

---

Universidad de Navarra  
Facultad de Teología

Diego PÉREZ GONDAR

Estudio exegético  
de Gn 4,1-16

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona  
2010

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 28 mensis aprilis anni 2010

Dr. Franciscus VARO

Dr. Gundisalvus ARANDA

Coram tribunali, die 22 mensis iunii anni 2009, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LVI, n. 1

---

## Presentación

**Resumen:** Estudio de la perícopa desde una perspectiva interdisciplinar. Se recorre la historia de las sucesivas comprensiones e interpretaciones del pasaje hasta el inicio del siglo IV d.C. El análisis histórico-crítico de Gn 4,1-16 desvela desde los orígenes las líneas esenciales que estarán presentes en las sucesivas relecturas. La literatura intertestamentaria limita la ambigüedad inicial presente en algunos elementos de la narración, influyendo de manera decisiva en la recepción neotestamentaria. Abel se configura como un ejemplo de fe y su sacrificio sirve de anuncio y explicación del Misterio Pascual. En los Padres de la Iglesia, la narración servirá para hablar de la interioridad humana, del pecado y de la redención, de la economía salvífica de la Nueva Ley, del sentido del mal en el mundo, de la necesidad de unidad en la Iglesia, etc. Las circunstancias históricas que los Padres vivieron explican el modo en que fue interpretada la narración, pues el contexto en el que vivieron suscitó preguntas a las que el pasaje daba respuesta adecuada en continuidad con las lecturas anteriores. El uso de la Escritura realizado por los gnósticos, la proximidad de las persecuciones y el riesgo del martirio forman parte de las circunstancias históricas que dieron ocasión a los Padres para enriquecer de sentido la perícopa.

**Abstract:** A study of the passage from an interdisciplinary perspective. The investigation is about the history of the successive understandings and interpretations of the passage up to the beginning of the fourth century AD. The historical-critical analysis of Gn 4,1-16 reveals from the beginning the essential lines that will be present in successive re-readings. The intertestamental Jewish literature reduces the initial ambiguity evident in some elements of the narration, influencing in a decisive way its reception within the New Testament. Abel is portrayed as an example of faith and his sacrifice serves as an announcement and explanation of the Paschal Mystery. In the Fathers of the Church, the narration will be employed to speak about the human inner-world, sin and redemption, the economy of the New Law, the sense of evil in the world, the necessity of unity in the Church, etc. The historical circumstances of the Fathers account for the way in which the narration was interpreted, because the context in which they lived raised questions answered by the passage in continuity with the previous readings. The Bible's use by Gnostics, the proximity of the persecutions and the risk of martyrdom form part of the historical circumstances that prompt the Fathers to enrich the meaning of the passage.

Una de las más acuciantes cuestiones que interroga al hombre individual, y a la sociedad en su conjunto, es todo lo referente al mal, la violencia, la muerte. Desde sus primeras páginas la Biblia ofrece orientaciones para responder a esas preguntas. La historia de Caín y Abel es un buen ejemplo. Esta narración sigue teniendo actualidad, se repite una y otra vez. Precisamente por su continua actualidad, esta narración del libro del Génesis ha sido leída en múltiples ocasiones a lo largo de la historia. En cada lectura se ha producido un enrique-

cimiento del pasaje, resaltando un determinado aspecto o concretando otro que hasta el momento estaba abierto. Este proceso, lógico en la transmisión de tradiciones antiguas en el interior de una determinada cultura, también ha afectado a este singular pasaje bíblico.

Una de las grandes preguntas que el texto plantea al lector es sobre la *parcialidad* divina. ¿Por qué Dios acepta a Abel y *su ofrenda* y no a Caín y *su ofrenda*? En una lectura ceñida al texto no se dice cuál es la causa de la preferencia divina.

El texto ciertamente tiene algunos puntos ambiguos. Es cierto que Caín acaba matando a su hermano, y la lógica impulsa a pensar que llegó a ese punto movido por celos o por envidia, pero el texto no dice nada de eso. Otra comprensión posible sería que la maldad previa de Caín implica la incapacidad de agradar a Dios, pero el texto tampoco dice eso. El relato dice que Caín se entristeció al no ser aceptado *él y su ofrenda*, pero no debemos deducir de ello que se produjese un rechazo total de Dios, de hecho, la advertencia de Dios en Gn 4,7, intentando evitar el desastre, es una buena muestra de ello. El texto parece, más bien, situarse a medio camino entre un rechazo total de Caín por parte de Dios, debido a una hipotética maldad previa a su ofrenda, y una valoración positiva de Caín, anterior al fratricidio, considerando su reacción como respuesta *desmedida* ante la *parcialidad* divina.

La historia de Caín y Abel toca temas muy profundos desde el punto de vista antropológico, moral y religioso. Lo hace de un modo ingenuo e infantil para el modo contemporáneo de percibir la realidad, pero con una belleza que no puede ser despreciada. No debe extrañar que, muy pronto, entre los autores cristianos, ya se intuyese la imagen de Jesucristo oculta en este pasaje. Así, la sangre del justo Abel se relaciona con la de Cristo, derramada en el Calvario, mostrándose como una imagen anticipada del Misterio Pascual.

Hasta el siglo XIX todos los intérpretes del pasaje veían en el texto una historia individual, un relato antiguo con unos personajes concretos, con una trama y una enseñanza nítida. Sin embargo, en la crítica reciente, se ha visto en la narración un origen de tipo etiológico. Caín sería un héroe legendario que se sitúa en un tiempo remoto y que explicaría el origen del pueblo *quenita*. Sin embargo, en la exégesis judía y católica el planteamiento *colectivo* no ha tenido casi eco. En efecto, una interpretación *individual* tiende a extraer del pasaje una enseñanza moral, religiosa y antropológica, una visión *colectiva* se mueve más en el estudio de la *historia de las religiones*. Es difícil poder decir algo acerca del origen de la historia de Caín y Abel. Desde una perspectiva teológica, lo

que más interesa es abordar el texto como un relato simbólico en un tiempo *primordial*, con carácter profundamente religioso.

Recogemos en este trabajo –extracto de la tesis que lleva por título *Caín y Abel. Gn 4,1-16 y su recepción en la Iglesia primitiva*– un estudio exegético del texto del libro del Génesis que recoge la narración de Caín y Abel. La investigación realizada en la tesis ha consistido en un estudio de la perícopa desde una perspectiva interdisciplinar. El esfuerzo se ha centrado en realizar un recorrido histórico a lo largo de las sucesivas comprensiones e interpretaciones del pasaje hasta el inicio del siglo IV de nuestra Era. Ese recorrido se inició con un detallado análisis del texto de la perícopa. En ese análisis se perfilaron ya las líneas esenciales presentes en las sucesivas relecturas.

El estudio exegético de Gn 4,1-16 que se presenta aquí analiza el texto de modo sistemático y recoge los principales datos que la filología y la crítica textual nos ofrecen en la actualidad para una adecuada comprensión del primer estadio de transmisión de la perícopa. De ese modo, se ha pretendido conocer con detalle los testimonios de mayor antigüedad en la transmisión de este singular pasaje bíblico y comprender así los retos y dificultades que ofrece.



---

# Índice de la Tesis

ABREVIATURAS	V
INTRODUCCIÓN	1

## Capítulo I

### SÍNTESIS BIBLIOGRÁFICA Y METODOLOGÍA EMPLEADA

1. SÍNTESIS BIBLIOGRÁFICA	9
2. METODOLOGÍA EMPLEADA	24

## PARTE I

### Capítulo II

#### ESTUDIO EXEGÉTICO DE GN 4,1-16

1. INTRODUCCIÓN	43
2. PRESENTACIÓN DE LOS PERSONAJES, OFRENDAS AL SEÑOR, DIFERENTE ACEPTACIÓN Y CRIMEN	50
2.1. Introducción (Gn 4,1-2)	50
2.2. Inicio de la historia: la oblación (Gn 4,3-4a)	64
2.3. Diversa acogida divina (Gn 4,4b-5a)	67
2.4. Reacción de Caín y diálogo previo al fratricidio (Gn 4,5b-7)	76
2.5. Fratricidio (Gn 4,8)	96
3. ACUSACIÓN, JUICIO, SENTENCIA, MITIGACIÓN DE LA PENA Y EXPULSIÓN DE LA TIERRA	105
3.1. Juicio divino (Gn 4,9-12)	105
3.2. Arrepentimiento y mitigación de la pena (Gn 4,13-15)	117
3.3. Conclusión del relato (Gn 4,16)	127

### Capítulo III

#### ESTUDIO DE GN 4,1-16 EN LA LITERATURA INTERTESTAMENTARIA

1. INTRODUCCIÓN	133
2. LA VERSIÓN DE LOS LXX	135
3. LITERATURA APÓCRIFA DEL ANTIGUO TESTAMENTO	144
3.1. El libro de los Jubileos	146
3.2. 1 Henoc	149
3.3. Testamento de los Doce Patriarcas	150
3.4. Vida de Adán y Eva	153
3.5. Testamento de Adán	156
3.6. Testamento de Abrahán	156
4. PRINCIPALES AUTORES JUDÍOS DEL SIGLO I	158
4.1. Filón de Alejandría	158
4.2. Flavio Josefo	162
5. LOS TARGUMÍN	166

### Capítulo IV

#### ESTUDIO CANÓNICO DE GN 4,1-16

1. INTRODUCCIÓN	181
2. REFERENCIAS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO (Sab 10,3)	183
3. REFERENCIAS EN EL NUEVO TESTAMENTO	185
3.1. Referencias en los Sinópticos (Mt 23,35 y Lc 11,51)	185
3.2. Referencias en la carta a los Hebreos (Hb 11,4 y 12,24)	209
3.3. Referencias en otros escritos (1Jn 3,12 y Jds 11)	215

## PARTE II

### Capítulo V

#### RECEPCIÓN DE GN 4,1-16 EN LA IGLESIA DEL SIGLO II

1. INTRODUCCIÓN	223
2. CLEMENTE ROMANO	225
2.1. Contexto	225
2.2. Epístola a los Corintios	226
3. JUSTINO MÁRTIR	231
3.1. Contexto	231
3.2. Diálogo con Trifón	232
4. MELITÓN DE SARDES	237
4.1. Contexto	237
4.2. Homilía sobre la Pascua	238
5. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA	242

## ÍNDICE DE LA TESIS

5.1. Contexto	242
5.2. A Autólico	242
6. SAN IRENEO DE LYON	247
6.1. Contexto	247
6.2. Demostración de la predicación apostólica	252
6.3. <i>Adversus Haereses</i>	254
7. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA	268
7.1. Contexto	268
7.2. El pedagogo	270
7.3. Stromata	274
8. TERTULIANO	279
8.1. Contexto	279
8.2. <i>Adversus Iudaeos</i>	281
8.3. <i>De resurrectione mortuorum</i>	287
8.4. <i>De Carne Christi</i>	291
8.5. <i>De patientia</i>	295

### Capítulo VI

#### RECEPCIÓN DE GN 4,1-16 EN LA IGLESIA DEL SIGLO III

1. INTRODUCCIÓN	299
2. PSEUDO-CLEMENTE	300
2.1. Contexto	300
2.2. Recognitiones	301
3. ORÍGENES	304
3.1. Contexto	304
3.2. <i>De principiis</i>	316
3.3. Homilías sobre el Génesis	320
3.4. Homilías sobre el Éxodo	323
3.5. Homilías sobre el Levítico	326
3.6. Homilías sobre Números	328
3.7. Homilías sobre Jeremías	329
3.8. Homilías sobre Ezequiel	332
3.9. <i>Fragmenta et catenis in Psalmos</i>	335
3.10. Comentario a Mateo	337
3.11. Comentario a la epístola a los Romanos	356
3.12. Exhortación al martirio	361
3.13. Sobre la oración	362
4. CIPRIANO DE CARTAGO	366
4.1. Contexto	366
4.2. Exhortación al martirio	368
4.3. De la unidad de la Iglesia	371
4.4. Del Padrenuestro	373

4.5. De los bienes de la paciencia	376
4.6. De los celos y de la envidia	379
4.7. <i>De mortalitate</i>	383
4.8. Carta a Sergio y a Rogaciano y demás confesores	385
4.9. Carta a los fieles de Thibarís	387
4.10. Carta a Cornelio	389
5. METODIO	392
5.1. Contexto	392
5.2. Sobre el libre arbitrio	392
5.3. Sobre el banquete de las diez vírgenes	393
6. COMODIANO	400
6.1. Contexto	400
6.2. Instrucciones	400
7. CONSTITUCIONES DE LOS SANTOS APÓSTOLES	404

## Capítulo VII

### SÍNTESIS DE LA RECEPCIÓN DE GN 4,1-16 EN LA IGLESIA PRIMITIVA

1. INTRODUCCIÓN	409
2. PREGUNTAS FORMULADAS A GN 4,1-16	412
3. INTERPRETACIONES DEL PASAJE REALIZADAS POR LOS PADRES	415
3.1. La interioridad humana	416
3.2. El misterio del pecado	418
3.3. ¿Por qué mató Caín a Abel?	420
3.4. El mal en el mundo y la economía salvífica de la Nueva Ley	420
3.5. La unidad de la Iglesia	421
3.6. El perdón de los pecados	422
3.7. Epílogo	422
CONCLUSIONES	427
BIBLIOGRAFÍA	439

---

## Bibliografía de la Tesis

### FUENTES BÍBLICAS

- DAVILA, J. R., *Discoveries in the Judaean Desert, XII: Qumran Cave 4 VII, Genesis to Numbers*, P. SKEHAN, E. ULRICH, Judith E. SANDERSON (eds.), Clarendon P., Oxford 1994.
- ELLINGER, K., RUDOLPH, W. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart <sup>5</sup>1967-1977.
- ESCUELA BÍBLICA DE JERUSALÉN, *Nueva Biblia de Jerusalén. Revisada y aumentada*, UBIETA LÓPEZ, J. A. (dir.), Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.
- FACULTAD DE TEOLOGÍA. UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Sagrada Biblia*, I, EUNSA, Pamplona <sup>2</sup>2000.
- KIRAZ, G. A., *Comparative Edition of The Syriac Gospels aligning The Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta and Harklean Versions, vol. I, Matthew* (New Testament tools and studies, 21.1), Leiden-New York-Köln 1996.
- LEE, S. (ed.), *Vetus Testamentum Syriace*, R. Watts, Londini MDCCCXXIII.
- NESTLE, E., ALAND, K. (eds.), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>27</sup>1994.
- NOVA VULGATA, *Biblicorum Sacrorum Editio*, Libreria editrice vaticana, Romae 1979.
- RALPHS, A. (ed.), *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graecum iuxta LXX interpretes*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart <sup>7</sup>1962.
- WEBER, R. (ed.), *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem, I: Genesis-Psalmi*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart <sup>2</sup>1975.
- WEVERS, J. W. (ed.), *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum*, 16 vols., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974ss.

### FUENTES DE LITERATURA INTERTESTAMENTARIA

- CHARLES, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1913.
- DEL VALLE, C., *Mishná*, Editora Nacional, Madrid 1981.

- DÍEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1984.
- Neophyti 1. *Targum Palestinense. Ms. de la Biblioteca Vaticana. Edición príncipe, introducción y versión castellana*, vol. I, CSIC, Madrid 1968-1979.
- EPSTEIN, RABBI DR I. (ed.), *The Babylonian Talmud. Seder Nezikim, vol. II*, Soncino Press, London 1935, [traducción y notas del Tratado Baba Bathra realizados por Maurice Simon y Israel W. Slotki].
- The Babylonian Talmud. Seder Mo'ed, vol. III*, Soncino Press, London 1938, [traducción, notas, glosario e índices del Tratado Yoma realizados por Rabbi Dr. Leo Jung].
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Les Oeuvres de Philon D'Alexandrie, Publiées sous le Patronage de L'Université de Lyon*, vol. 34A I, Éditions du Cerf, Lyon 1979.
- Obras completas de Filón de Alejandría*, Acervo Cultural, Buenos Aires 1975 [traducción de José María Triviño].
- FLAVIO JOSEFO, *The Works of Josephus: complete and unabridged (new updated ed.)*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass. 1995 [traducido por William Whiston (1667-1752)].
- MARTÍNEZ SÁIZ, T., *Traducciones Arameas de la Biblia. Los Targumín del Pentateuco I. Génesis*, Verbo Divino, Estella 2004.
- SPERBER, A. (ed.), *The Bible in Aramaic, I: The Pentateuch according to Targum Onkelos*, Brill, Leiden 1959.
- VEGAS MONTANER, L., *Genesis Rabbah I (Génesis 1-11)*, Verbo Divino, Estella 1994.

#### FUENTES PATRÍSTICAS

- ALLENBACH, J. (ed.), *Biblia Patristica: index des citatons et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Centre National de la Reserche Scientifique, Paris 1975.
- CAMPOS, J. (SCH. P.), *Obras de San Cipriano*, BAC, Madrid 1964.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, Ciudad Nueva, Madrid 1994, [traducción realizada por Marcelo Merino y Emilio Redondo].
- Stromata*, Clemente Serna González OSB (dir.) (Studia Silensia XVI), Abadía de Silos 1993, [traducción realizada por Domingo Mayor, S.I.].
- COMMODIANO, *Carme apologetico*, Società editrice internazionale, Torino 1977, [introducción, texto crítico, traducción y comentario de Antonio Salvatore].
- CONNOLLY, R.H., *Didascalía Apostolorum*, Clarendon Press, Oxford 1929.
- Corpus Christianorum*, Series Latina, Brepols, Turnhout 1953ss.
- Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vienne 1865ss.
- Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Hinrichs, Leipzig-Berlin 1897ss.
- FUNK, F. X., BIHLMAYER, K., *Die apostolischen Väter, Neubearbeitung der funkschen Ausgabe*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1956.

- HARVEY, W. W., *S. Irenaei libros quinque adversus haereses, 2 t.*, Typis Academicis, Cantabrigiae 1857.
- SAN IRENEO DE LYON, *Contra las herejías, Libro IV*, Apostolado Mariano, Sevilla 1994, [traducido por Jesús Garitaonandia Churruca].
- Demostración de la predicación apostólica*, Ciudad Nueva, Madrid 1992, [traducido por Eugenio Romero Pose con materiales extractados de la obra de Antonio Orbe].
- JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon, 2 t.* (Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme), G. Archambault (ed.), Picard, Paris 1909.
- MELITÓN DE SARDES, *Homilía sobre la Pascua*, EUNSA, Pamplona 1975, [traducido por J. Ibáñez Ibáñez y F. Mendoza Ruíz].
- ORIGEN, *Commentary on Leviticus 1-16* (The Fathers of the Church, 83), Catholic University of America Press, Washington 1990, [traducido por Gary Wayne Barkley].
- Commentary on the Epistle to the Romans. Books 1-5* (The Fathers of the Church, 103), Washington 2001, [traducido por Thomas P. Scheck].
- On first principles (De principiis)*, Harper Torchbooks, New York 1966, [introducción de Henri de Lubac y traducción de G. W. Butterworth].
- ORIGENE, *Commento a Matteo*, Guido Bendinelli (dir.), Opere di Origine, XI/5, Città Nuova, Roma 2004, [notas de Maria Ignazia Danieli, traducción realizada por Rosario Scognamiglio].
- Omilie sui Numeri*, Antonio Quacquarelli (dir.), Collana di testi patristici, 76, Città Nuova, Roma 1988, [traducido al italiano por Maria Ignazia Danieli].
- ORÍGENES, *Escritos Espirituales*, Teodoro H. Martín (ed.), BAC, Madrid 1999.
- Homilías sobre el Éxodo*, Marcelo Merino (dir.) (Biblioteca de Patrística, 17), Ciudad Nueva, Madrid 1992, [traducido por Ángel Castaño Félix, Introducción y notas de María Ignacia Danieli].
- Homilías sobre el Génesis*, Marcelo Merino (dir.) (Biblioteca de Patrística, 48), Ciudad Nueva, Madrid 1999, [traducido por José Ramón Díaz Sánchez-Cid].
- Homilías sobre Jeremías*, Marcelo Merino (dir.) (Biblioteca de Patrística, 72), Ciudad Nueva, Madrid 2007, [traducido por José Ramón Díaz Sánchez-Cid].
- Patrología Graeca*, MIGNE, J. P. (ed.), Paris 1857ss.
- Patrología Latina*, Garnier Editores-MIGNE, J. P. (ed.), Paris 1876ss.
- Patrología orientalis*, Paris-Turnhout 1903ss.
- ROBERTS, A., DONALDSON, J. (eds.), *The Ante-Nicene Fathers. Translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325*, Eerdmans, Grand Rapids 1976.
- RUIZ BUENO, D., *Padres Apologetas Griegos*, BAC, Madrid <sup>2</sup>1996.
- Padres Apostólicos*, BAC, Madrid <sup>4</sup>1979.
- Sources Chrétiennes*, BAC, Paris 1941ss.
- TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico* (Fuentes Patrísticas 16), Ciudad Nueva, Madrid 2004, [traducción realizada por José Pablo Martín].
- TERTULIANO Quinto Septimio Florente, *De la paciencia y Exhortación a los mártires*, Aspas, Madrid 1947, [traducción y notas por Juan Leal y Gerardo Lara Santaella].

## OBRAS DE REFERENCIA

- ALONSO SCHÖKEL, L. (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, V. MORLA, V. COLLA-DO (eds.), Trotta, Madrid 1994.
- ARANDA PÉREZ, G., GARCÍA MARTÍNEZ, F., PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Literatura judía intertestamentaria* (Introducción al Estudio de la Biblia, 9), Verbo Divino, Estella <sup>3</sup>2005.
- BOTTERWECK, G. J., RINGGREN, H., FABRY, H. J., *Grande Lessico Dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2005, [traducido del original alemán *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart 1984-1986 por L. Ascitutto, F. Bianchi y F. Ronchi].
- BRUN, J., S.J., *Dictionarium Syriaco-Latinum*, Typographia PP. Soc. Jesu, Beryti Phoeniciorum 1895.
- GADAMER, H. G., *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca 1977, [traducido del original (*Wahrheit und Methode*, Tübingen <sup>4</sup>1975) por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito].
- ISER, W., *El proceso de lectura: Enfoque fenomenológico*, J. A. MAYORAL (ed.), *Estética de la recepción*, Arco Libros, Madrid 1987.
- JAUSS, H. J., *El lector como instancia de una nueva historia de la literatura*, J. A. MAYORAL (ed.), *Estética de la recepción*, Arco Libros, Madrid 1987.
- JENNI, E. (ed.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, con la colaboración de C. Westermann, Cristiandad, Madrid 1985, [Traducido por R. Gogoy, con la revisión técnica de J. L. Sicre del original alemán de 1971, con título: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*].
- JENNINGS, W., M. A., *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*, Oxford University Press, Oxford 1926.
- JOÜON, P., MURAOKA, T., *Gramática del Hebreo Bíblico*, Verbo Divino, Estella 2007, [traducción de Miguel Pérez Fernández de la traducción y revisión inglesa de Muraoka (1990) del original *Grammaire de L'Hébreu Bibliqué de Joüon* (1923)].
- KANNENGISSER, C., *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Brill, Leiden-Boston 2004.
- KIRAZ, G. A., *Lexical tools to the Syriac New Testament (JSOT Manuals, 4)*, JSOT Prees, Sheffield 1994.
- KUGEL, J. L., *Traditions of the Bible: a guide to the Bible as it was at the start of the common era*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1998.
- JULIANO, *Contra los Galileos. Cartas y Fragmentos. Testimonios. Leyes* (Biblioteca Clásica Gredos, 47), Gredos, Madrid 1982, [Introducción, notas y traducción realizada por José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo].
- LUST, J., EYNIKEL, E., HAUSPIE, K., *A Greek-English lexicon of the Septuagint*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1992-1996, [con la colaboración de G. Chamberlain].
- MANNUCCI, V., *La Biblia como Palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao <sup>4</sup>1995.
- ORTIZ, P., *Léxico hebreo, arameo-español, español-hebreo, arameo*, Sociedad Bíblica, Madrid 2006.

- QUASTEN, J., *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*, BAC, Madrid <sup>3</sup>1978, [traducido del original en Inglés de 1950 por I. Oñatibia, con la colaboración del P. Urséolo, O.S.B. y E. M. Llopart, O.S.B.].
- RÉAU, L., *Iconografía del arte cristiano*, t. I, vol. I, Ediciones Serbal, Barcelona 1996, [traducido del original *Iconographie de l'art chrétien*, Paris 1956, por Daniel alcolba].
- RINALDI, G., *La Bibbia dei pagani. II Testi e Documenti*, EDB, Bologna 1998.
- RODRÍGUEZ, S. M., *Diccionario Manual hebreo-español y arameo-bíblico-español*, Editorial El Perpetuo Socorro, Madrid 1949.

## ESTUDIOS BÍBLICOS

- ALBRIGHT, W. F., *New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible*, BASOR 140 (1955) 27-33.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *¿Dónde está tu hermano?: textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Verbo Divino, Estella <sup>2</sup>1990.
- Dos glosas a dos comentarios*, EstBíb 56 (1998) 237-249.
- BALAGUER, V., *El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura*, ScrTh 36 (2004) 509-563.
- BASSLER, J. M., *Cain and Abel in the Palestinian Targums: a brief note on an old controversy*, «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period» 17 (1986) 56-64.
- BEAUCHAMP, P., VASSE, D., *La violencia en la Biblia*. Cuadernos bíblicos, n° 76, Verbo Divino, Estella 1992.
- BOVON, F., *El Evangelio según San Lucas*, vol. II (Lc 9,51-14,35), Sígueme, Salamanca 2002, [Traducido por Alfonso Ortiz García del original francés *L'évangile selon Saint Luc (Lc 9,51-14,35)* de 1996].
- BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., MURPHY, R. E. (dirs.), *Comentario Bíblico San Jerónimo*, Verbo Divino, Estella 2005.
- BROWN, R. E., *The Epistles of John* (The Anchor Bible 30), Doubleday, New York 1982.
- BYRON, J., *Slaughter, Fratricide and Sacrilege Cain and Abel traditions in 1 John 3*, «Bíblica» 88 (2007) 526-535.
- Cain's Rejected Offering: Interpretive Approaches to a Theological Problem*, «Journal for the Study of the Pseudepigrapha» 18 (2008) 3-22.
- CASSUTO, U., *A Commentary on the Book of Genesis: From Adam to Noah*, Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem 1961.
- CASTELLINO, G. R., *Genesis iv 7*, VT 10 (1960) 442-445.
- CHILTON, B. D., *A comparative study of synoptic development: The dispute between Cain and Abel in the Palestinian Targums and the Beelzabul controversy in the Gospels*, JBL 101 (1982) 553-562.

- DAVIES, W. D, ALLISON, D. C., *A critical and exegetical commentary on The Gospel according to Saint Matthew*, vol. III (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament), T & T Clark, London-New York 1988-2004.
- DE HUMMELAUER, F., *Commentarius in Genesim* (Cursus Scripture Sacrae. Commentariorum in V.T. Pars I. In libros historicos I), R. Cornely (dir.), Lethielleux, Paris 1908.
- DEURLOO, K. A., *tsuqb «dependency», Gen 4:7*, ZAW 99 (1987) 405-406.
- FARMER, W. R. (dir.), *Comentario Bíblico Internacional*, Verbo Divino, Estella 1999.
- GIBERT, P., S.J., *Biblia y violencia: la esperanza de Caín*, Mensajero, D.L., Bilbao 2007 [traducido por M. M. Leonetti].
- GRUBER, M. I., *Was Cain Angry or Depressed?*, BArchR 6 (1980) 34-36.
- GUNKEL, H., *Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>5</sup>1968.
- HABERMANN, A. M., *Bible and Concordance, en Introducción a S.E.*, LOEWENSTAMM (ed.), *Thesaurus of the Language of the Bible*, vol. I, The Bible Concordance Press, Jerusalem 1957.
- HAMILTON, V., *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids 1991.
- HARL, M. (dir.), *La Bible D'Alexandrie. La Genèse*, Cerf, Paris 1986.
- HAUSER, A. J., *Linguistic and Thematic Links between Genesis 4:1-16 and Genesis 2-3*, JETS 23 (1980) 297-305.
- HENDEL, R., *The Text of the Genesis 1-11*, Oxford University Press, Oxford-New York 1998.
- HENGEL, M., *The Septuagint as Christian Scripture. Its Prehistory and the Problem of Its Canon*, Baker Academic, Grand Rapids 2002.
- ISENBERG, S., *An Anti-Sadducee Polemic in the Palestinian Targum Tradition*, HRT 63 (1970) 433-333.
- JACOBSON, H., *Genesis IV 8*, VT LV, 4 (2005) 564-565.
- KIM, A. Y., *Cain and Abel in the Light of Envy: A Study in the History of the Interpretation of Envy in Genesis 4.1-16*, «Journal for the Study of the Pseudepigrapha» 12 (2001) 65-84.
- KOCH, K., *Der Spruch «Sein Blut bleibe auf seinem Haut» und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut*, VT (1962) 396-416.
- KRASOVEC, J., *Punishment and Marcy in the Primeval History (Gen 1-11)*, «Ephemerides theologicae Lovanienses» 70 (1994) 5-33.
- LANE, W. L., *Word Biblical Commentary*, vol. 47B, Hebrews 9-13, D. A. HUBBARD, G. W. BARKER (eds.), Word Books, Dallas, Texas 1991.
- LE DÉAUT, R., *Traditions targumiques dans le Corpus Paulinien?*, «Bíblica» 42 (1961) 28-38.
- LEVIN, S., *The more savory offering: a key to the problem of Gen 4:3-5*, JBL 98 (1979) 85.
- LEVORATTI, A. J. (dir.), *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Verbo Divino, Estella 2005.

- LUZ, U., *El Evangelio según San Mateo, Mt 18-25* (vol. III), Sígueme, Salamanca 2003.
- McNAMARA, M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Analecta Biblica 27), Rome 1966.
- McLay, R. T., *The use of the Septuagint in New Testament Research*, W.B. Eerdmans Pub., Grand Rapids-Cambridge 2003.
- McNUTT, P. M., *In the shadow of Cain*, «Semeia» 87 (1999) 45-64.
- MERINO, M., *La Biblia en la configuración del cristianismo en los primeros siglos*, ARANDA, G., CABALLERO, J. L. (eds.), «Simposios Internacionales de Teología, n. 25», EUNSA, Pamplona 2005.
- MILLER, P., BURANELLI, F., KASPER Card., W., *La Palabra esculpida. La Biblia en los orígenes del arte cristiano. Evangelio de Marcos y Libro de Jonás*, Roma 2005.
- MOBERLY, R. W. L., *The Mark of Cain – Revealed At Last?*, HTR 100 (2007) 11-28.
- MOFFITT, D. M., *Righteous Bloodshed, Matthew's Passion Narrative, and the Temple's Destruction: Lamentations as a Matthean Intertext*, JBL 125 (2006) 299-320.
- MUÑOZ LEÓN, D., *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura* (Derás targúmicos y Derás Neotestamentario), CSIC, Madrid 1987.
- El derás sobre Caín y Abel en 1 Jn y la situación de la comunidad joánica*, «Estudios bíblicos» 53 (1995) 213-238.
- NOTH, M., *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966.
- ORCHARD, B., SUTCLIFFE, E. F., FULLER, R. C., RUSSELL, R., *Verbum Dei, Comentario a la Sagrada Escritura*, Herder, Barcelona 1956.
- PEELS, H. G. L., *The Blood «from Abel to Zechariah» (Matthew 23,35; Luke 11,50f.) and the Canon of the Old Testament*, ZAW 113 (2001) 583-601.
- PFOH, E., *Una aproximación antropológica a la figura del herrero en el Antiguo Testamento*, «Cuadernos de teología» 25 (2006) 35-45.
- Una breve reconsideración exegetica de Génesis 4*, «Cuadernos de teología» 26 (2007) 33-38.
- RAMAROSON, L. *A propos de Gn 4, 7*, Bib 49 (1968) 233-237.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Targum y resurrección. Estudio de los textos del Targum palestinese sobre la resurrección* (Biblioteca teológica granadina 18), Facultad de Teología de Granada, Granada 1978.
- SKINNER, J., *A critical and exegetical commentary on Genesis* (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament), T & T Clark, Edinburgh 1963.
- SPEISER, E. A., *Genesis* (The Anchor Bible 1), Doubleday, New York 1964.
- TAMARKIN REIS, P., *What Cain said: a note on Genesis 4.8*, JSOT 27 (2002) 107-113.
- TREVIJANO, R., *Orígenes del Cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995.
- TRUDINGER, P., *Abel's blood: The Contemporary Relevance of Themes in the Letter to the Hebrews*, «The Downside Review» 427 (2004) 129-134.
- TUELL, S. S., *First and Second Chronicles. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, John Knox Press, Kentucky 2001.

- VAN WOLDE, E. J., *Dam, Adam, e Adamab. Gen 2-4*, en F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia nella liturgia*, Edizione Pia Unione Preziosissimo Sangue, Rome 1984, pp. 219-227.
- The Story of Cain and Abel: a narrative study*, JSOT 52 (1991) 25-41.
- VARO, F., *Rabí Jesús de Nazaret*, BAC, Madrid 2005.
- Hacia una «nueva» lectura cristiana de la Biblia*, «Estudios bíblicos» 66 (2008) 195-215.
- VON RAD, G., *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca <sup>2</sup>1982.
- WALTKE, B. K., *Cain and his offering*, WTJ 48 (1986) 363-372.
- WENHAM, G. J., *Word Biblical Commentary, I: Genesis 1-15*, Word Books, Waco 1987.
- WÉNIN, A., *Adam et Ève: La Jalousie de Caïn, «Semence» du Serpent. Un aspect du récit mythique de Genèse 1-4*, «Revue des sciences religieuses» 73 (1999) 3-16.
- D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Les Éditions du Cerf, Paris 2007.
- WESTERMANN, C., *Genesis: A Commentary, I*, SPCK, London 1984, [traducido por J. J. Scullion].
- WIKENHAUSER, A. (dir.), *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1977.

#### ESTUDIOS DE EXÉGESIS PATRÍSTICA

- ANATOLIOS, K., *Christ, Scripture, and the christian story of meaning in Origen*, «Gregorianum» 78 (1997) 55-77.
- ASHWIN-SIEJKOWSKI, P., *Clement of Alexandria. A project of christian perfection*, T&T Clark, London-New York 2008.
- BELLINZONI, A. J. (Jr.), *The Biblical Exegesis of Justin Martyr by Willis A. Shotwell*, JBL 85 (1966) 124-125.
- BOSTOCK, G., *Allegory and the interpretation of the Bible in Origen*, «Journal of Literature & Theology» 1 (1987) 39-53.
- CABALLERO CUESTA, J. M., *Orígenes. Intérprete de la Sagrada Escritura*, Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos, Burgos 1956.
- COLUNGA, A., O.P., *Clemente de Alejandría escritorario*, «Helmántica» 1 (1950) 453-471.
- DE LANGE, M. R. M., *Origen and Jewish Bible Exegesis*, «Journal of Jewish Studies» 22 (1971) 31-52.
- GRANT, R. M., *The Bible of Theophilus of Antioch*, JBL 66 (1947) 173-196.
- HAGNER, D. A., *The use of the Old and New Testament in Clement of Rome* (Supplements to Novum Testamentum, vol. 34), Brill, Leiden 1973.
- HAMMOND, C. P., *Notes on the manuscripts and editions of Origen's Commentary on the Epistle to the Romans in the latin translation by Rufinus*, «Journal of Theological Studies» 16 (1965) 338-357.

- Some textual points in Origen's Commentary on Matthew*, «Journal of Theological Studies» 24 (1973) 338-357.
- HANSON, R. P. C., *Notes on Tertullian's interpretation of the Scripture*, «The Journal of Theological Studies» 12 (1961) 273-279.
- KIM, K. W., *The matthean text of Origen on his Commentary on Matthew*, JBL 68 (1949) 125-139.
- LAWSON, J., *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, Oregon 1948.
- LÓPEZ OREJA, J., *Alejandro. Su escuela. Un maestro*, «Helmántica» 1 (1950) 402-452.
- MANIS, A. M., *Melito of Sardis: Hermeneutic and Context*, «The Greek Orthodox Theological Review» 32 (1987) 387-401.
- MARTÍN, J. P., *Antropología de Filón y la de Teófilo de Antioquía*, «Salmanticensis» 36 (1989) 23-71.
- NORRIS, F. W., *Melito's motivation*, «Anglican Theological Review» 68 (1986) 16-24.
- O'MALLEY, T. P., S.J., *Tertullian and the Bible. Language. Imagery. Exegesis* (Latinitas Christianorum Primaeva, 21), Dekker & Van de Vegt N.V. Nijmegen, Utrecht 1967.
- ORBE, A., S.J., *Teología de San Ireneo I. Comentario al Libro V del «Adversus haereses»*, BAC, Madrid-Toledo 1985.
- Teología de San Ireneo IV. Traducción y Comentario del libro IV del «Adversus haereses»*, BAC, Madrid 1996.
- OSSANDON, P. y RODRÍGUEZ, P., *El método de Orígenes*, «Teología y Vida» 33 (1992) 185-191.
- OSBORN, E., *Tertullian first theologian of the West*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- PRINZIVALLI, E., *L'Esegesi biblica di Metodio di Olimpo* (Studia Ephemeridis «Augustinianum», 21), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985.
- RANKIN, D., *Tertullian and the Church*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- SAGE, M. M., *Cyprian* (Patristic Monograph Series, nº 1), The Philadelphia Patristic Foundation, Ltd., Cambridge, Massachusetts 1975.
- SHOTWELL, W. A., *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, SPCK, London 1965.
- TORJESEN, K. J., *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis* (Patristische Texte und Studien, 28), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1986.
- TORRANCE, T. F., *Dramatic Proclamation of the Gospel: Homily on the Passion by Melito of Sardis*, «The Greek Orthodox Theological Review» 37 (1992) 147-163.
- VAN DEN HOEK, A., *Techniques of quotation in Clement of Alexandria. A view of ancient literary working methods*, «Vigiliae Christianae» 50 (1996) 223-243.
- VICIANO, A., *Principios de hermenéutica bíblica en el tratado Adversus Iudaeos de Tertuliano*, J. M. CASCIARO (dir.), «Simposios Internacionales de Teología, n. 7», EUNSA, Pamplona 1986.
- VILLEY, L., *Orígenes, lector de la Escritura* (Documentos en torno a la Biblia, 31), Verbo Divino, Estella 2000.

- VÍTORES, A., *Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Orígenes según el «De resurrectione de Metodio Olimpo»* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta n. 18), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1981.
- WALKER, G. S. M., *The Churchmanship of St. Cyprian*, James Clarke & Co, Cambridge 2002, [reimpresión del original de 1968].

---

# Estudio exegético de Gn 4,1-16

## 1. INTRODUCCIÓN

**E**l texto que estudiamos (Gn 4,1-16) forma parte de los *relatos de orígenes* que se agrupan en Gn 1-11. Las narraciones que están al comienzo del Génesis deben situarse en un contexto bíblico caracterizado por un lenguaje mítico. Se hace así remontar a un tiempo primordial experiencias y realidades que son comunes a toda la humanidad. Se trata, pues, de un modo de escribir que busca explicar con profundidad, y de manera asequible a la mayor parte de las personas, un conjunto de enseñanzas de tipo religioso y sapiencial. Ese lenguaje mítico característico de los *relatos de orígenes* es descrito de un modo sintético y claro por Luis Alonso Schökel:

«interpretación de hechos o situaciones humanas elementales, en clave simbólica, en forma narrativa, con personajes prototípicos, en un tiempo primordial»<sup>1</sup>.

El tema tratado en Gn 4,1-16 es la violencia fratricida. El primer pecado del hombre es contra Dios (Gn 3). Esta primera desobediencia al querer divino trae como consecuencia una ruptura del hombre con su creador, consigo mismo y, en consecuencia, con la naturaleza y con su cónyuge. El segundo pecado –el de Caín– muestra la ruptura entre los hermanos y el inicio de una cadena ininterrumpida de violencia entre los hombres<sup>2</sup>.

Si bien el pecado de Adán nos queda velado por el propio texto –no podemos alcanzar a entender qué significa el fruto prohibido que comieron Eva y él– aquí nos encontramos con el primer pecado concreto: un homicidio voluntario. Intentaremos analizar las causas y las consecuencias de esta acción.

Después de los dos relatos de la creación y del relato del pecado de Adán y Eva, el Génesis recoge la historia de los dos primeros hijos de la primera pareja. Algunos elementos terminológicos, sintácticos y narrativos muestran la unidad de la perícopa respecto de los demás relatos, así como su relación con alguno de ellos.



La construcción de las dos frases es extraordinariamente parecida y algunos ven en este nexo una clave de comprensión del v. 7 de nuestra perícopa. Es evidente la proximidad de los vocablos usados y de la sintaxis. Al mismo tiempo, la descripción de la acción del pecado (חטאה) de Gn 4,7 y el nuevo estado de relación hombre-mujer después de la primera caída, presentan una especie de «quiasmo conceptual». En Gn 3,16 se hace mención a la tendencia que la mujer sentirá hacia el hombre y como ésta será dominada por él. Se trata del castigo al pecado cometido. En Gn 4,7, nos situamos ante una advertencia divina en la que el pecado aparece como una fuerza que tiende a dominar al hombre, pero es el hombre el que deberá dominar esa fuerza.

También se ha llamado la atención sobre el parecido entre Gn 3,17b y Gn 4,11a<sup>7</sup>:

אָרוּרָה הָאָדָמָה בְּעִבְרָךְ בְּעִבְבוֹן הָאֲכָלָהּ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: (Gn 4,17b)  
וְעַתָּה אָרִיר אֶתָּה מִן־הָאָדָמָה (Gn 4,11a)

Victor Hamilton ha destacado algunos parecidos de corte temático –no tanto de tipo textual– entre ambos pasajes<sup>8</sup>. Un ejemplo es la coincidencia entre Gn 3,7 («Adán y Eva *conocieron* que estaban desnudos») y 4,1 («Adán *conoció* a su esposa...»). También la pregunta de Dios a Caín: «¿Dónde está tu hermano?» (Gn 4,9), tiene como antecedente próximo la pregunta de Dios a Adán: «¿Dónde estás?» (Gn 3,9). Otros paralelos se encuentran en la expulsión de la presencia de Dios (Gn 3,24; Gn 4,16) y en la *desposesión* de la tierra (Gn 3,24; Gn 4,16).

Si se pueden descubrir nexos con el pasaje anterior, no es menos cierto que se produce una discontinuidad. De hecho, a partir de Gn 4,3, Adán y Eva desaparecen hasta acabada la narración de la historia de Caín y Abel y la de la descendencia de Caín, es decir, en Gn 4,25, donde se anuncia un nuevo nacimiento: el de Set. Se trata, pues, de un texto con entidad propia, aunque armónicamente integrado en el conjunto mediante esos nexos redaccionales que hemos señalado.

Una vez individualizado el pasaje, y teniendo en cuenta su relación con el texto anterior, podemos abordar la estructura de su narración. Desde un punto de vista lógico las partes de la historia podrían ser las siguientes:

- Presentación de los personajes, ofrendas al Señor, diferente aceptación y crimen.
  - Introducción (Gn 4,1-2)
  - Inicio historia: la oblación (Gn 4,3-4a)
  - Diversa acogida divina (Gn 4,4b-5a)
  - Reacción de Caín y diálogo previo al fratricidio (Gn 4,5b-7)
  - Fratricidio (Gn 4,8)
- Acusación, juicio, sentencia, mitigación de la pena y expulsión de la tierra.
  - Juicio divino (Gn 4,9-12)
  - Arrepentimiento y mitigación de la pena (Gn 4,13-15)
  - Conclusión (Gn 4,16)

Seguiremos este orden para estudiar de modo detenido el texto.

Pasamos ahora a mostrar en cada parte de la narración las singularidades, problemas y posibles soluciones que encontramos al acceder al texto hebreo. Recogemos aquí los principales datos que nos ofrecen los abundantes estudios sobre este pasaje bíblico.

## 2. PRESENTACIÓN DE LOS PERSONAJES, OFRENDAS AL SEÑOR, DIFERENTE ACEPTACIÓN Y CRIMEN

### 2.1. *Introducción (Gn 4,1-2)*<sup>9</sup>

Gn 4,1:

וְהָאָדָם יָדַע אֶת־הוֹהֵא אֲשֶׁתּוֹ  
וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת־קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת־הוֹהֵא:

Gn 4,2:

וַתִּסַּף לְלֵדָת אֶת־אָבֶל אֶת־הָבֶל  
וַיְהִי־הָבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה:

Gn 4,1: «Conoció el hombre a Eva, su mujer, que concibió y dio a luz a Caín, y dijo: “He adquirido un varón con el favor del Señor”».

Gn 4,2: «Volvió a dar a luz, y tuvo a Abel su hermano. Fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador».

En estos dos primeros versículos de la perícopa nos encontramos con varias dificultades. Al final del v. 1 tenemos unas misteriosas palabras de Eva.

Toda la frase encierra un gran misterio. Desde el punto de vista lingüístico nos enfrentamos con el extraño uso de la partícula  $\text{אֵל}$ , seguida del nombre divino. Además, el uso del verbo  $\text{קָנָה}$  y del sustantivo  $\text{אִישׁ}$  es peculiar. Vayamos por orden. El verbo  $\text{קָנָה}$  puede significar *adquirir, comprar, conseguir, poseer*, también toma el sentido de *redimir o recuperar*<sup>10</sup>. Aplicado a ‘mujer’ indica *tomar como esposa*, y por extensión, unión conyugal –por eso algunos consideran que podría significar engendrar o procrear, aunque en este texto resulta muy dudoso–. Si Dios es el sujeto, el significado sería *crear, fundar, dar forma*, etc.<sup>11</sup>. Esta última acepción es minoritaria, respecto del total de frecuencias de aparición del verbo. Con el primer sentido aparece en el Antiguo Testamento más de 70 veces, con el segundo, menos de 10. A pesar de todo, debemos resaltar que el verbo empleado queda un poco forzado, por lo que no debemos rechazar la idea de que haya sido usado por su sonoridad, que lo relaciona con Caín<sup>12</sup>.

La explicación que más convence a Westermann –siguiendo a Cassuto<sup>13</sup>– es traducir: «He adquirido un hombre *igualmente/equitativamente/a partes iguales* con el Señor». En su estudio Westermann manifiesta, citando un texto del exegeta judío, que la exclamación de Eva se debe a una cierta arrogancia: «la primera mujer, en su alegría al tener a su primer hijo, presume de su poder generador, lo que la aproxima al poder creador divino»<sup>14</sup>. En otro estudio<sup>15</sup> se considera poco probable esta traducción, pues implicaría la presencia de un  $\text{וְ$  que explicase su ‘*igualmente*’<sup>16</sup>.

El sustantivo  $\text{אִישׁ}$  significa *hombre, individuo, marido, padre, noble, valiente*<sup>17</sup>. Como el verbo  $\text{קָנָה}$  está en primera persona del perfecto  $\text{קָנִיתִי}$  y, como la frase es pronunciada por Eva, que exulta de alegría por el nacimiento de su primogénito, debemos esperar que lo que ella ha adquirido se refiera a Caín. En ese caso  $\text{אִישׁ}$  sería el objeto directo. Cabría esperar que lo adquirido por Eva fuese Caín, pero a Caín no parece convenirle el término  $\text{אִישׁ}$ . La única opción es pensar que, siendo Caín el primer descendiente de la primera pareja humana, Eva se refiere a Caín proyectando su existencia en el tiempo: será el primer hombre nacido de mujer. A pesar de todo parece extraño que Eva diga que ha adquirido un ‘hombre’, pues lo que parece haber ‘adquirido’ es un hijo, un niño, un bebé. El término que usa es más apropiado para referirse a su marido. En hebreo tenemos vocablos que parecen más apropiados para designar a Caín. ¿Existirá alguna profunda razón teológica que explique esta frase tan extraña? ¿Tiene la frase un doble sentido? ¿Lo adquirido por Eva no sería más bien Adán, gracias al favor de Dios que le otorga engendrar un hijo? ¿Qué suerte de conexiones existen entre estos elementos? El texto es tan lacónico que no da

elementos suficientes de juicio, por lo que acudiremos a la lógica y coherencia de la narración<sup>18</sup>.

Otra dificultad que se presenta es el uso de la partícula **אִתּוֹ**. Este término tiene tres significados fundamentales: a) con, en, junto a, junto con, en compañía de, b) reja de arado y c) indicador de objeto directo. El objeto directo de la frase es **אִתּוֹ**. Un buen ejemplo del uso de la partícula **אִתּוֹ** como indicador de objeto directo lo tenemos en el propio v. 1, ya que el objeto directo del verbo ‘conocer’, cuyo sujeto es Adán, es la propia Eva. En el v. 2, al referirse al ‘hermano’, es decir a ‘Abel’, también se usa la partícula **אִתּוֹ**.

La partícula **אִתּוֹ** en múltiples ocasiones resulta problemática<sup>19</sup>. Los dos significados fundamentales son: preposición ‘con’ (**אִתּוֹ** o **אִתּוֹ**), o bien, la marca de acusativo (**אִתּוֹ** o **אִתּוֹ**)<sup>20</sup>. La ventaja de la presencia de la partícula con *maqgef* es que se puede distinguir entre los dos usos posibles (una usa *sere* y otra *segol*). En ese sentido, en Gn 4,1, la partícula parece designar un complemento directo. Pero no puede ser un complemento directo ordinario, pues ya está en la frase el término **אִתּוֹ**.

Se sabe que en el hebreo bíblico tardío el uso de **עִמּוֹ** se impuso<sup>21</sup>. Si bien, con anterioridad, tanto **אִתּוֹ** como **עִמּוֹ** eran sinónimos en el sentido de preposición ‘con’, por influjo del arameo, permaneció **עִמּוֹ** hasta el día de hoy, como muestra el hebreo moderno. Por lo tanto, en múltiples ocasiones **אִתּוֹ** e **עִמּוֹ** son intercambiables.

Muchos modernos comentaristas entienden la partícula **אִתּוֹ** en el sentido de ‘con la ayuda de’<sup>22</sup>. Von Rad piensa que la diferencia entre las dos partículas (**אִתּוֹ** e **עִמּוֹ**) está en que **עִמּוֹ** puede tener el sentido de «con la ayuda de» y **אִתּוֹ** no<sup>23</sup>. Dillmann<sup>24</sup> sostiene que sí puede tener este sentido, pero nunca aplicado a Dios como agente de esa ayuda. El tema no parece estar zanjado.

Una traducción entendiendo la partícula **אִתּוֹ** como preposición ‘con’ sería: «he adquirido un hombre ‘junto al’/‘con el’ Señor» o «he ganado un hombre con el Señor». Algunos sugieren: «he adquirido un hombre *con la ayuda del* Señor».

En múltiples ocasiones no es fácil distinguir el uso de **אִתּוֹ** como indicador de complemento directo o como preposición ‘con’. En el caso de Gn 4,1, al usar *maqgef* con *segol*, se debe suponer el uso como marca de complemento directo, pero, por el sentido, debe ser un tipo peculiar de complemento directo. Algunos especialistas<sup>25</sup> hablan de acusativo de *movimiento*<sup>26</sup>, de *tiempo*<sup>27</sup> y de *limitación*<sup>28</sup> como usos posibles, aunque poco frecuentes. Esos acusativos «especiales» indican una determinación del complemento directo ya especi-

ficado en un sentido de dirección, de tiempo o de modo. La partícula indicaría una determinación o concreción del complemento (en nuestro caso אִישׁ, es decir, Caín). Se podría querer indicar que el *hombre* adquirido por Eva es adquirido ‘para’ o ‘hacia’ el Señor o ‘cuando’ el Señor (ha querido) o ‘del’ Señor (no uno cualquiera sino uno con una estrecha vinculación con Él). Todo hace pensar en una señal que indica la dependencia total del acontecimiento respecto de Dios.

Tanto lo adquirido, como el papel que Dios ha tenido en esa adquisición, se expresan de un modo atípico. No nos debe sorprender que esta laguna haya sido rellena por algunos intérpretes de modos muy distintos y singulares. Traducir el texto bíblico implica que nos planteemos en qué consiste la ayuda del Señor. Podría ser el reconocimiento de la providencia divina o de la misteriosa intervención de Dios en la concepción de una nueva criatura. Algunos autores argumentan que es válido este uso porque las principales traducciones lo corroboran. Si se acude a los Targumín<sup>29</sup> se encuentra que, en el Neophiti I, las palabras que dice Eva son: «הא יתיהב לי בר מן קדם יי», «He aquí que se me ha dado un hijo de delante de Dios»<sup>30</sup>, es decir, que viene del Señor y gracias a su poder. Nótese que aquí queda recogido que lo recibido por Eva es un hijo (בֵּר). En esta versión aramea, la traducción no ofrece dudas. El Targum Onqelos<sup>31</sup> dice: «קניתי גברא מן קדם יי», que traducido es: «he adquirido un hombre de delante del Señor»<sup>32</sup>. La traducción griega de los LXX<sup>33</sup> recoge: «δὸν τοῦ Θεοῦ» y la Vulgata<sup>34</sup>: «per Deum». No parece que tengamos elementos suficientes de juicio para dilucidar si el texto tenía ya muy pronto las dificultades que hemos enunciado y, por tanto, las versiones lo corrigieron en la línea descrita o si el texto hebreo que tuvieron delante los traductores decía lo que ellos han traducido y se corrompió después.

Son múltiples las soluciones dadas a la dificultad que se plantea ante este versículo<sup>35</sup>. Algunas de esas soluciones plantean posibles errores de transmisión del texto masorético. El texto estaría corrupto, piensan algunos y, por tanto, debería ser corregido. En algunos estudios se propone cambiar el *segol* por un *holem* y se leería אִתִּי en vez de אִתִּי. De ese modo el versículo cambiaría a: «he adquirido un hombre *signo* del Señor». Narrativamente esta propuesta aporta la fuerza de enlazar temáticamente el v. 1 con el v. 15, donde Dios pone una marca a Caín. Otros autores proponen leer אִתִּי יְהוָה. De ese modo dividen la frase en dos partes. Eva diría entonces: «he *recuperado* a mi marido. El Señor está conmigo». Sin embargo, dudar del texto masorético no parece una buena opción si la solución aportada no está corroborada por otro testigo textual.

Las diversas soluciones propuestas por los expertos pueden ser más o menos convincentes, pero lo cierto es que las traducciones hechas a otras lenguas a partir del siglo III a.C., es decir, LXX (s. III a.C.), Targum (s. I d.C.), Vulgata (principios siglo V d.C.), etc., no reflejan esas opciones.

Lutero pensaba que «אִישׁ אֱלֹהִים יְהוָה» significaría *un hombre destinado o vinculado al Señor*<sup>36</sup>. En otros estudios se sigue la lógica de la gramática y ven en אֱלֹהִים la marca de acusativo. Así parece que fue la posición de Lutero en su última recensión<sup>37</sup>. Deberíamos traducir entonces: «he adquirido un hombre, el Señor». Pero esta solución resulta totalmente incomprensible. Otra posibilidad<sup>38</sup>, siguiendo esta línea de comprensión, sería entender que el complemento directo de ‘adquirir’ es el nombre divino, por llevar la marca de acusativo. De ese modo la traducción sería: «he adquirido al Señor como un hombre». Este modo de entender el texto hace pensar en un ambiente mitológico, donde el verdadero padre de Caín sería un dios –algo parecido a la historia de Rómulo y Remo–. No queda claro, sin embargo, cómo entender la palabra אִישׁ. Algunas interpretaciones rabínicas<sup>39</sup> siguen esta línea, pero para salvar la situación, ponen como padre de Caín a un demonio (Shamael). De ese modo también explican la maldad de Caín, que le llevará al fratricidio.

Una aportación interesante<sup>40</sup>, y que puede resultar útil, es traducir אֱלֹהִים por ‘de’. Lo adquirido por Eva proviene ‘de’ Señor<sup>41</sup>. Hamilton señala que este uso de la partícula אֱלֹהִים no es el habitual, pero invita a tomar en consideración dos observaciones. Por un lado está Gn 49,25<sup>42</sup> donde aparecen usadas en un perfecto paralelismo la palabra אֱלֹהִים, que significa ‘de, desde’, y אֱלֹהִים. Otro argumento aducido es el uso de esta partícula, con el sentido indicado, en la literatura acadia y ugarítica<sup>43</sup>. Esta solución está en sintonía con la enunciada más arriba acerca del uso de la partícula como marca de acusativo de limitación. ¿Podríamos estar ante un hebreo arcaico que muestra un estado anterior al que nosotros conocemos? Todo esto es hipotético, pero esta explicación da luz al texto. Parece razonable –desde un planteamiento religioso judío e incluso cristiano– considerar que todo nacimiento, toda vida humana es un don de Dios y, por tanto, tiene un valor infinito.

Poco más se puede decir de este versículo, salvo que cualquier conclusión definitiva parece imposible. Lo más lógico es pensar que lo que el texto indica es la seguridad de Eva en que el nacimiento de su hijo es un don de Dios. El modo en el que lo expresa es difícil, pero podría deberse a nuestro pobre conocimiento del hebreo del momento en que se compuso el pasaje.

«La explicación del nombre de Gn 4,1b es difícilmente comprensible, realmente oscura: «He adquirido/creado/recibido (*qaniti*) un hombre con (¿la ayuda de ?) (...) [Dios]». Cualquier traducción es hipotética»<sup>44</sup>.

Pasamos ahora a Gn 4,2. Aquí tenemos el nacimiento de Abel y la distinción de ocupaciones entre los dos hermanos: uno es pastor y el otro es agricultor. Si en el v. 1 se presenta a Caín y parece recogerse en el texto una explicación de su nombre (קַיִן/קָיִן), ahora se hace la presentación de Abel, aunque su importancia en el pasaje es muy secundaria. No se explica su nombre en el texto, pero sí se puede deducir de otros pasajes. Abel significa *suspiro*, *viento*, *vacío*, *nada*, *soplo*, *vaciedad*, *vanidad*, *ilusión*, *fatuidad*, *ídolo*, etc.<sup>45</sup>. Parece cuadrarle bien este nombre porque su vida es una vida baldía, poco exitosa, breve. Existen algunas referencias bíblicas interesantes donde se utiliza este vocablo (Sal 39,6; 144,4; Jb 7,16). Westermann ofrece un paralelismo posible y de cierto interés entre Gn 2-3 y Gn 4,1-16. Este estudioso observa que, en la primera sección, se muestra al hombre creado por Dios mediante el *polvo*. Esto manifiesta la humilde condición del hombre, su debilidad y dependencia de su creador. En Gn 4, Abel es un *aliento*, su vida es un *soplo*. Parece destacarse aquí la contingencia del existir humano<sup>46</sup>.

El v. 2 es la bisagra que une la genealogía anterior y el relato de los dos hermanos. Westermann intuye un posible estadio previo del texto en el que existiría una continuidad entre los vv. Gn 3,20; 4,1-2; 4,17<sup>47</sup>. Lo que hay en medio serían añadidos de corte narrativo en el hilo conductor de un texto que trata de genealogías y que pretenden fundamentar el origen de los patriarcas. El argumento parece plausible, pero no concluye en una demostración totalmente convincente.

Abel es el hijo pequeño. No sabemos si es el más débil. Tampoco sabemos la diferencia de edad entre ambos. Algunos rabinos<sup>48</sup>, apoyados en argumentos de tipo filológico, entendieron que Caín y Abel fueron gemelos –incluso que tuvieron varias hermanas en el mismo parto–. El argumento parece basarse en la repetición del uso de la marca de acusativo y en la ausencia de la expresión «y ella volvió a concebir y...». El texto dice que volvió a dar a luz, esta vez a Abel el '*hermano*'. Esta interpretación está totalmente desechada por los expertos.

Lo principal de Abel es ser 'su hermano', el hermano de Caín. Caín es el primer hombre nacido de mujer, pero por el nacimiento de Abel, se convierte en hermano, además de hijo. Se inaugura así la fraternidad. El término 'her-

mano' aparece 7 veces en la perícopa, y precisamente en su posición central, se sitúa la dramática pregunta de Dios a Caín: «¿Dónde está Abel, tu hermano?».

A partir de la segunda mitad del v. 2 empieza el relato de la historia que estudiamos. El texto indica las ocupaciones de los dos hermanos. Se trata de un lenguaje simbólico, pues en la primera generación de humanos no parece posible que ya existiese la agricultura y la ganadería. En algunos estudios de este pasaje se muestra esta diversidad de oficios, presentándola como un conflicto de culturas, una sedentaria y otra nómada. Estos autores se sitúan en una interpretación *colectiva* del texto<sup>49</sup>. Es posible que el hagiógrafo utilizara una tradición anterior, con este sentido primero, transformándolo según su intención teológica, pero no podemos asegurar nada al respecto.

## 2.2. Inicio de la historia: la oblación (Gn 4,3-4a)

Gn 4,3:

וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרֵי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַיהוָה:

Gn 4,4a:

וְהַבֵּל הֵבִיא גַם־הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוּ וּמִחֶלְבֵהֶן

Gn 4,3: «Pasó algún tiempo, y Caín hizo al Señor una oblación de los frutos del suelo».

Gn 4,4a: «También Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño y de la grasa de los mismos».

Una lectura atenta del texto nos indica que el origen del conflicto entre los hermanos está en la aceptación o no aceptación del sacrificio ofrecido a Dios.

Pasado un tiempo<sup>50</sup> –el texto no dice cuánto– Caín trae de los frutos de la tierra (אֲדָמָה), una ofrenda (מִנְחָה) al Señor. Caín es agricultor como su padre y ofrece al Señor algo del fruto de su trabajo. No se dice nada de la calidad de la ofrenda, se enuncia sin más el hecho. Abel ofrece de lo que le es propio por ser pastor, pero el texto explicita que ofreció de los primogénitos del rebaño y de la ‘grasa de los mismos’. La especificación parece indicar que la ofrenda de Abel es mejor, pero no debemos concluir que la de Caín fuese mala o imperfecta en sentido estricto.

El texto hebreo muestra que Abel sigue el ejemplo de Caín. Además del orden en el que aparecen ambos hermanos<sup>51</sup>, la expresión גַּם־הוּא (también él) parece mostrar este movimiento secundario. Al mismo tiempo el texto mani-

fiesta simultaneidad, pues el verbo en imperfecto consecutivo es seguido de un perfecto que rompe la cadena de la narración.

El texto cuenta que los dos hermanos traen al Señor ofrendas, pero no especifica el modo de realizar el acto de culto. Podemos pensar en un sacrificio que consiste en quemar las ofrendas. La ambigüedad del texto posibilita una multiplicidad de lecturas. Se ve con claridad que al autor de la perícopa no le interesan esos detalles, le interesa más lo que vendrá a continuación. Parece claro que los términos usados en la narración no se pueden circunscribir a un entorno cúllico, pues tanto el término מנחה (ofrenda) como el verbo ביא en *hiphil* (traer, llevar) son de uso común en otros múltiples ámbitos. De hecho el término מנחה vendría, casi con total seguridad, de la raíz נחה (llevar), por lo que este vocablo podría provenir de un uso corriente<sup>52</sup>.

Las ofrendas de los dos hermanos parecen realizarse en un lugar indefinido. Sí parece que están conectadas esas ofrendas con la obtención de los frutos del trabajo. Se puede afirmar que el objeto de la ofrenda es el reconocimiento del poder divino, la acción de gracias por los beneficios recibidos y la súplica de protección para el futuro. Otro elemento de la ofrenda es la conexión entre la ‘materialidad’ del acto de culto y las disposiciones interiores del oferente. Aquí podría residir la clave de la diferencia entre las dos ofrendas.

El nudo de la historia parece situarse en que Dios acepta de modo distinto las dos ofrendas. Esta distinción producirá un efecto en Caín que desembocará en el asesinato de su hermano.

### 2.3. *Diversa acogida divina (Gn 4,4b-5a)*

Gn 4,4b:

וַיִּשַׁע יְהוָה אֶל-הֶבֶל וְאֶל-מִנְחָתוֹ:

Gn 4,5a:

וְאֶל-קַיִן וְאֶל-מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה

Gn 4,4b: «El Señor miró propicio a Abel y su oblación,»

Gn 4,5a: «mas no miró propicio a Caín y su oblación,»

Llegamos en esta sección a un punto importante de la narración. El texto dice que Dios se fijó en Abel y en su sacrificio y que no se fijó en Caín y en su sacrificio. Sintácticamente, la frase presenta un quiasmo muy marcado, que le

da una fuerte unidad. El verbo de la frase es *שעה*, que significa *mirar, fijarse, fijar la mirada, buscar, hacer caso*<sup>53</sup>. Este verbo incluye una actitud subjetiva y no indica tan sólo el mero hecho de mirar. Otro verbo muy común usado para significar mirar es *ראה*. Este verbo se usa en los primeros pasajes de Génesis para indicar que las distintas realidades que Dios iba creando eran buenas (*y vio Dios que era bueno...*). Esta frase se repite 7 veces, una en cada uno de los ‘días’ de la creación. El verbo *שעה* indica una mirada de benevolencia o predilección<sup>54</sup>. En todo el Antiguo Testamento aparece 15 veces teniendo a Dios como sujeto.

En este momento de la narración nos encontramos con una de las preguntas que más han hecho pensar en la historia de la exégesis<sup>55</sup>. ¿Por qué fue aceptado Abel y rechazado Caín? Otra pregunta que se podría formular al texto es: ¿Cómo supo Caín que había sido rechazado?

Algunos autores han sugerido que la diferencia en la aceptación divina tiene su origen en la distinta calidad de la ofrenda. De hecho, el texto explicita que Abel ofrece de los primogénitos de su ganado y de las partes grasas. Así piensan Ibn Ezra y Filón de Alejandría<sup>56</sup>. Von Rad piensa que Dios prefiere el sacrificio cruento, aunque el autor de la narración quiere dejar en manos de Dios la decisión de aceptar o no la ofrenda, es decir, el texto no explica realmente el porqué del rechazo y de la aceptación<sup>57</sup>. Unos argumentan que la ofrenda de Abel podría ser superior por implicar un derramamiento de sangre o porque Dios prefiere las ofrendas que surgen de modo espontáneo en vez de las cultivadas por el hombre<sup>58</sup>. Otros piensan que las disposiciones interiores de Caín estarían llenas de maldad y eso explicaría el rechazo divino, pero el texto tampoco dice esto<sup>59</sup>. Otra posibilidad es aceptar el rechazo de la agricultura por parte de Dios<sup>60</sup> o de la negligencia de Caín en el modo de realizar el acto de culto. Todas estas opciones intentan justificar la actitud de Dios, buscando una razón a su decisión.

Para Gunkel es clara la conexión que podría haber entre la aceptación divina y el *olor* del sacrificio<sup>61</sup>. El modo plástico que tendría el escritor de la narración de indicar al lector la mayor perfección de la acción de culto de Abel estaría en la preferencia divina por el olor de la grasa quemada. Esta referencia para nosotros es extraña, pero no para un judío del siglo IV a.C.

Si nos intentamos situar en la mente del escritor del pasaje y usamos las categorías culturales y religiosas que poseía –y nos movemos de nuevo en un terreno hipotético– es cierto que el olor de la grasa quemada tendría un valor superior al producido por la combustión de productos vegetales. En ese sentido, el hecho de que se recoja en la narración que Abel ofreció de las partes

grasas aporta un dato claro de que ofreció a Dios algo de mayor valor y que por eso es preferido. Sin embargo, esta comprensión no parece del todo adecuada a la narración, pues carece de toda referencia al ambiente cáltico<sup>62</sup>. De hecho, no nos situamos en un texto de la corriente sacerdotal, sino en uno de tendencia *yahvista*.

En la historia de Caín y Abel cada personaje tiene una profesión y ofrece un sacrificio a Dios en función de ese trabajo. Sin embargo, el texto es ambiguo y no se puede tomar una decisión definitiva. Al mismo tiempo la referencia a los *primogénitos* y a la *grasa* no puede pasar desapercibida.

Otros autores, como Westermann, piensan que no hay ningún motivo especial para la preferencia por Abel, es decir, que la preferencia divina obedece a una decisión libre y misteriosa de Dios<sup>63</sup>. Para los que sostienen esta última opción, la *maldad* de Caín vendría como resultado de conocer la predilección divina hacia Abel. Sería el resultado de una envidia que degenera en ira y violencia al no poder encontrar el porqué de la preferencia por Abel.

Westermann y Deurloo apuntan hacia una comprensión antropológica del pasaje. Piensan que el autor quiere manifestar, en su peculiar estilo mitológico, que el hombre, desde el origen, forma una fraternidad más allá de las diferencias culturales –todos provenimos de Dios y de una primera pareja–, todos tenemos los mismos derechos y debemos respetar las mismas leyes, pero en el acontecer histórico, unos triunfan y otros fracasan, unos parecen ser bendecidos por Dios y otros maldecidos u olvidados. Este modo de comprender el texto rechaza toda explicación que justifique la preferencia divina por Abel. Un estudio así, caracteriza la actuación divina con una cierta arbitrariedad. La aceptación y el rechazo no obedecen, por tanto, a ninguna causa, sino que está en el misterio de la voluntad divina. Ante esa voluntad, que el hombre no puede ni debe intentar comprender, sólo cabría la aceptación o el rechazo. Caín elige el rechazo y comienza una espiral que le separa de Dios, de su hermano –hasta el crimen– y de la tierra<sup>64</sup>.

Teniendo en cuenta el motivo recurrente constituido por la *tierra* en todo Gn 1–11, otra posibilidad se ha propuesto<sup>65</sup> para comprender la diferente reacción divina ante los dones de los hermanos –teniendo en cuenta la relación del pasaje en estudio con la historia de Adán y Eva–. Después del pecado de la primera pareja Dios *maldijo la tierra por causa del hombre*. Caín es agricultor y podría deducirse que, desde ese momento, los frutos de la tierra, no podrían agradar a Dios y por eso Caín es rechazado. Ante ese rechazo, Caín reaccionaría de un modo desmedido, llegando al asesinato y al castigo divino. Esta

situación parece restablecerse después del diluvio cuando Noé ofrece un sacrificio agradable a Dios (Gn 8,21). En ese momento Dios promete no volver a maldecir la tierra por causa del hombre.

Alonso Schökel<sup>66</sup> sugiere mitigar la aparente radicalidad de una lectura literal del texto. La frase dice ‘*se fijó*’ y ‘*no se fijó*’, lo cual no indica un rechazo total de Caín, sino más bien una preferencia. De ese modo, se podría traducir como un comparativo, buscando el parecido con otros textos del Antiguo Testamento. Así, el texto querría decir que Dios se fijó *más* en Abel *que* en Caín. Además, una prueba de que Dios no rechaza a Caín es que le dirige unas palabras llenas de atención (Gn 4,6s.).

En la misma línea se dan las respuestas a cómo conoció Caín la preferencia por Abel o el rechazo de su propia ofrenda. Westermann<sup>67</sup> recoge el pensamiento de algunos conocidos exegetas que sostienen que pudo existir una señal visible como resultado del sacrificio, es decir, las características del humo o cualquier cosa del estilo<sup>68</sup>. San Jerónimo recoge la versión de Teodoción: «*Et inflammavit Dominus super Abel, et super sacrificium ejus: super Cain vero, et super sacrificium ejus non inflammavit*»<sup>69</sup>.

La cuestión permanece abierta y quizás lo más razonable es aceptar la posibilidad de la validez de todas las opciones, es decir, la ambigüedad anima a la producción de sentidos, siempre que no se viole el texto en su sentido primero. Lo dicho hasta ahora se puede resumir como sigue. Unos ven en el texto señales de que Caín era malvado ya antes de cometer el crimen, por lo que ofrenda y oferente habrían sido inapropiados para la aceptación divina, y eso explica el rechazo tanto de las disposiciones interiores de Caín, como del acto de culto. Otros ven en la predilección gratuita e inexplicable por Abel, y en los celos de Caín, la razón de la actitud posterior de éste. También cabría la posibilidad de la preferencia divina basada en una posible debilidad de Abel o en la preferencia divina hacia un modo concreto de ofrenda<sup>70</sup>. Aunque pueda parecer reiterativo, lo cierto es que el texto deja abiertas todas las posibilidades.

Wénin sugiere que la aparente *injusticia* divina es una clave que el hagiógrafo usa para identificar al lector con Caín. Caín es el protagonista inconfundible del pasaje y lo que le sucede interpela al lector y mantiene la intriga y la tensión de la lectura de la historia. Se puede decir también que mantiene vivo el pasaje a pesar del paso del tiempo, pues sigue interpelando a todo ser humano.

«En realidad, todo pasa como si, a través de Caín, el narrador trajese al lector a su propia historia, en particular cuando uno se considera privilegiado sin razón

y otro se siente mal, pues se considera víctima de una injusticia. De esta forma la historia de Caín es la del lector. A partir de aquí, la narración no se interesa más de Abel. El centro total de atención es Caín, después de haber situado al lector en identificación con él. Está será la manera de invitar a reflexionar sobre la manera de vivir las frustraciones, con el sufrimiento y la envidia que se derivan, o aún más, a considerar el reto profundo de una situación que no se puede entender»<sup>71</sup>.

#### 2.4. Reacción de Caín y diálogo previo al fratricidio (Gn 4,5b-7)

Gn 4,5b-6:

וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו:  
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-קַיִן לָמָּה חָרָה לָךְ וְלָמָּה נָפְלוּ פָּנֶיךָ:

Gn 4,5b: «por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro».

Gn 4,6: «El Señor dijo a Caín: «¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostro?».

Gn 4,7:

הֲלוֹא אִם-תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ  
וְאֵלֶיךָ תִּשְׁוֹקְתּוּ וְאַתָּה תִּמְשַׁל-בּוֹ:

Gn 4,7: «¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar».

Caín reacciona con tristeza, su rostro decae. Dios interviene preguntándole la causa de su tristeza. Comienza un diálogo que tiene un fuerte interés y que encierra cierta dosis de misterio. En él late un contenido doctrinal y moral de gran importancia. La advertencia divina del v. 7 realza la narración, en la que, acto seguido, se refiere lacónicamente el hecho dramático del fratricidio (v. 8). A partir de esta sección el protagonismo de Caín es absoluto. Abel no dirá ni hará nada significativo, simplemente es la víctima inocente.

El texto señala ahora la relación que existe entre la separación de Caín respecto de Dios y de su hermano Abel con un cierto desequilibrio interno. Ese desequilibrio es percibido por Dios e interviene en la narración. El texto

muestra palabras directas de Dios a Caín. «Podemos considerar ésta como la primera instrucción que Dios ofrece al hombre en la Biblia»<sup>72</sup>. Westermann<sup>73</sup> afirma que las palabras de los vv. 6 y 7 son tan peculiares en el conjunto de la narración que podrían ser un añadido posterior y externo al relato.

El verbo *הרה* cuando el sujeto es un hombre significa *airarse, encolerizarse, enfurecerse, irritarse, 'montar en cólera', enfadarse, molestar, etc.*<sup>74</sup>. La mención a un decaimiento del rostro indicaría una mezcla de sentimientos encontrados de enfado, envidia, sentimiento de víctima de una injusticia, etc. Autores como Gruber o Hamilton afirman que la expresión de Gn 4,5b parece indicar más bien depresión que ira y para ello se ponen varios ejemplos de este uso en la Sagrada Escritura (cfr. Gn 31,36; 34,7; Nm 16,15)<sup>75</sup>. Es lógico pensar que un estado de decaimiento bien puede desembocar en uno de ira y violencia, especialmente contra el que es causa de ese estado<sup>76</sup>.

Llegamos ahora a un punto extraordinariamente difícil de la perícopa. Ya en los inicios del siglo XX Skinner y Procksch reconocían que el v. 7 es el versículo más difícil de todo el Génesis<sup>77</sup>. En algunos lugares la narración es muy escueta y esto favorece múltiples interpretaciones. Aquí nos encontramos con unas palabras hebreas que son oscuras y de difícil comprensión. Dios advierte a Caín sobre su actitud y lo hace con unas palabras cuya traducción sólo puede ser apuntada de modo hipotético<sup>78</sup>. Los expertos han sugerido múltiples explicaciones, pero siempre insatisfactorias. Parecería que el redactor quiere oscurecer el texto por algún motivo que se nos escapa. Bien pudiera acontecer que los conocimientos actuales de hebreo siguieran siendo insuficientes. En el versículo existen palabras con una forma peculiar y la sintaxis no se muestra clara, por lo que surgen múltiples dudas.

El versículo comienza con una clara interrogación condicional, prosigue con una oración condicional, que muestra la realidad de lo que está sucediendo en el interior de Caín y es anuncio de lo que va a ocurrir a continuación. Por último el versículo termina con dos afirmaciones rotundas<sup>79</sup>.

Una primera aproximación a la estructura sintáctica de la frase podría ser: «¿Acaso si hicieses el bien no 'ocurriría' A? Pero si no haces el bien 'ocurrirá' B». El primer problema lo ofrece la palabra *הִנֵּה*. Este término parece el infinitivo constructo del verbo *הִנֵּה*, que significa *levantar, poner, cargar, llevar, traer, transportar, recoger, retirar, tomar, sacar, etc.*<sup>80</sup>. Por el propio sentido del texto se debería entender esta palabra como referida al 'rostro' de Caín que, pocas palabras antes, se dice que ha decaído (cfr. Gn 4,5b). Pero también se podría referir a la acción cultual de ofrecer. Como falta el complemento de este ver-

bo, el sentido no queda unívocamente definido. En la misma línea debemos entender la ambigüedad del término אַתָּה־יֵשֶׁב. El verbo ‘*hacer el bien*’ se podría referir a la actitud y a las obras de Caín, o más restrictivamente, a su actuación respecto a su sacrificio.

Algunos interpretan el término פָּחַד, traduciéndolo por perdón<sup>81</sup>. Esta lectura entiende que Caín es ya pecador y culpable. En ese sentido se entendería la advertencia divina como un recurso del narrador, para dar intensidad a la historia, pero considerando este versículo y el anterior como un añadido al transcurso natural de los hechos. En la misma línea está San Jerónimo. Este Padre entiende el término נָחַם diciendo que Caín, obrando el bien, podría alcanzar el perdón de todos sus delitos<sup>82</sup>. En la Vulgata, San Jerónimo traduce del hebreo este difícil versículo del siguiente modo: «*Nonne si bene egeris, recipies: si autem male, statim in foribus peccatum aderit? Sed sub te erit appetibus eius, et tu dominaberis illius*»<sup>83</sup>. La palabra ‘*recipies*’ es futuro singular del verbo *recipio*, que significa ‘*recibir; aceptar; acoger*’. Se trata de un verbo transitivo, pero en el texto no aparece complemento alguno. Se podría entender que lo que Dios dice a Caín es que, si hiciera el bien, ‘*habría acogida*’, es decir, él mismo sería acogido y aceptado por Dios<sup>84</sup>. En ese sentido podríamos entender que Dios sigue dando oportunidades a Caín y que aún no estaría todo perdido. Otro modo de comprender el texto sería que, si Caín obrara el bien, él mismo sería capaz de aceptar la predilección de Dios por Abel. En la actual versión latina corregida (Neovulgata), el texto dice: «*Nonne si bene egeris, vultum attolles?*»<sup>85</sup>. La Neovulgata corrige el texto de acuerdo con la posición descrita más arriba, ya que añade lo que parece faltar en la frase, es decir, el complemento al verbo elevar (*vultum*, rostro).

Hay un pasaje en el libro del Génesis que no ofrece duda alguna acerca de la validez de entender el verbo נָשָׂא como ‘*perdonar*’. Nos referimos a Gn 18,26. En este pasaje Abraham dialoga con Dios y el Señor promete perdonar a Sodomá si encuentra en ella a cincuenta justos<sup>86</sup>. Ciertamente el verbo נָשָׂא –que primariamente significa ‘*alzar*’, ‘*levantar*’, ‘*llevar*’, etc.– presenta innumerables modismos en función del complemento que lo acompañe. Así, a lo largo del texto de la Sagrada Escritura, este verbo puede significar, en un sentido figurado: *perdonar; soportar; aguantar; tolerar; mantener; sublevarse; indultar; realizar un censo, ser aceptado, mostrar respeto, estimar; jurar; enaltecer; envanecerse, tomar; llevar o transportar; ganar; obtener; pronunciar; producir; llevar fruto, cargar con una culpa, casarse, etc.*<sup>87</sup>.

Si acudimos a la versión griega de los LXX, el resultado es poco alentador. En efecto, esta versión griega parece indicar que el pecado de Caín

empieza por un acto de culto imperfecto. El texto de los LXX dice: «οὐκ, ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλης, ἤμαρτες; ἡσύχασον· πρὸς σὲ ἡ ἀποστροφή αὐτοῦ, καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ»<sup>88</sup>, es decir: «*Si ofreciste rectamente, pero no rectamente dividiste, ¿no has pecado? Quietos; hacia ti su vuelta y tú lo dominarás*»<sup>89</sup>. Los verbos usados en la primera parte significan directamente *ofrecer, presentar o sacrificar* (προσφέρω) y *dividir, repartir* (διαίρω). Caín parece haber realizado el acto de culto cumpliendo con las normas establecidas, pero no ha repartido, es decir, no se ha desprendido de la ofrenda. No sabemos si se refiere a una porción destinada a su hermano o Dios. Lo cierto es que el texto continúa con una enigmática referencia a eso que no ha repartido: «*hacia ti su vuelta y tú lo dominarás*». El texto de los LXX, por lo tanto, se acerca más que el hebreo a un ambiente cultural. Sin embargo, el orden de la frase y su sentido difieren en gran medida del texto hebreo. Parece que en esta traducción se aclara un aspecto y se oscurece otro, pues no sabemos a quién o a qué se refiere en la parte final del versículo. El término ἀποστροφή no se entiende bien. Caben dos posibilidades. Por una parte, podría hacer referencia a Abel, pues usa el pronombre αὐτοῦ y podría indicar que, tras un rechazo Caín a Abel, existirá una nueva oportunidad para Caín de aceptar sus deberes de fraternidad. Sin embargo, por el contexto, no se entiende bien. Además, ¿qué significa que lo *dominará*? Quizás el texto recoja las palabras de Dios a Caín en el sentido de animarle a rectificar su actitud inicial, a comportarse dignamente –no estaría aún nada perdido– seguiría siendo el primogénito, con los derechos propios de su situación. Otra posibilidad para entender la frase, teniendo en cuenta el contexto, es que ἀποστροφή se refiera a lo retenido por Caín, es decir, eso que no ha *repartido*. Parece que Dios rechaza su acto de culto y le devuelve lo que ha ofrecido sin verdadero desprendimiento. Por ello, Dios le devuelve el dominio sobre aquello de lo que no se había desprendido verdaderamente.

Todo hace indicar que esta traducción al griego intenta entender un texto de por sí oscuro y que introduce ya una interpretación de corte cúllico. Llama la atención, sin embargo, que la versión griega resuelva el problema de comprensión del término נָחַם en una línea distinta a la indicada más arriba e introduzca nuevas dudas allí donde el texto masorético no ofrece especial dificultad. Es llamativo que LXX entienda נָחַם como verbo y no como sustantivo, por lo que no está definitivamente claro qué es lo que se vuelve contra Caín, ni qué deberá ser dominado, aunque todo parece indicar que se trata de la propia ofrenda rechazada por Dios por no ser perfecta.

En la recensión de Teodoción se recoge la idea de que si Caín hiciese el bien, podría ser aceptado o llevar o soportar el sufrimiento del rechazo<sup>90</sup>. Algún otro autor moderno ha sugerido que lo que el texto dice es que obrando el bien, Caín podría ser considerado superior a Abel –en ese sentido debería entenderse el verbo ‘elear’–.

En la versión siríaca, en lugar de  $\text{ܫܫܐ}$ , aparece el término  $\text{ܟܘܒܘܘܠܐ}$ <sup>91</sup>. Esta palabra se traduce por «yo recibo». Quizás deba entenderse en el sentido de aceptación, acogida o perdón. Este es el verbo que usa el Targum Neophiti I para traducir al arameo el v. 4b y 5a, al indicar que Dios «se fijó–no se fijó», es decir, en lugar de la raíz  $\text{שׁע}$ .

Otra dificultad aparece en el v. 7 al descubrir la diferencia de género entre el femenino  $\text{ܫܫܐ}$  (pecado) y el participio masculino  $\text{ܪܒܝܢ}$ , del verbo  $\text{ܪܒܝܢ}$ , que significa *tumbarse, echarse, acostarse, tenderse, acurrucarse, agazaparse*<sup>92</sup>. Autores tan señalados como Duhm, Closen, Speiser o Cassuto han visto en esta expresión una huella antigua de influjo asirio, pues este pueblo contaba en su acerbo cultural-religioso con el demonio *rabitsú*, cuyo nombre presenta la misma raíz semita<sup>93</sup>. Sin embargo, en hebreo, es frecuente que se den alteraciones en la concordancia de géneros. Aunque parece que existen reglas que se cumplen en muchas ocasiones, se presentan en el texto bíblico múltiples excepciones<sup>94</sup>. Parece más lógico suponer que estamos ante una de esas excepciones que considerar el texto como una unidad corrompida en la que se debería leer mejor la expresión  $\text{ܪܒܝܢ}$   $\text{ܠܦܬܗ}$  (queriendo significar que el demonio  $\text{ܪܒܝܢ}$  está a la puerta).

Por otro lado, se ha barajado la posibilidad<sup>95</sup> de que el versículo haya sufrido un error de copista, es decir, la  $\text{ܗ}$  inicial de  $\text{ܪܒܝܢ}$  se habría perdido. La expresión original, en ese caso, sería:  $\text{ܫܫܐ}$   $\text{ܬܪܒܝܢ}$ . De ese modo el texto indicaría un giro en las palabras de Dios. No diría «a la puerta el pecado yace», sino «a la puerta está el pecado, tú yaces». Esta solución no parece aclarar mucho.

Sí parece claro que el autor, usando un lenguaje mítico, quiere resaltar que:

«ni el pecado es un ser autónomo, distinto de la persona, ni tiene figura de animal agazapado, ni está tumbado a la puerta. Todo sucede en el interior del hombre: la imagen es una proyección de fuerzas internas en imágenes poéticas. Es un modo de distinguir analizando y así iluminar lo oscuro y explicar lo complejo. Según tal función, el pecado al acecho equivale a la serpiente del capítulo precedente. También para la serpiente ofrece Ben Sira una lectura racional, reduciendo la imagen a simple comparación: «Huye del pecado como de la culebra: si te acercas, te morderá» (Si 21,2)»<sup>96</sup>.

Von Rad rechaza esta opinión, pues duda que, en un relato tan antiguo, se dé un pensamiento tan espiritual<sup>97</sup>.

Otras *mejoras* que se han propuesto para esclarecer el texto consisten en suponer una vocalización diversa a la que tenemos en el texto masorético. Dahood<sup>98</sup> ha indicado la posibilidad de entender  $\text{תָּשׁוּבָה}$  en lugar de  $\text{תָּשׁוּבָה}$ , como asimilación de  $\text{תָּשׁוּבָה}$  (perfecto *qal* del verbo  $\text{שׁוּב}$ , que significa *reposar*, ‘*estar tranquilo*’<sup>99</sup>). Siguiendo esta indicación, deberíamos traducir: «*Mira, si tu te has comportado bien, estarás tranquilo. Pero si no, el pecado está escondido a tu puerta*». Esta opción descarta por completo la posibilidad de que en el versículo tengamos alguna interrogación.

Otra posibilidad aportada por Hummelauer<sup>100</sup> es considerar que  $\text{רַב־רַב־רַב־רַב}$  sea un imperativo y no un participio, como nos ha llegado a través de los masoretas. En ese caso el término indicaría una advertencia que se dirige a Caín. Deberíamos traducir: «*¡silencio, calla, escóndete!*». Esta idea parece concordar con la traducción griega de los LXX.

Algunos investigadores como Eisler o Theiss<sup>101</sup> han considerado inaceptable la expresión  $\text{לִפְתוֹחַ}$ . Por esa razón, algunos entienden que el término debería ser  $\text{לְנִתְחַלֵּף}$ , expresión muy próxima a la traducción de los LXX<sup>102</sup>, es decir, se haría referencia directa a la acción de ofrecer. El verbo  $\text{נָחַ$  significa *dividir*<sup>103</sup> y se utilizaría aquí en sentido cúllico.

Ramaroson<sup>104</sup> ha propuesto cambiar el orden de las palabras, para dar mayor comprensión al versículo. En concreto se ha propuesto situar  $\text{תָּשׁוּבָה}$  a continuación de  $\text{תָּשׁוּבָה}$ . De ese modo deberíamos traducir «*hay perdón para el pecado*». Al hacer este cambio, la palabra  $\text{רַב־רַב־רַב־רַב}$  debe entenderse como el sujeto de la siguiente oración. Estaríamos confluyendo con la teoría antes expuesta que considera esta palabra como el nombre de un demonio o del demonio en general, es decir, el pecado personificado. También estaríamos entendiendo la apódosis de la primera frase condicional en el sentido de oferta de perdón, como hemos indicado que hacen algunas versiones antiguas. La falta de testigos textuales de esta posibilidad parece restar peso a la propuesta.

La literatura especializada sobre Gn 4,7 es enorme y su abundancia muestra la dificultad que tiene este versículo. Lo más sencillo y razonable parece que es comprender que el complemento al infinitivo de  $\text{נָשָׂא}$  sea  $\text{פְּנֵי־רֹאשׁוֹ}$  (*tu rostro*). Así lo entienden muchos expertos<sup>105</sup>. Comprender así el versículo resalta la fuerza de las dos preguntas que Dios hace a Caín en el v. 6b. Existe un claro paralelismo entre la ira de Caín y su rostro caído. Ese paralelismo sigue latente a lo largo del texto y es una de sus claves de comprensión. De

hecho, estas preguntas de Dios a Caín, nos muestran que no ha sido rechazado de antemano ni se le considera pecador o malvado. Además, se puede aducir una regla gramatical para comprender el motivo de la elisión del vocablo פָּנִיךָ. La razón es la siguiente:

«La adición de פָּנִיךָ está justificada, primero, por el contexto, y, en segundo lugar, por la regla gramatical que dice que cuando dos verbos tienen el mismo objeto, éste puede ser expresado sólo una vez»<sup>106</sup>.

Otro argumento que favorece esta comprensión es que la expresión «*levantar la cabeza*», «*levantar la vista*» es, ante todo, una forma de expresar que alguien tiene la *conciencia tranquila*, es decir, libre de culpa<sup>107</sup>.

Otro motivo que se puede aducir es considerar que los verbos נָשָׂא y נָפַל están muy frecuentemente acompañados por el sustantivo פָּנִיךָ, por lo que puede pensarse en una lógica elisión. Otro punto que aborda Castellino es la dificultad que se podría achacar al pasaje sobre la rara figura del pecado acechando a la puerta. Se podría pensar que esta imagen no es algo usual en el lenguaje bíblico. Si bien la expresión que muestra al pecado como una fiera agazapada para devorar a la presa no es muy común, tampoco debe eso llevar a pensar que es algo único en la Sagrada Escritura. Un ejemplo que señala Castellino es Jb 31,9<sup>108</sup>. Además el término ‘*pecado*’ debería entenderse aquí como ‘*fomes*’, es decir, como la inclinación desordenada, más que como el acto concreto desordenado, que aún no se ha cumplido.

Algunos especialistas proponen un cambio en las consonantes y en la vocalización del versículo. Por ejemplo, Driver –siguiendo a Gunkel– propone sustituir פָּנִיךָ por la palabra נָשָׂא, es decir, sustituir el infinitivo constructo por la 2ª persona del imperfecto *qal*<sup>109</sup>. Quien sostiene este cambio, lógicamente pide también añadir a continuación el objeto directo correspondiente, es decir, פָּנִיךָ.

Se indicaba más arriba que los estudiosos han realizado varios intentos para desentrañar el sentido del v. 7. Algunos han intentado cambiar el orden de las palabras, otros han intentado un cambio en la vocalización, incluso en las consonantes. Todos los intentos son de tipo morfológico. Sin embargo, caben otras posibilidades de tipo sintáctico<sup>110</sup>. Se ha propuesto que en el v. 7 entendamos dos preguntas de Dios y no una, a pesar de existir solamente una partícula interrogativa. Si la segunda parte se entiende como una pregunta ya no tiene el carácter adversativo que se le otorgaba antes. En vez de entender: «¿Acaso no es cierto que si haces el bien...? Pero si no haces el bien...»,

deberíamos entender: «¿Acaso no es cierto que *si haces* el bien...? ¿Acaso no es cierto que *si no haces* el bien...». La separación entre las dos frases podría favorecer el mayor peso nominativo de פָּשָׁע, pudiendo tomar con más facilidad el significado de ‘perdón’ o ‘aceptación’.

El Señor advierte a Caín del peligro que corre. Debe obrar bien para tener el rostro elevado. Si no hace el bien, el mal, el pecado, le asediará e intentará dominarlo. Pero debe ser consciente de que posee todo lo necesario para vencer el mal que se le presenta delante, «*a quien tienes que dominar*». Se mezclan aquí libertad y responsabilidad, y se describen las consecuencias directas de los actos del hombre en su propio ser y existir. Y todo ello en apenas unas pocas palabras. He aquí una muestra del genio hebreo y de su pensamiento genuino.

Las dos últimas expresiones del versículo parecen dar menos problemas, aunque se sugieren lecturas diversas. Un primer problema que encontramos es que los dos verbos tienen sufijos de 3ª persona masculinos, cuando lo lógico sería que fuesen femeninos, pues se refieren al pecado. La traducción comúnmente aceptada dice que el pecado estará inclinado a dominar al hombre, pero que éste podrá dominar esa tendencia. Sin embargo algunos autores entienden el texto en otro sentido. La palabra תְּשׁוּבָה, que muchos traducen por ‘concupiscencia’ o ‘inclinación’<sup>111</sup> –incluso ‘dependencia’<sup>112</sup>–, es entendida por Kraemer, Ehrlich, Nestle, de Boer o Sellers<sup>113</sup> como derivada de פָּשָׁע, que significa *pierna, muslo*<sup>114</sup>. El sufijo de tercera persona se referiría a Abel y la expresión se convertiría en una advertencia a Caín sobre el peligro que es para él su hermano Abel. Esta interpretación se podría apoyar en algunas tradiciones rabínicas<sup>115</sup> que exculpan a Caín, explicando el episodio de modo diferente, es decir, narrando que Abel atacó a Caín y que éste se levantó herido del suelo y acabó con la vida de Abel. Esta interpretación coincidiría con lo indicado más arriba acerca de la versión de los LXX, pero en una comprensión más radical, es decir, el retorno de Abel se debería entender de manera violenta. La enigmática expresión «πρὸς σὲ ἡ ἀποστροφή αὐτοῦ, καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ», en la que el pronombre αὐτοῦ podría hacer referencia a Abel, parece que se sitúa en esta línea.

El versículo termina con las palabras de Dios a Caín diciéndole que podrá dominar al pecado. La frase puede traducirse, entonces, de las tres siguientes formas<sup>116</sup>: a) «tu lo dominarás» (promesa), b) «tu deberás dominarlo» (mandato) y c) «tu deberías dominarlo» (invitación). La ambigüedad del texto muestra que Caín todavía no ha tomado la decisión definitiva que le convertirá en

asesino. Estas palabras de Dios muestran la capacidad humana de conocer con antelación la bondad o maldad de los actos antes de ser realizados.

Castellino propone considerar esta última frase del versículo como una interrogación<sup>117</sup>. De ese modo, la intervención de Dios acabaría de un modo, que narrativamente hablando, elevaría la intensidad de la narración: «Si no haces el bien, el pecado está a tu puerta acostado [acechando], su deseo es hacia ti, pero ¿podrás dominarlo?».

Mucho más clara es la traducción aramea del Targum Neophiti I, aunque es una glosa del v. 7:

«Ciertamente, si obras bien en este mundo, se te remitirá y se te perdonará en el mundo venidero; pero si no obras bien en este mundo, tu pecado queda retenido para el día del Gran Juicio, y a la puerta de tu corazón yace tu pecado, mas en tu mano he entregado el control de las malas tendencias y tú podrás dominarlas ya para ser justo, ya para pecar»<sup>118</sup>.

## 2.5. *Fratricidio (Gn 4,8)*

וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הֶבֶל אָחִיו  
וַיְהִי בְהִיּוֹתָם בַּשָּׂדֶה וַיִּקָּם קַיִן אֶל-הֶבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ:

Gn 4,8: «Caín, dijo a su hermano Abel: «Vamos afuera». Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató».

Los acontecimientos se precipitan. Los dos hermanos se reúnen en un lugar apartado y Caín comete el asesinato de su hermano. El texto hebreo encierra un pequeño misterio, pues dice: «Caín dijo a su hermano Abel». Y a continuación dice que cuando estaban los dos en el campo, Caín se levantó ‘*hacia/contra*’ su hermano y lo mató. Falta en el texto qué dijo Caín a su hermano. Las versiones antiguas en otras lenguas añaden: «Vamos/vayamos al campo»<sup>119</sup>. No podemos determinar si estas versiones rellenan el vacío o si tienen delante un texto hebreo que posee esta frase. Lo más razonable es aceptar la primera hipótesis pues se debe preferir en general la lectura más breve y la más oscura. Esta variante textual no ofrece, sin embargo, un grave problema para la comprensión de la narración, aunque algunos autores recientes proponen distintas soluciones que explicarían esta laguna. Westermann recoge en su famosa obra el pensamiento de algunos exegetas que sugieren que el texto debería decir וַיִּשְׁמַר<sup>120</sup>. El verbo שָׁמַר significa *guardar, cuidar, vigilar, custodiar, acechar*,

'*encargarse de*', *cumplir*, *poner por obra*, etc.<sup>121</sup>. En la mayoría de los casos tiene una orientación positiva y sólo por extensión tendría una acepción negativa. Se vería así un posible nexo con la pregunta posterior que hará Dios a Caín, cuando le pida cuentas de su acción. En efecto, la pregunta: «¿soy yo acaso 'guardián' de mi hermano?» tiene la raíz שמר sustantivada (הַשְׁמֵרָה, el guardián). Este nexo de unión entre el v. 8 y la pregunta final del v. 9 mostraría que en el v. 8 se indica una situación inicial en la que Caín se preocupa de cuidar a su hermano menor y en el v. 9 aparecería la constatación del cambio obrado en él. Caín ha renunciado a su condición de hermano, ha cometido el asesinato y, al ser preguntado, reacciona negando su responsabilidad. Se ha separado del plan de Dios, es decir, hacer el bien, cuidar de su hermano. También se puede entender el verbo שמר en sentido negativo y, por tanto, traducen: «él *esperó/aguardó/acechó/vigiló* a Abel» o «él *discutió, argumentó contra* Abel»<sup>122</sup>.

Hamilton basa más sus explicaciones en nuevos avances en la comprensión de la gramática hebrea. Un uso poco frecuente del verbo אמר podría ser *atacar, conspirar, 'pensar en contra', llamar, exaltar o alabar*<sup>123</sup>. Más plausible es pensar que estamos ante un uso arcaico de אמר, que podría indicar algo similar al verbo דבר. El versículo empezaría así: «Y *habló* Caín con su hermano Abel». De este modo el texto se hace comprensible, no se necesitaría añadir nada, pues el verbo *hablar* no necesita complemento. Es una solución sencilla y que no implica modificar el texto<sup>124</sup>. También se ha propuesto<sup>125</sup>, basándose en los conocimientos alcanzados de otras lenguas semíticas (acadio y ugarítico), que un uso primitivo posible del verbo אמר fue 'ver'. Esto podría concordar con la narración del siguiente modo: «Y vio [*buscó* más bien] Caín a su hermano Abel. Y estando en el campo...».

Todas las soluciones apuntadas parecen tan solo hipotéticas. Quizás no compense buscar una resolución a la laguna. Más bien ésta parece formar parte de ese conjunto de ambigüedades que hacen tan rico este fragmento bíblico. De hecho, en el targum palestinese, esta laguna en el texto se ha *rellenado* de tal modo que se puede asistir a un verdadero debate teológico en el que se muestran un conjunto de ideas muy interesantes acerca de la libertad y responsabilidad humana, del bien y del mal, de la providencia divina y de la retribución escatológica<sup>126</sup>. Lo que parece más probable en este versículo es que el texto esté corrompido desde muy pronto y esto lo haría poco claro. Dependiendo del momento de la corrupción cabrían dos posibilidades: a) la corrupción se produjo antes de las traducciones, por lo tanto, fue modificado al ser traducido, añadiendo la frase antes aludida, o bien, b) debemos aceptar

que contenía ya lo que indican esas traducciones antiguas y por lo tanto la corrupción fue posterior –a favor de esta tesis se encuentra el común acuerdo entre muchas versiones antiguas–.

El modo en que está descrito el crimen es extraordinariamente breve y conciso. Parece que el narrador quiere sorprender al lector. La acción se describe en dos momentos. Primero dice: «se levantó contra su hermano» y luego añade: «y le mató».

«La palabra  $\text{קָם}$  debe ser vista como una extensión de los versos precedentes 4.6-7, donde la elección se realiza entre la elevación del rostro y la acción de esconderse. Caín, como aparece desde 8b, elige la segunda opción. La comparación con un animal salvaje es continuada aquí (...) Su ira previa, su rechazo a mirar a su hermano o a hablar con él, y el asesinato ‘en el campo’ (sin testigos) hace claro que éste es un asesinato premeditado»<sup>127</sup>.

Como hemos referido más arriba, Westermann entiende el núcleo del texto no tanto como una disputa entre hermanos, sino como una cuestión de preferencia que pertenece a Dios. Esa preferencia produce una envidia que acaba en asesinato. Este modo de entender el texto parece válido en una lectura estricta, aunque es un modo, en cierto sentido, excesivamente *aséptico* – se fija demasiado en la literalidad–. Además, parece que exculpa levemente a Caín y culpa implícitamente a Dios, pues rechaza toda racionalidad en su preferencia hacia Abel y aboca al hombre a la concepción de su vocación como algo aleatorio y sin sentido. La imagen de Dios que late bajo esta comprensión no parece conciliarse con el Dios cristiano providente.

Existen, sin embargo, otras posibilidades para entender el v. 8. En un estudio reciente<sup>128</sup> se propone un conjunto de soluciones interesantes. En él se sugiere traducir el versículo del siguiente modo: «Caín habló *contra* Abel, su hermano y Caín se levantó *contra* Abel, su hermano». Estaríamos ante un claro ejemplo de repetición, que busca una adecuada sonoridad en la lectura. La estructura sintáctica se repite y refuerza la intensidad del acto descrito dentro de la narración. En el fondo de esta comprensión está la aceptación de un sentido más amplio del generalmente utilizado para el verbo  $\text{אָמַר}$ . Además se utiliza uno de los posibles sentidos de la preposición  $\text{כִּלְפֵי}$ , es decir: ‘*contra*’. La estructura gramatical de las dos partes del versículo sería idéntica y no necesitaríamos rellenar ninguna laguna en el versículo, porque nunca se habría dado. Como dice la autora del trabajo, esta solución aumenta la comprensión de la historia, preserva la

elegancia de un ‘no-enmendado’ texto masorético y se conforma al estilo poético de la Biblia. La autora del estudio argumenta que, como en las cinco ocasiones en que aparece este verbo en el pasaje con el uso claro de ‘decir’, es lógico pensar que aquí deba tener ese mismo uso. Por eso, se puede percibir aquí una laguna que debe ser rellanada. Así lo habrían hecho los que confeccionaron la mayoría de las versiones antiguas. Aunque este planteamiento es plausible, esta investigadora prefiere seguir el criterio de respetar el texto masorético<sup>129</sup>, en el caso de variantes de relativo igual *peso* o donde la crítica tenga dudas.

Otro modo de entender este versículo consiste en destacar que el verbo אמר admite el sentido de ‘pensar’. Así, se puede entender que Caín ‘pensó’ contra su hermano. Las palabras de Dios no habrían sido suficientes para mover a Caín a una rectificación de sus disposiciones interiores.

Otro estudio reciente realizado por Jacobson<sup>130</sup> se muestra que, aunque puede entenderse en algunos pasajes que el verbo אמר tiene el sentido de hablar, esos pasajes no parecen un paralelo adecuado al v. 8. El autor apoya la tendencia a considerar superfluas las palabras recogidas de Caín a Abel en este versículo<sup>131</sup>. De ese modo se hace necesario proponer un significado para אמר. El autor sugiere traducir אמר por ‘conspirar’. El versículo diría: «Caín *conspiró* contra Abel, su hermano. Cuando ellos estaban en el campo, etc.». Esta acepción no está recogida en los diccionarios, como reconoce el mismo autor del artículo, pero lo considera una extensión de las acepciones que hacen referencia a la esfera mental y que sí están<sup>132</sup>, como ‘pensar, decirse, calcular, suponer, ocurrirse, proponerse, decidir, pretender’. El autor cita Sal 71,10: «pues mis enemigos hablan mal de mí, los que me espían se ponen de acuerdo»<sup>133</sup>, donde parece claro este uso. Este argumento parece razonable, pero, por otro lado, se basa en una única cita. Además, en la primera parte del versículo, el verbo אמר tiene por sujeto a ‘mis enemigos’, con lo que el sentido no sólo vendría de אמר, sino del contexto.

Otro argumento que se puede añadir para descartar la inclusión recogida en las versiones («*Vayamos al campo*») es que parece poco coherente con la narración suponer que los dos hermanos deban salir al campo, cuando esa es su situación habitual. Ambos desempeñan ocupaciones en campo abierto. ¿A qué viene esa invitación de Caín? Por el sentido del texto se podría intuir que Caín no quiere testigos y esta expresión indicaría que ambos estarían en un sitio fuera del alcance de los demás hombres. Caín comete el error de suponer que Dios no le vería.

Por otro lado, si admitimos la inclusión «*Vayamos al campo*», la comprensión de «בְּיַהֲרֵי בְּהִיוֹתָם בְּשָׂדֵה» ofrece ciertas dificultades, pues esta expresión pa-

rece indicar un cierto transcurso de tiempo. Estas palabras dan la impresión de sobrar. La frase muestra la separación temporal entre «Y *habló* Caín con [¿contra?] Abel, su hermano» y «Y se levantó Caín contra su hermano y lo mató». La inclusión de «*Vayamos al campo*» parece eliminar esta distancia y esto parece un argumento para su rechazo. Esta separación temporal ofrece una nueva clave de comprensión del texto. En efecto, Caín no sería una fiera que se abalanza contra su hermano, sino alguien que después de un tiempo de reflexión, comete el crimen de un modo deliberado y no fortuito, fruto de una enajenación pasajera<sup>134</sup>.

### 3. ACUSACIÓN, JUICIO, SENTENCIA, MITIGACIÓN DE LA PENA Y EXPULSIÓN DE LA TIERRA

#### 3.1. *Juicio divino (Gn 4,9-12)*

Gn 4,9:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-כַּיִן אַי הֲבַל אָחִיךָ  
וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אֲנֹכִי:

Gn 4,9: «El Señor dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel? Contestó: “No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?”».

Gn 4,10:

וַיֹּאמֶר מִה עָשִׂיתָ. קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִתְּהַאֲדָמָה:

Gn 4,10: «Replicó el Señor: «¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo».

Gn 4,11:

וַעֲתָה אֲרֹר אֹתָהּ  
מִתְּהַאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת-פִּיהָ לִקְחַת אֶת-דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדֶךָ:

Gn 4,11: «Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano».

Gn 4,12:

כִּי תַעֲבֹד אֶת-תְּהַאֲדָמָה לֹא-תִסְפָּךְ תַּתְּכֹחֶה לָךְ  
נָע וְגָד תִּהְיֶה בָאָרֶץ:

Gn 4,12: «Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra».

Más arriba se ha indicado la relación entre la perícopa de Caín y Abel y el relato de la primera pareja (Gn 2-3). Un aspecto que muestra esa estrecha relación es el paralelismo entre el juicio de Dios a Caín y el juicio divino a Adán y a Eva<sup>135</sup>. En efecto, ambos juicios tienen la misma estructura: juicio, sentencia y castigo, mitigación del castigo y expulsión de la tierra. En ambos casos Dios actúa directamente, interroga, juzga, castiga, mitiga el castigo, etc. Estas características sólo se dan en estas dos perícopas del inicio del Génesis. Nos situamos en un relato, por tanto, de orígenes, algo propio de este fragmento del Génesis (Caps. 1-11).

Una vez cometido el crimen, Caín va a ser consciente de su acto. Ante el peso de su culpa y del castigo divino, clama a su creador para que mitigue el castigo debido a su acción, pues la culpa se vuelve insoportable. Pero antes de su arrepentimiento, Caín intenta ocultar su crimen, no reconoce su culpa ante las preguntas de Dios.

Debemos suponer que entre el crimen (v. 8) y el v. 9 ha transcurrido un tiempo. Caín ha ocultado el cadáver de su hermano, pero el crimen no puede quedar impune. El v. 9 no presenta ningún problema de comprensión. La sintaxis es clara y la traducción no ofrece problemas. El Señor pregunta a Caín el paradero de su hermano Abel y éste contesta dos cosas. Por un lado, afirma que no lo sabe, por otro, rechaza toda responsabilidad. Este rechazo lo realiza de un modo irónico: «¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?». Algunos autores como Deurloo o Skinner tratan este pasaje reflexionando sobre el agravamiento de la situación de Caín<sup>136</sup>. La degradación va en aumento, cada acción le hace más culpable: miente, ironiza con desfachatez, rechaza toda responsabilidad respecto de su hermano menor, etc. Sin embargo Westermann sostiene que la noción de pecado –y su crecimiento en el interior del hombre– es algo puramente cristiano, por lo que esta concepción del pasaje sería una interpretación tardía y ajena al autor del pasaje<sup>137</sup>. Sin embargo, todos los intérpretes coinciden en que Caín es ahora diferente: es un asesino. Evidentemente, en la mente del hagiógrafo veterotestamentario, no podemos concebir un desarrollo teológico acerca de la huella que las acciones humanas dejan en su naturaleza, pero es evidente en la lectura del pasaje, que Caín es ahora un hombre culpable que no reconoce su crimen y que intenta disimularlo de un modo retorcido y burdo.

Viene ahora una pregunta (o exclamación) que el autor del pasaje pone en boca de Dios, siendo un modo magistral de expresar el horror divino ante el crimen cometido: «¿qué has hecho?», o incluso: «¿qué has hecho!»<sup>138</sup>. ¿Es una pregunta o una exclamación de horror o de pena? Cabrían las dos lecturas.

Dios lo sabe todo, lo ve todo. Le ha advertido a Caín del peligroso camino que estaba recorriendo. Ante el crimen, Dios no puede permanecer impasible y actúa de modo inmediato como juez. El crimen exige un castigo. Ya nada puede hacerse por la víctima inocente. Pero la vida sigue y la acción del criminal no puede quedar impune. La acción de Dios es descrita de una manera maravillosa por el hagiógrafo. Dios podría pagar directamente a Caín con la misma moneda, pero no. Primero le muestra la realidad de su situación acudiendo a una expresión llena de fuerza: *el clamor de la sangre del inocente*. Después de mostrar a Caín su crimen, le maldice y le castiga de un modo duro, pero muy inferior al estricto '*devolver un mal con otro*' (de igual naturaleza). Dios no aniquila a Caín, sino que lo expulsa de la tierra y establece una enemistad entre ésta y él. A partir de ahora Caín será un vagabundo y un extraño en la tierra que había sido creada para él. La pregunta de Dios, la ruptura con la tierra, las excusas ante la acusación, todo recuerda a Gn 3,9-24.

Llegamos aquí a un punto fundamental de nuestro estudio. ¿Qué elemento utiliza el autor veterotestamentario para indicar el modo de conocer Dios el crimen cometido? Es evidente que Dios lo conoce todo, pero en un ambiente semita como el que estamos estudiando, donde los conceptos no son alcanzables, sino las concepciones de tipo concreto y material, es necesario incluir un *indicador*. Ese indicador no podría ser otro que la sangre derramada. La sangre, en una concepción bíblica, es el lugar donde reside la vida, es algo sagrado, cuyo dueño y Señor absoluto es Dios. «Destruir la vida rebasa con mucho las atribuciones del hombre»<sup>139</sup>. Esa sangre inocente derramada será un elemento usado por los autores neotestamentarios para establecer una relación entre Abel y Cristo, como tendremos ocasión de estudiar más abajo.

Como Westermann ha mostrado<sup>140</sup>, el escritor sagrado realiza un desplazamiento entre el *perfil* de los acontecimientos –donde el punto más alto es el asesinato de Abel– y la propia narración, donde el punto de mayor intensidad se da en estas palabras de Dios: «¿*Dónde está Abel, tu hermano?*». Nos situamos, por tanto en el *clímax* de toda la perícopa.

El crimen cometido por Caín es el peor de todos los crímenes –quizás por eso el hagiógrafo lo utiliza en su narración– y no quedará impune, porque Dios ve y conoce todo lo que sucede en el mundo. Aunque se pueda ocultar y encubrir el crimen al resto de los hombres, Dios siempre está a punto para actuar como juez, especialmente en los casos que, como este, claman al cielo. Es el grito de la sangre de su hermano lo que mueve a Dios a intervenir. Sus palabras producirán un cambio en Caín.

Gramaticalmente, el v. 10 nos plantea la duda acerca del uso en plural constructo del término דָּם, es decir, דָּמֵי ('sangres de'). En efecto, una traducción literal del texto nos llevaría a decir: «*La voz de las sangres de tu hermano Abel gritan a mí desde la tierra*». Algunos expertos<sup>141</sup> sostienen que en hebreo existen algunos usos peculiares del plural. Uno de ellos es el llamado 'plural de composición'. Esta construcción indicaría el sustantivo en cuanto colección –en el caso del v. 10 indicaría *dispersión*–. Estaríamos ante una indicación gramatical que señalaría a la sangre 'derramada'. En otro estudio<sup>142</sup> se muestra que el uso en plural de la palabra דָּם indica que esa sangre ha sido derramada violentamente por un asesino. Por todo esto, parece válido traducir *sangres* como singular.

Existe una interesante referencia a este pasaje bíblico en la Mishná<sup>143</sup>. En el tratado *Sanedrín* se recoge cómo comprendían los hebreos la expresión «*las sangres de tu hermano están gritando*». El texto da dos explicaciones. Por un lado dice que en el plural se incluye la sangre de los descendientes que Abel ya no tendrá. Por otro lado se refiere a la sangre vertida sobre piedras y árboles, es decir, *derramada*. En la misma línea traduce el Targum Neophiti I: «*(...) muchedumbres de justos que habrían de surgir de tu hermano*»<sup>144</sup>.

La traducción de los LXX<sup>145</sup> dice: «*¿Qué has hecho? La voz (el sonido) de la sangre de tu hermano...*», es decir, traduce como una interrogación el inicio del versículo y corrige el hebreo, recogiendo el término *sangre* en singular. Es muy probable que el término דָּם, seguido de un genitivo, corresponda con una exclamación del estilo: «*¡Escucha!*»<sup>146</sup>. Esta apreciación no cambia el sentido de la frase, aunque sí enfatiza las palabras de Dios a Caín.

El verbo del v. 10 está en participio plural para concertar con דָּמֵי. Al traducir, debemos poner esta palabra en presente. Se trata del verbo צָעַק, que significa *gritar, clamar, llamar* o incluso *llorar, convocar o movilizar (en hiphil)*, en el sentido de petición de auxilio<sup>147</sup>. El complemento de este participio es אֵלַי מִן־הָאָרֶץ, es decir, «a Mí desde la tierra». Cuando el verbo gritar se refiere a Dios o al Rey, ese grito indica una petición de amparo al superior. Además, casi la mitad del total de los casos en los que se usa esta raíz, se refieren explícitamente o implícitamente a Dios<sup>148</sup>.

Llega ahora la sentencia. La maldición recogida en el v. 11 tiene un claro paralelo en Gn 3,14 como se ha indicado más arriba. La maldición es precisamente el castigo, la pena impuesta al culpable, que tiene como consecuencia directa una ruptura con el entorno vital, es decir, la tierra. En Gn 3, Adán es expulsado del paraíso y se le indica que deberá trabajar con esfuerzo para al-

canzar el debido sustento. Ahora, Dios advierte a Caín que la tierra le negará sus frutos y que, en adelante, será un vagabundo. El vínculo con la tierra se hace cada vez más débil y el mundo creado para el hombre se convierte en un entorno hostil.

En el texto, el elemento que relaciona el crimen y la culpa con las consecuencias de ese acto en la relación hombre-tierra es la sangre derramada que clama al creador. Caín ha ocultado el cuerpo de su hermano, pero la sangre derramada (signo del crimen) no pasa desapercibida para Dios. El texto parece indicar con claridad que no es posible un pecado sin castigo y que ese castigo es consecuencia de ese pecado. La tierra ha recibido la sangre del hermano por mano de Caín, por eso le negará su vitalidad. El texto bíblico parece indicar de una manera sencilla y bella que las consecuencias naturales de los actos humanos son ya un modo previsto por la divina providencia para establecer el castigo al pecado. Como afirma Westermann:

«Si uno se libra del contexto de la frase y se ajusta a la narración le llega a ser obvio que 11b y 12a fueron una temprana versión en la que el castigo consistió en la consecuencia de la acción»<sup>149</sup>.

Un dato a tener en cuenta es que en Gn 3 el hombre ofende a su creador, instigado por la serpiente. Cuando Dios castiga la desobediencia cometida, establece un castigo al tentador y otro a los hombres, pero sólo maldice a la serpiente. En el Cap. 4 nos encontramos a un hombre que comete un pecado y que al ser juzgado, es maldecido y recibe el castigo debido. Sin embargo, la fuerza tentadora aparece difuminada en el v. 7.

Westermann ha llamado la atención –teniendo en cuenta el paralelo entre Gn 3,14–15 y Gn 4,11–12– sobre la posible labor de composición de los vv. 11 y 12<sup>150</sup>. Parece lógico pensar que a 11a le corresponda 12b, con lo que el texto diría: «Pues bien: maldito seas. Vagabundo y errante serás en la tierra». Tanto 11b como 12a podrían ser un añadido explicativo posterior que diría: «[Lejos] de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto». Parece difícil concluir algo al respecto. Sin embargo, este versículo encierra un pequeño misterio que podría indicar un error de transmisión o una labor redaccional. En efecto, el *'atnaj* está situado en el pronombre de 2ª persona (אתה), cuando el sentido natural lo debería situar en la expresión מִן הָאֲרֶזֶה (*'de la tierra'*). De ese modo el pronombre relativo iniciaría la segunda parte del versículo, cuyo

sujeto sería la tierra que habría maldecido a Caín. El texto masorético sitúa el acento *'atnaj* de tal modo que se produce una discontinuidad. Las versiones aramea, siríaca, griega y latina obvian esta dificultad y traducen en el sentido de: «Ahora, maldito seas *de la tierra...*»<sup>151</sup>.

Otra posibilidad es suponer un error de transmisión, con lo que faltaría una palabra que, por el contexto, debería ser un imperativo. Le cuadraría bien un imperativo que indicase una orden de expulsión, algo del estilo de: '¡márchate!' o '¡vete!'<sup>152</sup>. Caín es expulsado de la comunidad a la que pertenecía. Se convierte ahora en un vagabundo. Su pecado le separa de los suyos. Esa separación, aunque por motivos diversos, recuerda a las historias de Ismael y Esaú.

Quizás lo más llamativo de este fragmento del pasaje es que Dios mitigue la pena que en buena lógica debería ser impuesta al reo. En efecto, la pena para el homicida sería de muerte, como recoge Ex 21,12:

מִכָּה אִישׁ וְמוֹת מוֹת יוֹבֵחַ

La Mishná dice al hacer referencia a Gn 4,10:

«... todo el que destruye una sola vida en Israel la Escritura se lo computa como si hubiera destruido todo un mundo y todo aquel que deja subsistir a una persona en Israel la Escritura se lo computa como si dejara subsistir a un mundo entero»<sup>153</sup>.

Sin embargo, Dios conmuta la pena de muerte por el destierro. Además la situación de Caín es ahora peor que la de Adán.

«La sangre derramada, דמים, el plural de דם, que clama a Dios desde la tierra, expresa la relación entre sangre, tierra y Dios, o דם ו אדמה, יהוה. Dios recibe la sangre a través de la tierra. 'La sangre de tu hermano', דמי אחיך, es mencionada dos veces. El derramamiento de la 'sangre de tu hermano', o la de un ser humano próximo, representa una 'ruptura' igualmente para el asesinado que para el asesino. De ahora en adelante, el vínculo no sólo se rompe para Abel, sino también para Caín. El vínculo esencial con la tierra ha sido destruido: la relación entre Caín y la tierra se ha roto. Caín ha sido maldecido por la אדמה, y la frase 'maldito tu eres de la tierra' hace referencia al capítulo anterior (3.17), donde se encuentra un claro paralelo»<sup>154</sup>.

3.2. *Arrepentimiento y mitigación de la pena (Gn 4,13-15)*

Gn 4,13:

וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-יְהוָה גְּדוֹל עוֹנִי מִנְשָׂא:

Gn 4,13: «Entonces dijo Caín al Señor: «Mi culpa es demasiado grande para soportarla».

Gn 4,14:

הֲנִי גֵרֶשֶׁת אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפְּנֵי אֶסְתֵּר  
וְהָיִיתִי וְגֵר בְּאֶרֶץ וְהָיָה כָּל-מֹצְאֵי יַהֲרֹגֵנִי:

Gn 4,14: «Es decir que hoy me echas de este suelo y he de esconderme de tu presencia, convertido en vagabundo errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará».

Gn 4,15:

וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוָה לִכְּן כָּל-הַרְגַּנִּי קָוֶן שִׁבְעָתַיִם יָקָם  
וַיִּשֶׂם יְהוָה לְקָוֶן אוֹת לְבִלְתִּי הַפּוֹחֵ-אֹתוֹ כָּל-מֹצְאָו:

Gn 4,15: «El Señor le respondió: «Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces». Y el Señor puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase le atacara».

En Caín, como reacción al juicio y castigo divino, se produce un cambio. Se da cuenta de su situación, de su responsabilidad y de su desamparo.

«Caín se percató en seguida: una vida lejos de Dios es una vida que Él ya no protege: Si Dios retira de ella su mano, todos le atacarán»<sup>155</sup>.

Las palabras de Caín contienen dos términos que los comentaristas traducen de varias maneras. La palabra עֵוָה puede significar *perversión*, *delito*, *crimen*, *ofensa*, *culpa*, pero también la *responsabilidad* y el *castigo* debido a la culpa<sup>156</sup>. No queda claro si lo que Caín dice que es grande es el pecado cometido, el castigo impuesto o la situación interior que sufre. En la mentalidad hebrea parece que las tres realidades van unidas en ese único vocablo.

«Es importante para el plan teológico del Yahvista que aquí, donde la palabra עֵוָה aparece por primera vez, se describe un crimen que demanda un castigo. La narración de Caín está diciendo qué hace Dios con el criminal y qué hace el criminal con Dios: el ruego del asesino condenado que está cargado con el peso de su עֵוָה, debe entenderse de esta manera»<sup>157</sup>.

Por otro lado, vuelve a aparecer el verbo נָשָׂא en infinitivo constructo (esta vez con la preposición לְ). Ya en el v. 7 este verbo fue objeto de estudio. En este versículo puede referirse o bien a *llevar* o *soportar* o quizás a *perdonar*. Las posibilidades de traducción de las palabras de Caín a Dios podrían ser: «Grande es mi culpa (*pecado, castigo, responsabilidad*) de llevar (*soportar o ser perdonada*)». De las múltiples combinaciones posibles, la Vulgata<sup>158</sup> y los LXX<sup>159</sup> –siguiendo la línea indicada en el estudio del v. 7– prefieren: «Grande es mi culpa para ser perdonada (*remitida o cancelada*)». En la Neovulgata<sup>160</sup> se corrige la traducción del verbo נָשָׂא en el sentido de ‘portar’ o ‘llevar’.

El Targum Onqelos<sup>161</sup> traduce este versículo siendo coherente con su modo de traducir el v. 7 y parece decir (la traducción es mía): «grande es mi deuda (*culpa, pecado, iniquidad*) de dejar (*abandonar o perdonar*)»<sup>162</sup>. El Targum Neophiti I<sup>163</sup> dice: «Y dijo Caín delante del [Señor]: Demasiados son mis pecados para soportarlos, pero ante ti hay poder para remitir y perdonar». Parece que esta traducción aramea duplica la expresión para recoger los dos significados de נָשָׂא. En la misma línea traduce el Targum PseudoJonatán<sup>164</sup>. La versión Siríaca<sup>165</sup> también está a favor de traducir el verbo נָשָׂא en el sentido de perdón.

En la obra de referencia de Joüon-Muraoka se reconoce en el término נָשָׂא לְךָ una forma pasiva y traduce: «mi delito es demasiado grande *para ser soportado*»<sup>166</sup>. Queda así mejor expresada la frase, pues, Caín reconoce que la culpa le abrumba, no soporta el delito cometido<sup>167</sup>.

Por otro lado, la sintaxis del texto indica que tenemos una comparación en la que falta uno de los términos. Además tenemos un verbo en infinitivo cuya acción no puede ser realizada por el sujeto. Todos estos elementos indican que debemos entender y traducir usando la expresión ‘*demasiado para*’<sup>168</sup>.

El texto presenta una cierta ambigüedad pues no queda claro si Caín se queja al reconocer su culpa o de si se queja del castigo aplicado por Dios. Permanece la ambigüedad aún sabiendo que el castigo aplicado ha sido mitigado. Sin embargo el Caín que tenemos aquí ya no es el Caín altivo que rechaza toda responsabilidad sobre su acto criminal<sup>169</sup>.

En el v. 14 vuelve a aparecer el término פָּנֶיךָ, que se usa sólo en plural, es decir, פָּנִים. Como ya se ha visto, este término se suele traducir por rostro y, por extensión, presencia. Esta palabra ha sido objeto de estudio en el apartado dedicado al v. 7. El término פָּנִים designa a la frente, la cara o la cabeza de un ser vivo. Con frecuencia hace referencia a algún aspecto de la personalidad de alguien. Muchas veces se utiliza como sustituto de pronombre personal. En el caso del v. 14, lleva como sufijo el pronombre de segunda persona singular,

referido a Dios. Caín afirma que se debe esconder (verbo סָתַר en *niphal*) de la ‘presencia de Dios’ (מִפְּנֵי). Caín parece reconocer que existe una incompatibilidad entre él y su Creador después de cometer el crimen. La expresión «אֶתֵּרֶךְ וּמִפְּנֵי» muestran la fuerte unidad que expresa la perícopa sobre los estrechos vínculos del hombre con Dios y con la tierra, con la creación. Estas palabras de Caín refuerzan lo dicho por Dios en los vv. 10-12. El criminal reconoce, por tanto, que sus relaciones con Dios y con la tierra han sido trastocadas de modo muy profundo. El v. 14 presenta un claro paralelismo entre ‘*ser expulsado de la tierra*’ y ‘*escondese de la presencia de Dios*’.

Caín se lamenta, reconoce que deberá esconderse de Dios, pues su nueva situación le impide la cercanía con su creador. Deberá huir y, en esa carrera desesperada, cualquiera podrá acabar con él, pues Dios ya no le protege. Caín sabe que el castigo a su crimen es la muerte. Si Dios le perdona la vida y lo expulsa de la tierra, es decir, establece una hostilidad mayor de ésta con él, no es menos cierto que cualquiera que encuentre a Caín podrá tomarse la justicia por su mano.

«Caín se siente reo de muerte: si Dios no ejecuta ahora la sentencia, cualquier ser humano la ejecutará. Andar vagabundo sin protección ni amparo, sin refugio ni asilo, expuesto a la venganza de cualquiera, es insoportable para Caín. Es un castigo tan duro o más fuerte que la muerte. El homicida de la legislación israelita contaba al menos con ciudades de asilo»<sup>170</sup>.

Entra en juego ahora un elemento importante de la narración, es decir, la valoración por parte de Dios de la venganza. Dios pone una marca a Caín, es decir, le castiga, pero le protege. La forma en la que está expresado el mandato divino es llamativo: «*quienquiera que matare a Caín, lo pagará [será vengado] siete veces*». ¿Qué quiere decir que lo pagará siete veces? El verbo נָקַם significa ‘*ser vengado*’. Todo parece indicar que esta expresión hebrea encierra una clara prohibición de la venganza. Por eso Dios pone una señal en Caín: nadie deberá tocarlo, el juicio es sólo de Dios. Como sabemos, en este pasaje nos situamos en un relato de orígenes donde la teología que se refleja tiende a lo universal. Más adelante, en las sucesivas legislaciones que se suceden en la historia de Israel y que se recogen en la Torah, la figura del vengador de sangre hará su aparición. Esta figura surge, sin duda, por razones de tipo contingente, pero en el texto que se estudia aquí, nos situamos en un plano distinto.

«Es Dios el que pone sobre Caín la señal misteriosa, un mensaje disuasivo, destinado (según el contexto) a desanimar a los agresores por miedo al castigo

divino (Gn 4,15). De esta manera se limitará el derramamiento de sangre, aunque sea por miedo»<sup>171</sup>.

Alonso Schökel ha señalado que la forma en la que aparece el verbo  $\text{קָטַל}$  tiene mucha importancia, pues se trata de un '*pasivo teológico*', es decir, tiene a Dios por sujeto y ese castigo será severísimo<sup>172</sup>. Lo que sí parece claro es que estamos ante una de las primeras leyes apodícticas de la Biblia, es decir, generales y sin excepción.

«El colmo del misterio de esta narración está en que (...) Caín no es abandonado por Dios; queda incluso expresamente salvaguardado por él. Se revela pues en este pasaje una voluntad divina ordenadora y de conservación. El espíritu asesino que irrumpe en Caín, no debe propagarse a círculos cada vez más amplios, y la pena que Dios le inflige no debe dar pie a que los hombres retornen al salvajismo»<sup>173</sup>.

Llama la atención, sin embargo, la ironía que refleja la queja de Caín, pues el *asesino* teme *ser asesinado*. El que no ha tenido ningún reparo en matar, se queja ante Dios de que la expulsión de la tierra (el castigo mitigado al pecado cometido) le pone en una situación de posible víctima.

Poco se puede decir de la marca puesta por Dios a Caín. El uso de esta figura parece ser algo muy bíblico, pues existen otros pasajes donde un artificio similar es usado por el hagiógrafo (cfr. Ez 9,4). No cabe duda de que podemos afirmar que esa señal es algo positivo, se trata de una realidad que muestra que Dios protege al culpable en vistas a su bien.

El v. 15 parece tener una pequeña dificultad. La palabra  $\text{כִּי־כֵן}$  significa '*así pues, por lo tanto, etc.*' y podría ser una entradilla a la formulación de la ley que protege a Caín, pero el sentido del texto pide una negación de Dios a los temores de Caín. De esa forma traduce el Targum PseudoJonatán<sup>174</sup>. El Targum Neophiti I traduce «Y [El Señor] *le juró*: Cualquiera que...»<sup>175</sup>. Lo que se podría esperar es: 'no así', es decir:  $\text{כִּי־אֵל}$ . Así lo han entendido las traducciones griegas<sup>176</sup> como la Septuaginta, Símmaco y Teodoción (« $\text{oὐχ οὕτως}$ ») y la siríaca (« $\text{כִּי־אֵל}$ ») <sup>177</sup> y latina («*nequaquam ita fiet*») <sup>178</sup>. Podríamos estar ante un error de copista que omite un  $\text{א}$ . Una solución interesante a tener en cuenta es facilitada por Sarna en su comentario al Génesis. Este autor argumenta utilizando pasajes paralelos que la traducción más acertada es: «Yo prometo», situando las palabras divinas en un contexto de *juramento divino*<sup>179</sup>.

Dios pone una marca ‘a Caín’. Han sido múltiples las interpretaciones acerca de la naturaleza de esta marca. Se ha llegado a afirmar que sería una especie de tatuaje en la frente o un cuerno, también se ha afirmado que podría ser un perro que le acompañase o lepra como señal, etc.<sup>180</sup>. La versión siríaca<sup>181</sup> dice que Dios puso una señal ‘en Caín’. Esta lectura eliminaría cualquier realidad fuera del propio Caín. Un reciente trabajo de Moberly arroja luz sobre esta misteriosa señal. La tesis principal del trabajo afirma que la señal que Dios coloca ‘a/para’ Caín son las propias palabras de Dios, la advertencia de que no está justificada la venganza<sup>182</sup>. El que mate a Caín será vengado siete veces (שִׁבְעֵתַיִם). Esta expresión puede significar literalmente siete veces [personas] o siete generaciones. Así lo entendían Josefo, Rashi, Ibn Ezra y los Targums<sup>183</sup>. Otra posibilidad es entender ‘siete’ como signo de «abundancia» o «severidad», dejando de lado la lectura literal. Así lo entendieron Saadiah, Bekhor Shor y Radak<sup>184</sup>.

### 3.3. Conclusión del relato (Gn 4,16)

וַיֵּצֵא קַיִן מִלְפָּנֵי יְהוָה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ נוֹד קְדֵמֹת־עֵדֶן:

Gn 4,16: «Caín salió de la presencia del Señor, y se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén».

Dios establece, como pena al crimen, el destierro. Por otro lado, asegura la protección de Caín de cualquiera que le ataque, pues prohíbe la venganza, es decir, pone límite a la violencia entre los humanos. Sólo él es el Juez que deberá atender estas causas. Como estamos en un ‘relato de orígenes’ los lugares hacen referencia más a situaciones que a lugares geográficos concretos. La relación entre el estado de *vagabundo* (נָגַע וָנֹד) que sufre Caín y el país al que se dirige (בְּאֶרֶץ נוֹד) está claramente establecida por la propia narración y por el paralelismo entre las palabras usadas. La palabra vagabundo o errante y el país de Nod, proviene de la raíz hebrea נוד que significa<sup>185</sup> ‘moverse de aquí para allá’, *deambular, errar, vagar, tambalearse, agitarse, temblar*, etc. Todos estos verbos indican un estado de enajenación intenso que muestra la realidad de las consecuencias del pecado en el hombre.

La realidad de la expulsión se opone a la cercanía de Dios, es decir, a estar cerca de su *rostro*. La consecuencia directa del pecado grave cometido es que

Caín debe abandonar la cercanía de Dios, él no puede soportar su presencia ni Dios la suya. El vagabundo habitará en la tierra del vagabundeo. Esta realidad toma mayor realce si se considera que Caín es el hermano agricultor, es decir, más vinculado a la tierra y a una situación totalmente sedentaria. Dios protege al culpable, pero las cosas no están como antes del crimen, la fractura interior en Caín, que profundiza el primer pecado de sus padres tiene también como consecuencia directa un mayor alejamiento de Dios. Este conjunto de realidades queda remarcado en el Targum Neophiti I, pues al texto de la Biblia, esta traducción, añade las siguientes palabras:

«Y pasó que, antes de que matara a Abel, la tierra producía delante de él como los frutos del paraíso de Edén; pero desde que pecó matando a Abel, cambió para producir delante de él espinas y abrojos»<sup>186</sup>.

La cantidad de información sobre este pasaje es enorme. Desgraciadamente no se han resuelto de modo definitivo las dificultades que el texto hebreo presenta. El pasaje parece ser deliberadamente ambiguo.

La historia de Caín y Abel habla del primer pecado concreto cometido por el hombre contra el hombre. La violencia es una realidad que se da en los orígenes y en el propio seno de la familia, entre iguales. La enemistad con Dios y la creación, así como entre hombre y mujer, fruto del primer pecado, se prolongan ahora a las relaciones entre los hombres, entre iguales.

Gn 4,1-16 trata también de la justicia divina, que se conjuga con la misericordia. Dios responde al mal con castigo, pero el castigo que aplica es limitado, busca el bien del culpable. Se mezclan aquí ese conjunto de preguntas que todo ser humano se plantea sobre el bien y el mal, la justicia y la misericordia en Dios, la retribución de las obras buenas y malas, la fraternidad y la responsabilidad.

La gran pregunta que el texto plantea al lector es sobre la *'parcialidad'* divina. Si nos ceñimos al texto no se dice cuál es la causa de la preferencia divina. El texto se mueve en una oscura ambigüedad. Es cierto que Caín acaba matando a su hermano, y la lógica nos impulsa a pensar que llegó a ese punto movido por celos o envidia, motivados por la preferencia divina hacia Abel. Es evidente que en una lectura *«pegada al texto»* la reacción de Caín, sea por envidia o por ira, no está explicada. No sabemos si era un hombre pecador y malvado antes del asesinato, si reacciona ante un rechazo de Dios, si el crimen es motivado por la envidia que le produce el favor divino del que disfruta Abel

o si es motivado por una discusión sobre otro asunto. Sí sabemos el dramático final: se convierte en el primer homicida.

Es significativo que el texto establezca una fuerte relación entre la ‘mirada’ de Dios y el ‘rostro’ de Caín, entre el estado de relación de Caín con Dios, con su hermano y con la tierra. Todas estas realidades se presentan como un todo. Estas son algunas de las claves del texto que nos ayudarán a leerlo con mayor provecho.

En la crítica reciente –al contrario que en la exégesis precrítica anterior– se ha visto una relación directa entre Gn 4,1-16 y una posible historia de los orígenes del misterioso pueblo *quenita*<sup>187</sup> –relacionado a su vez con los *madianitas*–. Caín sería un héroe legendario que se sitúa en un tiempo remoto y que explicaría el origen de este pueblo. Una narración de ese estilo podría haber pasado al texto bíblico con algunas modificaciones. Este planteamiento implica una comprensión *colectiva*<sup>188</sup> del pasaje. Otra posibilidad que ofrece una visión *colectiva*, al reparar en los parecidos del pasaje de Caín y Abel con la historia de *Rómulo y Remo*, es explicar el origen de la narración como una influencia cultural entre relatos etiológicos de pueblos más o menos lejanos. En la exégesis judía y católica el planteamiento colectivo para explicar el origen y la interpretación del texto no ha tenido casi eco. Una interpretación *individual* tiende a extraer una enseñanza moral, religiosa y antropológica, una visión *colectiva* se mueve más en el estudio de la *historia de las religiones*.

Gn 4,1-16, en su versión hebrea, se configura como una interpelación al lector, como un texto que inicia un diálogo con el hombre de todo tiempo. El texto hebreo plantea un problema, pero la respuesta tardará en llegar y se realizará en la historia de la salvación a lo largo de una sucesión de pasos. Como se tendrá ocasión de comprobar, la literatura intertestamentaria, la traducción al griego del Antiguo Testamento, la recepción del pasaje en la historia de Jesús y en la consignación escrita del Nuevo Testamento, configurarán la respuesta a la pregunta inicial, y lo harán de una manera sorprendente. En esa respuesta, el protagonista es Abel –y más en concreto Jesucristo, el nuevo Abel–. De esa manera, la Sagrada Escritura explica cómo es en verdad la *justicia divina* en un sentido profundo y completo, con todas sus dimensiones. Con posterioridad, se podrá ver cómo la operación hermenéutica realizada por los primeros Padres de la Iglesia conducirá a la comprensión actualizada del pasaje en la vida de los primeros cristianos.



1. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?: textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Estella 1990, p. 21.
2. «Ahora la narración se vuelve hacia la fortuna de la humanidad en el duro exterior del Edén. (...) El foco de la narración no es la historia, sino la condición humana»(N. H. SARNA [ed.], *Genesis* [The JPS Torah Commentary], Philadelphia 1989, p. 30).
3. Cfr. P. JOÜON, T. MURAOKA, *Gramática del Hebreo Bíblico*, Estella 2007, [traducción de Miguel Pérez Fernández de la traducción y revisión inglesa de Muraoka (1990) del original *Grammaire de L'Hebreu Bibliqué* de Joüon (1923)], p. 409.
4. Cfr. E. PFOH, *Una aproximación antropológica a la figura del herrero en el Antiguo Testamento: «Cuadernos de teología»* 25 (2006) 35-45.
5. Excepto Gn 3,3.5, donde se nombra a Dios usando sólo la palabra אֱלֹהִים.
6. Un buen ejemplo es el artículo de E. J. VAN WOLDE, *The Story of Cain and Abel: a narrative study*, en él cita un trabajo anterior de A. J. HAUSER, *Linguistic and Thematic Links between Genesis 4:1-16 and Genesis 2-3*. También se puede ver E. J. VAN WOLDE, *Dam, Adam, e Adamah. Gen 2-4*, pp. 219- 227. Cfr. también A. WÉNIN, *Adam et Ève: La Jalousie de Caïn, «Semence» du Serpent. Un aspect du récit mythique de Genèse 1-4* y A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, donde Wénin ofrece un interesante cuadro esquemático, siguiendo a P. Auffret.
7. Más adelante se estudiará la dificultad que Gn 4, 11 plantea al situar el `atnaj en el pronombre personal אָנֹכִי y no en el sustantivo אָדָמָה, como cabría esperar por el sentido.
8. Cfr. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, Grand Rapids 1991, pp. 227-228.
9. Como texto base castellano usaremos el que nos proporciona la Biblia de Jerusalén (J. A. UBIETA LÓPEZ (dir.), *Biblia de Jerusalén (Edición Española)*, Bilbao 1998). El texto hebreo está tomado de la BHS (K. ELLINGER, W. RUDOLPH (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967-1977). El documento de mayor antigüedad que disponemos del pasaje de Gn 4,1-16 es el manuscrito encontrado en Qumrán 4QGen<sup>b</sup> que muestra 11 líneas incompletas de Gn 4,2-11 en hebreo (cfr. J. R. DAVILA, *Discoveries in the Judaean Desert, XII: Qumran Cave 4 VII, Genesis to Numbers*, P. SKEHAN, E. ULRICH, Judith E. SANDERSON (eds.), Oxford 1994, pp. 36s.).
10. Cfr. E. JENNI (ed.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, con la colaboración de C. Westermann, Madrid 1985, [Traducido por R. Gogoy, con la revisión técnica de J. L. Sicre del original alemán de 1971, con título: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*], vol. II, pp. 820-830 y L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, V. MORLA, V. COLLADO (eds.), Madrid 1994.
11. En algunos estudios sobre antigüedad de oriente medio se recoge la relación de este verbo con sus paralelos en lenguas semíticas, llegando a resaltar esta posibilidad. Cfr. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, p. 220, nt. 6, donde se citan trabajos de W. F. Albright y H. L. Ginsberg.

12. *Ibid.*, p. 221. Cfr. también E. JENNI (ed.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. II, 830.
13. Cfr. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis: From Adam to Noah*, Jerusalem 1961, p. 199.
14. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, London 1984, [traducido por J.J. SCULLION], p. 290, donde se cita a U. Cassuto de una edición inglesa. La traducción es mía.
15. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, p. 221.
16. El propio Westermann ya advierte en su trabajo esta dificultad (cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, pp. 291s.).
17. Cfr. E. JENNI (ed.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. I, 210-222 y L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, pp. 57s.
18. En L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?*, p. 24, el autor cita un artículo en el que se argumenta sobre la ambigüedad pretendida por el hagiógrafo. Ello indicaría que lo que consigue Eva es un ‘hombre-hijo’ y por él un ‘hombre-marido’. Parecería que la maternidad produce un aumento en el lazo conyugal, y todo ello por la intervención divina.
19. Cfr. P. JOÜON, T. MURAOKA, *Gramática del Hebreo Bíblico*, p. 355. Vid, también G. J. WENHAM, *Word Biblical Commentary, I: Genesis 1-15*, Waco 1987, pp. 101s.
20. Cfr. P. JOÜON, T. MURAOKA, *Gramática del Hebreo Bíblico*, pp. 355-357.
21. Cfr. *ibid.*, p. 356.
22. Cfr. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, p. 221.
23. Cfr. G. VON RAD, *El libro del Génesis*, Salamanca <sup>2</sup>1982, pp. 124s.
24. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, pp. 291s.
25. Cfr. P. JOÜON, T. MURAOKA, *Gramática del Hebreo Bíblico*, p. 467.
26. Cfr. *ibid.*, pp. 473s.
27. Cfr. *ibid.*, p. 485.
28. Cfr. *ibid.*, p. 483.
29. Westermann, siguiendo a K. Budde y J. Meinhold, propone como posibilidad de corrección del texto masorético recibido, entender el final de Gn 4,1 como: **מֵאֵת יְהוָה**, de ese modo el texto masorético estaría en sintonía con el Targum (cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, p. 291).
30. Cfr. A. Díez Macho, *Neophyti 1. Targum Palestinense. Ms. de la Biblioteca Vaticana. Edición príncipe, introducción y versión castellana*, vol. I, Madrid 1968-1979, pp. 20ss.
31. Cfr. A. SPERBER (ed.), *The Bible in Aramaic, I: The Pentateuch according to Targum Onkelos*, Leiden 1959, pp. 5-7. La traducción al castellano es mía.
32. Cfr. P. ORTIZ, *Léxico hebreo, arameo-español, español-hebreo, arameo*, Madrid 2006 y S. M. RODRÍGUEZ, *Diccionario Manual hebreo-español y arameo-bíblico-español*, Madrid 1949.
33. Cfr. J. W. WEVERS (ed.), *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum*, 16 vols., Göttingen 1974ss., vol. I, pp. 95-99.
34. Cfr. R. WEBER (ed.), *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem, I: Genesis-Psalmi*, Stuttgart <sup>2</sup>1975, pp. 8s.
35. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, p. 291.
36. Westermann recoge la interpretación que E. König realiza del pensamiento de Lutero. Cfr. *ibid.*, p. 291.
37. Cfr. *ibid.*
38. Cfr. *ibid.*
39. Un ejemplo está en el Targum Pseudojonatán (cfr. T. MARTÍNEZ SÁIZ, *Traducciones Arameas de la Biblia. Los Targumín del Pentateuco I. Génesis*, Estella 2004, p. 62).
40. Cfr. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, p. 221.
41. Estaríamos en sintonía con la traducción aramea del texto. Vid. p. 29.
42. En efecto, el texto masorético dice: **מֵאֵל אֲבִיךָ וְיִשְׁרָאֵל וְיְהוָה שְׂדֵי יִבְרָכְךָ**.  
La traducción sería: «Del Dios de tu padre que te ayudará y de Shaday que te bendecirá...».

43. Hamilton cita un artículo de R. Borger del año 1959, donde se realiza un estudio sobre algunos textos acadios en los que aparecería un paralelo con Gn 4, 1. Cfr. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, p. 221, nt. 13. Vid. también W. F. ALBRIGHT, *New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible*, BASOR 140 (1955) 27-33.
44. E. JENNI (ed.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. II, 829.
45. Cfr. *ibid.*, vol. I, 659-662 y L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, p. 190.
46. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, p. 292. Otra posibilidad para el significado del nombre de Abel radica en que en siríaco significa pastor, vaquero, cabrero. (cfr. N. H. SARNA (ed.), *Genesis*, p. 32. Cfr. también la voz «ܐܒܠ» en J. BRUN S.J., *Dictionarium Syriaco-Latinum*, Beryti Phoeniciorum 1895, p. 106.). Este dato puede, de todos modos, significar o bien una raíz semítica antigua que facilita otro significado al nombre de Abel o podría ser más bien un sentido sobreañadido a través de la propia historia de Gn 4,1-16, pues el conocimiento que se tiene del siríaco es posterior.
47. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, p. 285.
48. Cfr. L. VEGAS MONTANER, *Genesis Rabbah I (Génesis 1-11)*, Estella 1994, pp. 256s., vid. nt 6 y 15.
49. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, p. 293 y pp. 312s.
50. Westermann recoge en su comentario al Génesis (p. 294) que la expresión: «וַיְהִי מִקֵּץ יָמָיו» tiene sólo dos frecuencias en el texto bíblico, aquí (Gn 4, 3) y en 1R 17, 7. Además, añade que resulta un poco extraña al inicio de una narración, parece más lógica como colofón a un determinado relato. De todos modos el sentido no ofrece dudas. Cfr. J. BYRON, *Cain's Rejected Offering: Interpretive Approaches to a Theological Problem*, pp. 8ss., donde se recogen algunas interpretaciones de esta expresión realizadas por autores judíos y cristianos antiguos.
51. Como muchos comentaristas han resaltado, el orden de aparición de los nombres de los dos hermanos sigue una bella alternancia. Y no sólo los nombres sino los verbos que los acompañan, de tal modo que entre Gn 4,2b y 4,5a se da un triple quiasmo de tipo AA'BB'CC' (cfr. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, p. 218s. en nt. 2).
52. Así lo recoge Westermann en su obra, citando a Pedersen (cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, p. 295). En un ámbito profano este término significa *regalo, obsequio, don*. (cfr. L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, p. 487).
53. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, pp. 780s.
54. Más explícita es la antigua versión siríaca del Antiguo Testamento que usa el verbo «ܦܠܗ» en su forma pasiva 'etp'el «ܦܠܗܘܢ» que se traduce por «fue agradado», «se complació con» (cfr. S. LEE (ed.), *Vetus Testamentum Syriace*, Londini MDCCCXXIII, p. 3, J. BRUN S.J., *Dictionarium Syriaco-Latinum*, p. 541s., W. JENNINGS M.A., *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*, Oxford 1926, p. 183 y G. A. KIRAZ, *Lexical tools to the Syriac New Testament (JSOT Manuals, 4)*, Sheffield 1994, pp. 119,121s.). El uso pasivo indica la recepción divina del acto de culto realizado. Este uso parece situar la responsabilidad en los dos oferentes y en la calidad de sus actos de culto en la línea que hará la versión de los LXX. El verbo «ܦܠܗ», «ܦܠܗܘܢ» en escritura cuadrada hebreo-araméa, es una raíz aramea que indica deseo o agrado por algo. No deja de llamar la atención que la misma palabra siríaca utilizada en Gn 4 para traducir la actitud divina respecto de las ofrendas, especialmente la de Abel, sea de nuevo utilizada para traducir las palabras de Dios Padre en el Bautismo de Jesucristo en el Jordán recogidas en Mt 3,17; Lc 3,33 y 2 P 1,17, esta vez en primera persona: «Este es mi Hijo amado, en quien me complazco». Ambos pasajes, tanto el del Gn 4 como el de Mt 3 presentan sendas teofanías en las que Dios manifiesta su complacencia. El texto de Mt 3,17 en siríaco estrangela y en caracteres hebreo-araméos sería (cfr. G. A. KIRAZ, *Comparative Edition of The Syriac Gospels aligning The Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta and Harklean Versions, vol. I, Matthew (New Testament tools and studies, 21.1)*, Leiden-New York-Köln 1996, p. 34):
- «הנו ברי חביבא רבה אצטבית»
55. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, p. 296.

56. Cfr. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, p. 224, nt 17.
57. Cfr. G. VON RAD, *El libro del Génesis*, pp. 125s.
58. Así piensa Flavio Josefo. Cfr. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, p. 224, nt 16.
59. Esta será la postura de los intérpretes del Nuevo Testamento. Cfr. Hb 11,4; 1 Jn 3,12, etc.
60. Eso es lo que mostraría el texto según Gunkel. Cfr. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, p. 224.
61. Cfr. S. LEVIN, *The more savory offering: a key to the problem of Gen 4:3-5*, p. 85.
62. Cfr. J. BYRON, *Cain's Rejected Offering: Interpretive Approaches to a Theological Problem*, p. 5.
63. Esta es la tesis de Westermann, que es criticada y rechazada por Schökel. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary, I*, p. 297 y L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?*, p. 29. Esta posición también es rechazada por B.K. Waltke que sostiene una postura ponderada en un trabajo posterior al de Westermann (cfr. B. K. WALTKE, *Cain and his offering*). En las pp. 368s. parece mostrar un adecuado equilibrio. Por un lado no se sale del texto, por otro lado, destaca las peculiaridades que el texto expone del sacrificio de Abel y que lo sitúan por encima del de Caín. El sacrificio de Abel sería superior, aunque nada diga el texto acerca de los defectos del sacrificio de Caín.
64. Schökel piensa del mismo modo y añade la idea bíblica de la preferencia divina por el hermano menor. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?*, pp. 30s.
65. Cfr. J. BYRON, *Slaughter, Fratricide and Sacrilege Cain and Abel traditions in 1 John 3: «Bíblica» 88 (2007) 526-535*.
66. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?*, p. 30. Schökel muestra unos argumentos interesantes que apoya también en una sugerente cita de Flavio Josefo, aunque no muestra la referencia. La cita dice: «A Dios agradó más este sacrificio... Caín se irritó porque Dios prefería a Abel».
67. Westermann cita a Cassuto, Ehrlich y Brock-Utne. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary, I*, p. 297.
68. Schökel, citando a Perera, recoge una lista de referencias bíblicas donde ocurre esto: Lv 9,24; Jue 6,21; 1 R 18,38s; 1 Cr 21,26 y 2 Cr 7,1. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?*, p. 30.
69. La noticia llega a través de Eusebio en la obra *Liber hebraicum quaestionum in Genesim*, PL 23, 993 (2ª edición). Cfr. las Hexaplas de Orígenes en PG 15, 181s.
70. En esa línea interpretará en el siglo IV el Emperador Juliano –el apóstata– cuando, usando las mismas Escrituras, argumenta en contra de los cristianos que negaban el valor de los sacrificios de animales a las divinidades. Juliano usa el texto de la historia de los dos hermanos para demostrar que Dios prefirió el sacrificio de Abel porque era más perfecto. Este testimonio –contenido en la obra *Contra los Galileos*– es casi el único en el que un no cristiano realiza un comentario casi exegético del pasaje de Gn 4,1-16. El testimonio es importante pues se sitúa temporalmente en el límite que se marca la presente monografía, por otro lado, utiliza la razón más pura para extraer una verdad del texto, pero sin tener rectitud de intención y sin considerar la Escritura en su conjunto. Puede servir de aviso ante los peligros que presenta la excesiva fijación en el texto. Dice Juliano: «En efecto, puesto que los seres que hay en la tierra unos son animados y otros inanimados, son más estimables los animados que los inanimados para Dios, que vive y que es causa de la vida, porque participan de la vida y de un alma más individual; por eso Dios se alegró con quien le ofreció un sacrificio PERFECTO» (JULIANO, *Contra los Galileos. Cartas y Fragmentos. Testimonios. Leyes* (Biblioteca Clásica Gredos, 47), Madrid 1982, [Introducción, notas y traducción realizada por José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo], p. 58. Cfr. G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani. II Testi e Documenti*, Bologna 1998, p. 100. Otro punto interesante que manifiesta la cita es el uso de la versión de los LXX que realiza este autor. Una interpretación similar del pasaje se da, muchos años antes, en Filón de Alejandría, pero sin la falta de rectitud de Juliano (*De sacrificiis Abelis et*

- Caini*, vid. Cap. III.4.1). Cerca de un siglo antes de Juliano, Orígenes da una interpretación similar aparentemente, pero radicalmente distinta, pues la aplicación que hace del pasaje va mucho más allá del texto y hace referencia a las disposiciones del hombre al obrar. La lectura que hace es de tipo espiritual (*Homilía sobre el Levítico*, vid. p. Cap VI.3.5).
71. A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, pp. 141s.
  72. G. VON RAD, *El libro del Génesis*, p. 34.
  73. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, pp. 298s.
  74. Cfr. E. JENNI (ed.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. I, 876-879 y L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, pp. 278s.
  75. Cfr. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, p. 224. Vid. también M. I. GRUBER, *Was Cain Angry or Depressed?*, citado por Schökel en L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?*, p. 24.
  76. En la versión siríaca está recogido: «y su rostro se oscureció». Cfr. E. LEVINE, *Syriac version of Genesis 4:1-16: VT 1 (1997) 70-78*, p. 71.
  77. Así lo dice explícitamente Procksch o Skinner (cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, p. 300). John Byron nos ofrece también un testimonio de especial valor sobre el pensamiento rabínico acerca de Gn 4,7: «Los rabinos lucharon con la interpretación de Gn 4,7 y declararon que estaba entre lo 5 versículos de la Biblia cuyo significado era indeterminable (B. Yoma 52 a-b)» (J. BYRON, *Cain's Rejected Offering: Interpretive Approaches to a Theological Problem*, p. 14). Este autor trata el v. 7 en las páginas 11 y 14-19 del artículo referido. Los cinco versículos de la Torah de los que el rabino Issi b. Judah dijo que su significado era indeterminables son Gn 4,7;49,6.7 y Ex 25,33;17,9. Esta información está recogida en el Talmud Babilónico (Tratado Yoma 52a-52b, del Orden Mo'ed, cfr. RABBI DR I. EPSTEIN (ed.), *The Babylonian Talmud. Seder Mo'ed, vol. III*, London 1938, [traducción, notas, glosario e índices del Tratado Yoma realizados por Rabbi Dr. Leo Jung], pp 243s.).
  78. Así lo muestra, por ejemplo, la Biblia de Jerusalén en su nota correspondiente.
  79. Algunos autores modifican esta estructura sintáctica, como veremos más abajo.
  80. Cfr. E. JENNI (ed.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. II, 149-159 y L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, pp. 512-516.
  81. Así lo entiende el Targum Onqelos (cfr. A. SPERBER (ed.), *The Bible in Aramaic, I: The Pentateuch according to Targum Onkelos*, pp. 5-7) y el Neophiti I (cfr. A. DíEZ MACHO, *Neophyti I. Targum Palestinense*, pp. 20-25). También traduce así Símmaco (cfr. las Hexaplas de Orígenes en PG 15, 181), quien usa el término «ἀφήσω» (por lo que Dios le dice a Caín: «yo perdona-ré»).
  82. Cfr. *Liber hebraicuum quaestionum in Genesim*, PL 23, 993 (2ª edición).
  83. Cfr. R. WEBER (ed.), *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem, I: Genesis-Psalmi*, pp. 8s.
  84. Así traduce Teodoción que, corrigiendo la versión de los LXX, pone el término «δεκτὸν» (forma adjetival del verbo «δέχομαι» y que significa *acceptable, grato*). Cfr. las Hexaplas de Orígenes en PG 15, 182.
  85. Cfr. NOVA VULGATA, *Bibliorum Sacrorum Editio*, Romae 1979, pp. 7s.
  86. El texto hebreo de Gn 18,26 dice: «Y dijo el Señor: “Si encuentro en Sodoma a cincuenta justos en [el interior de] la ciudad, perdonaré a todo el lugar por amor a aquellos [en atención a ellos]”». El texto masorético dice:
 

וַיֹּאמֶר יְהוָה אִם־אֶמְצָא בְּסוּדָם חֲמִשִּׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר  
וְנִשְׂאָחִי לְכָל־הַמָּקוֹם בְּעִבְרָם:
  87. Cfr. E. JENNI (ed.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. II, 149-159 y L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, pp. 512-516. Una clara manifestación de la variedad enorme de significados posibles del verbo נִשָּׂא se puede comprobar acudiendo a las principales obras de referencia (cfr. G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.J. FABRY, *Grande Lessico Dell'Antico Testamento*, Brescia 2005, [traducido del original alemán *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart 1984,1986 por L. Ascitutto, F.

- Bianchi y F. Ronchi], vol. V, 1065ss). Recordemos cómo Teodoción habla de aceptación (de Caín o de su ofrenda) y Símmaco habla de perdón (del pecado de Caín, previo al homicidio).
88. Cfr. J. W. WEVERS (ed.), *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum*, vol. I, pp. 96s.
89. La traducción es mía. Schökel traduce libremente, pues prescinde de la interrogación y pone los verbos en presente –aunque en el texto están en aoristo–: «Si ofreces rectamente y no divides rectamente, pecas. Ten calma: se vuelve contra ti y tú lo dominarás». Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?*, p. 32.
90. El dato lo da Jerónimo y llega a través de Eusebio en la obra *Liber hebraicam quaestionum in Genesim*. Cfr. PL 23, 993 (2ª edición). Cfr. las Hexaplas de Orígenes en PG 15, 181s.
91. El vocablo en caracteres cuadrados hebreo-arameos sería קבלה, de la raíz קבל, que significa *acceptar; recibir; coger; acoger; escoger; etc.* (cfr. L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, p. 646). Cfr. S. LEE (ed.), *Vetus Testamentum Syriace*, p. 3. Cfr. E. LEVINE, *Syriac version of Genesis 4:1-16*.
92. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, pp. 686s.
93. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, p. 301.
94. Cfr. P. JOÜON, T. MURAOKA, *Gramática del Hebreo Bíblico*, pp. 274ss.
95. Cfr. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, p. 226.
96. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?*, p. 34.
97. Cfr. G. VON RAD, *El libro del Génesis*, pp. 126s.
98. Cfr. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, p. 226, donde se cita un trabajo de M.J. Dahood. El propio Hamilton explica que parece poco lógica la explicación de Dahood, a pesar de dar mayor claridad al texto. En efecto, este estudioso piensa que cambiar un verbo muy usado como שׁוּב por otro muy poco usado (שׁוּבָה), y además en una forma inusual, no parece muy lógico. Sin embargo, si se supone un error de transmisión en el texto, la propuesta de Dahood no parece desechable, pues parece más fácil pasar de un término con forma extraña a una más usada. De todos modos el posible cambio debería tender a una frase de fácil comprensión, no a una tan oscura. No podemos concluir nada al respecto, pues no tenemos testigos de esta posible variante, ni rastro en las versiones antiguas. Otra dificultad es el cambio en el punto diacrítico.
99. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, p. 742.
100. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, p. 301.
101. Cfr. *ibid.*
102. Vid. *supra*.
103. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, pp. 518s.
104. Cfr. L. RAMAROSON, *A propos de Gn 4, 7*.
105. Cfr. G. R. CASTELLINO, *Genesis iv 7*, p. 443.
106. *Ibid.*, p. 443. Lo mismo sucede, como refiere el autor, en Is 42,21.
107. Cfr. E. JENNI (ed.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. II, 152.153.
108. Job 31,9:
- אִם־נִפְתַּח לִבִּי עַל־אִשָּׁה וְעַל־פֶּתַח רַעִי אֶלְבָּתִּי:
- «Si mi corazón fue seducido por mujer, si estuve acechando a la puerta de mi prójimo...».
109. Cfr. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, p. 226.
110. Cfr. *ibid.*, pp. 226s., donde el autor cita un trabajo de otro autor (F. I. ANDERSEN, *The Sentence in Biblical Hebrew*, The Hague-Paris 1974, p. 114).
111. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, p. 807.
112. Cfr. K. A. DEURLOO, *tsuqb «dependency»*, *Gen 4:7*, pp. 405s.
113. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, p. 301.
114. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, p. 754.
115. Cfr. L. VEGAS MONTANER, *Genesis Rabbah I (Génesis 1-11)*, pp. 263-265.
116. Cfr. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, p. 228.

117. Reproducimos aquí el último párrafo del artículo de Castellino (prof. Emérito de la Universidad de Roma); la traducción es mía: «Interpretado como una interrogación, la última frase esclarece el texto y lo hace perfectamente plausible. El proceso de tendencia del hombre al pecado, que puede llegar a ser una tentación actual, difícil de resistir, enredando al hombre y empujándole [derrribándole] gradualmente hacia el peor de los crímenes, es así descrito con una tal psicológica perspicacia, que lo hace válido para todos los tiempos, siendo verdad en la naturaleza del hombre. Esta realidad puede estar muy próxima (aunque en una escala menor) a la descripción de la caída de Adán». Cfr. G. R. CASTELLINO, *Genesis iv* 7, p. 445.
118. A. DíEZ MACHO, *Neophyti 1. Targum Palestinense*, pp. 20s.
119. El texto griego de los LXX dice: «διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίου». El Pentateuco Samaritano dice: «לפקעתא» y la versión Síríaca: «**ܠܝܫܘܠܝܢ**» (que en escritura cuadrada aramea es: «לפקעתא» «נרדא»). La traducción sería: «descendamos al valle» (traducción tomada del texto en inglés de la p. 71 de E. LEVINE, *Syriac version of Genesis 4:1-16*). La Vulgata dice: «egrediamur foras» y el Targum Neophiti recoge una frase muy parecida: «**איהא נפק חרינן לאפי ארב**», es decir, «Ven, salgamos nosotros dos a campo abierto.» (A. DíEZ MACHO, *Neophyti 1. Targum Palestinense*, pp. 22s.). El Targum de Jonatán dice: «Anda, vamos los dos al campo.» (traducción tomada de L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?*, p. 28). En el Targum, el texto sigue con un debate entre los dos hermanos sobre el juicio, la providencia y la retribución (vid Cap. III.4). El Targum Onqelos no añade ningún inciso sino que sigue fielmente al texto masorético en este punto (Gn 4,8):

ואמר קין להבל אחוהו

הוהו במהוהוון בחקלא וקם קין בהבל אחוהו וקטליה:

- Cfr. A. SPERBER (ed.), *The Bible in Aramaic, I: The Pentateuch according to Targum Onkelos*, pp. 5-7. Llama la atención positivamente que estas variantes textuales sean tenidas en cuenta en los modernos comentarios a la Escritura realizados por expertos judíos (cfr. N. H. SARNA (ed.), *Genesis*, p. 33).
120. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary, I*, p. 302.
121. Cfr. E. JENNI (ed.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. II, 1231-1237 y L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, pp. 777s.
122. Esta última acepción no aparece en la Biblia, pero sí en comentaristas judíos. Cfr. L. VEGAS MONTANER, *Genesis Rabbah I (Génesis 1-11)*, p. 263-265.
123. Cfr. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, pp. 229s.
124. Cfr. A. M. HABERMANN, *Bible and Concordance*, en Introducción a S.E. LOEWENSTAMM (ed.), *Thesaurus of the Language of the Bible, vol. I*, Jerusalem 1957, p. 30.
125. Cfr. V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, p. 230. Cfr. también P. TAMARKIN REIS, *What Cain said: a note on Genesis 4.8*, p. 111 y E. JENNI (ed.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. I, 321s.
126. Un estudio detenido sobre este asunto puede encontrarse en: J. M. BASSLER, *Cain and Abel in the Palestinian Targums: a brief note on an old controversy*: «Journal for de Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period» 17 (1986) 56-64.
127. E. J. VAN WOLDE, *The Story of Cain and Abel: a narrative study*, p. 35.
128. Cfr. P. TAMARKIN REIS, *What Cain said: a note on Genesis 4.8* (artículo ya citado).
129. Cfr. R. HENDEL, *The Text of the Genesis 1-11*, New York 1998, p. 8.
130. Cfr. H. JACOBSON, *Genesis IV* 8, pp. 565s.
131. El mismo Jerónimo refiere que el añadido de las traducciones antiguas '*superfluum est*', aunque él lo añade a la suya. La noticia llega a través de Eusebio en la obra *Liber bebraicaum quaestionum in Genesim*, 23, 993.
132. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, pp. 777s.
133. Más literal es la traducción de la versión Reina-Valera (1995): «porque mis enemigos hablan de mí y los que acechan mi alma se consultan entre sí». El texto masorético dice:

כִּי-אֹמְרוּ אוֹיְבֵי לִי וְשׂמְרוֹ נַפְשֵׁי נֹעְצָרוּ יַחְדָּו:

134. Cfr. P. TAMARKIN REIS, *What Cain said: a note on Genesis 4.8*, pp. 112s.
135. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, p. 303.
136. Cfr. *ibid.*, p. 304.
137. Cfr. *ibid.*
138. Cfr. P. JOÜON, T. MURAOKA, *Gramática del Hebreo Bíblico*, p. 655. Cfr. también, V. HAMILTON, *The Book of Genesis. The Chapters 1-17*, p. 231.
139. G. VON RAD, *El libro del Génesis*, p. 128.
140. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, pp. 304s.
141. Cfr. P. JOÜON, T. MURAOKA, *Gramática del Hebreo Bíblico*, p. 532.
142. K. KOCH, *Der Spruch «Sein Blut bleibe auf seinem Haut» und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut*: VT (1962) 396-416.
143. Cfr. C. DEL VALLE, *Mishná*, Madrid 1981, p. 692.
144. A. DíEZ MACHO, *Neophyti 1. Targum Palestinense*, p. 22.
145. El texto dice: «καὶ εἶπεν ὁ Θεός Τί ἐποίησας; φωνῇ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρὸς με ἐκ τῆς γῆς». Cfr. J. W. WEVERS (ed.), *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum*, vol. I, p. 97.
146. Cfr. P. JOÜON, T. MURAOKA, *Gramática del Hebreo Bíblico*, p. 655.
147. Cfr. E. JENNI (ed.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. II, 715-723 y L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, p. 641.
148. Cfr. E. JENNI (ed.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. II, 721.
149. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, p. 306.
150. Cfr. *ibid.*
151. La versión de los LXX, cuyo principal testigo para Gn 4,1-16 es el papiro Berlín 911, utiliza la preposición ἀπὸ ,de, desde), pero el Códice Alejandrino, también de especial valor, tiene la preposición ἐπὶ ,sobre). Esta segunda lectura en vez de indicar que la tierra empapada por la sangre del hermano es la causa del castigo divino, hace ver que el castigo divino se efectuará en la vida que Caín tendrá que soportar en la tierra. Esta lectura parece prescindir de la vinculación que se establece claramente en el texto hebreo, se refiere más en el futuro de Caín.
152. Cfr. Sagrada Biblia, I. Facultad de Teología. Universidad de Navarra, Pamplona 2000, p. 68.
153. C. DEL VALLE, *Mishná*, p. 692.
154. E. J. VAN WOLDE, *The Story of Cain and Abel: a narrative study*, p. 37.
155. G. VON RAD, *El libro del Génesis*, p. 128.
156. Cfr. E. JENNI (ed.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. II, 315-322 y L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, p. 551.
157. C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, I, p. 309.
158. El texto de Gn 4,13 de la Vulgata dice: «dixitque Cain ad Dominum maior est iniquitas mea quam ut veniam merear». (cfr. R. WEBER (ed.), *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem, I: Genesis-Psalmi*, pp. 8s.).
159. Gn 4,13 (LXX): «καὶ εἶπεν Καὶν πρὸς τὸν Κύριον Μείζων ἡ αἰτία μου τοῦ ἀφεθῆναι με». (cfr. J. W. WEVERS (ed.), *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum*, vol. I, p. 98).
160. La Neovulgata corrige así: «maior est poena mea quam ut portem eam». (cfr. NOVA VULGATA, *Bibliorum Sacrorum Editio*, pp. 7s.).
161. El Targum Onkelos dice: חובי מלמשבק (רבי) סני (cfr. A. SPERBER (ed.), *The Bible in Aramaic, I: The Pentateuch according to Targum Onkelos*, pp. 5-7).
162. Cfr. P. ORTIZ, *Léxico hebreo, arameo-español, español-hebreo, arameo (משב)* p. 214 (רבי, שניא) p. 162 (חובי y חוב, en hebreo, corresponden a 'deuda' y 'hacer pagar' [en piel], respectivamente) p. 52 y S. M. RODRIGUEZ, *Diccionario Manual hebreo-español y arameo-bíblico-español (שניא)* p. 93.
163. Cfr. A. DíEZ MACHO, *Neophyti 1. Targum Palestinense*, p. 25. El Targum Neophyti I dice:  
סני אינון חוביי למסבול ברם אית יכלה קדנך למשרי ולמשבק
164. Cfr. T. MARTÍNEZ SAIZ, *Traducciones Arameas de la Biblia. Los Targumín del Pentateuco I. Génesis*, p. 64.
165. Cfr. E. LEVINE, *Syriac version of Genesis 4:1-16*, pp. 71 y 75.

166. Cfr. P. JOÜON, T. MURAOKA, *Gramática del Hebreo Bíblico*, p. 462.
167. Cfr. E. JENNI (ed.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. II, 317, donde se considera una fórmula hecha la pareja: «עָוֹן וְשֵׂא», y que debe traducirse por «cargar con la culpa», como en Ex 34,7; Os 14,3 o Sal 85,3.
168. Cfr. P. JOÜON, T. MURAOKA, *Gramática del Hebreo Bíblico*, p. 462.
169. «[עָוֹן] significa en hebreo tanto pecado como castigo porque en la visión del mundo bíblico los dos términos son inseparables, el último inhiere en el primero. Por esta razón, el texto contiene una ambigüedad. Además de la traducción dada aquí [Mi castigo es demasiado grande para ser llevado], se puede también traducir “Mi pecado es demasiado grande para ser perdonado” o “¿Es mi pecado demasiado grande para ser perdonado?”» (cfr. N. H. SARNA (ed.), *Genesis*, p. 34). Sarna no explica por qué contempla la posibilidad de la formulación interrogativa de la expresión. No parece una posibilidad razonable, pues falta la partícula interrogativa inicial común.
170. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?*, p. 39.
171. P. BEAUCHAMP, D. VASSE, *La violencia en la Biblia. Cuadernos bíblicos, n° 76*, Estella 1992, p. 13.
172. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?*, p. 10.
173. G. VON RAD, *El libro del Génesis*, p. 131.
174. Cfr. T. MARTÍNEZ SÁIZ, *Traducciones Arameas de la Biblia. Los Targumín del Pentateuco I. Génesis*, p. 64.
175. A. DíEZ MACHO, *Neophyti 1. Targum Palestinense*, p. 24.
176. Cfr. aparato crítico de K. ELLINGER, W. RUDOLPH (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 6. Cfr. también las Hexaplas de Orígenes en PG 15, 181s.
177. S. LEE (ed.), *Vetus Testamentum Syriace*, p.3. Cfr. también E. LEVINE, *Syriac version of Genesis 4:1-16*, p. 75. En caracteres hebreo-araméos la expresión sería: «אָוֹן הַשֵּׂא».
178. R. WEBER (ed.), *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem, I: Genesis-Psalmi*, p. 9.
179. Cfr. N. H. SARNA (ed.), *Genesis*, p. 35 y nt. 13 de la p. 355.
180. Cfr. L. VEGAS MONTANER, *Genesis Rabbab I (Génesis 1-11)*, pp. 268s.
181. Cfr. E. LEVINE, *Syriac version of Genesis 4:1-16*, pp. 75s.
182. Cfr. R. W. L. MOBERLY, *The Mark of Cain – Revealed At Last?*, pp. 14ss.
183. *Ibid.*
184. Cfr. N. H. SARNA (ed.), *Genesis*, p. 35 y nt. 14 de la p. 355.
185. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, p. 482.
186. A. DíEZ MACHO, *Neophyti 1. Targum Palestinense*, p. 24.
187. El pueblo *quenita* era una tribu nómada situada al este del mar Muerto que adoraba al mismo Dios de los hebreos, aunque no formaba parte del pueblo elegido. Ese pueblo tuvo cierta relación con los hebreos en los primeros momentos de la conquista de la Tierra. Una referencia clara a este pueblo es Nm 24,21. En Ex 2 se habla de Reuel, el madianita, como el suegro de Moisés. A partir del capítulo 3 se le llama Jetró. En Nm 10,29 se habla de Jobab el hijo de Reuel, el madianita. En Jue 1,16;4,11 aparece referido Jobab como un quenita. Curiosamente se le considera suegro de Moisés. Todo parece indicar que estas diferencias manifiestan diversas tradiciones que se respetaron en la redacción del libro. Cfr. M. NOTH, *Historia de Israel*, Barcelona 1966, pp. 67s.
188. Un resumen del planteamiento de los principales estudiosos se encuentra en C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary, I*, pp. 282-284.



---

# Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	7
ÍNDICE DE LA TESIS	11
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	15
ESTUDIO EXEGÉTICO DE GN 4,1-16	25
1. INTRODUCCIÓN	25
2. PRESENTACIÓN DE LOS PERSONAJES, OFRENDAS AL SEÑOR, DIFERENTE ACEPTACIÓN Y CRIMEN	28
2.1. Introducción (Gn 4,1-2)	28
2.2. Inicio de la historia: la oblación (Gn 4,3-4a)	34
2.3. Diversa acogida divina (Gn 4,4b-5a)	35
2.4. Reacción de Caín y diálogo previo al fratricidio (Gn 4,5b-7)	39
2.5. Fratricidio (Gn 4,8)	47
3. ACUSACIÓN, JUICIO, SENTENCIA, MITIGACIÓN DE LA PENA Y EXPULSIÓN DE LA TIERRA	51
3.1. Juicio divino (Gn 4,9-12)	51
3.2. Arrepentimiento y mitigación de la pena (Gn 4,13-15)	57
3.3. Conclusión del relato (Gn 4,16)	61
NOTAS	65
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	75

