



¿Qué es
la Biblia?

John Barton



Desclée De Brouwer

¿QUÉ ES LA BIBLIA?

JOHN BARTON

¿QUÉ ES LA BIBLIA?

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO

Título original: *What is the Bible?*

© 1997 Society for Promoting Christian Knowledge, Londres

Traducción: María del Carmen Blanco Moreno
Ramón Alfonso Díez Aragón

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2004

Henao, 6 - 48009 Bilbao

www.edesclee.com

info@edesclee.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgts. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Impreso en España - Printed in Spain

ISBN: 84-330-1859-0

Depósito Legal: BI-694/04

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN	11
INTRODUCCIÓN	13
1. LA SUPERVIVENCIA DE LA ESCRITURA	19
2. EL LIBRO Y LOS LIBROS	37
3. UNIDAD Y DIVERSIDAD	57
4. LA BIBLIA Y LOS CRÍTICOS	77
5. LA BIBLIA COMO HISTORIA	93
6. MORAL BÍBLICA	113
7. ¿UN EVANGELIO POLÍTICO?	133
8. ¿ES LA BIBLIA SEXISTA?	149
9. INSPIRACIÓN Y AUTORIDAD	169
10. LEER LA BIBLIA	183
APÉNDICE 1. LA BIBLIA HEBREA	201
APÉNDICE 2. LA BIBLIA CATÓLICA	203
APÉNDICE 3. LECTURA DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTO EN ORDEN CRONOLÓGICO	205
APÉNDICE 4. LECTURA DEL ANTIGUO TESTAMENTO SEGÚN LOS GÉNEROS LITERARIOS	207

PRÓLOGO

La mayor parte de este libro fue escrita en Bonn, durante el período sabático que pasé en su Universidad. Los contactos con Bonn, que originalmente fueron fruto de los seminarios conjuntos entre la Facultad de Teología de Oxford y la Facultad de Teología Protestante (después también la Católica) de Bonn, se han vuelto cada vez más importantes para mí, y por ello me complace dar las gracias a todas las personas que hicieron mi estancia tan agradable.

Aun cuando yo soy el responsable de la redacción final del texto, recibí una gran ayuda de dos amigos que leyeron mi manuscrito y me aconsejaron con acierto: Elizabeth Aldworth y Nicola Mitra (que ya me había asesorado en otras ocasiones).

Mi esposa Mary me apoyó extraordinariamente mientras escribía este libro, y a ella se lo dedico con amor y mucha gratitud.

John Barton

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La necesidad de una segunda edición me ha dado la posibilidad de colmar una laguna del libro original señalada por varios revisores, a saber: la cuestión de la autoridad y la inspiración de la Biblia. Aunque éste no es un libro religioso, sino que está destinado a cualquier persona interesada en la Biblia, es bien sabido que los cristianos han tenido varias teorías sobre el estatus de la Escritura, y yo he aprovechado la oportunidad de añadir un capítulo sobre este importante tema. En el resto de la obra no se ha introducido ningún cambio.

John Barton

INTRODUCCIÓN

A los «náufragos» del programa *Desert Island Discs** se les ha preguntado siempre qué libro les gustaría tener en su exilio, «aparte de la Biblia y Shakespeare» –que se les han de proporcionar como algo natural–. Pocos han sido tan impertinentes como para sugerir que se podría prescindir de uno de ellos (o de los dos) a fin de dar cabida a otras elecciones. Las islas desiertas, como las bibliotecas, las librerías y las casas, no estarían completas sin esas dos partes perdurables de la herencia de todas las personas de lengua inglesa.

Con todo, al plantearlo de este modo recordamos de inmediato las diferencias existentes entre ellos. Shakespeare aparece en muchas ediciones, pero las palabras (excepto algunos detalles de ortografía y unas pocas variantes) son las mismas en todas ellas: las palabras inglesas que el propio Shakespeare escribió. La Biblia no fue originalmen-

* Se trata de un programa radiofónico que empezó a emitirse en la BBC en 1942 (y es el tercero en la lista de los que más años llevan en antena en todo el mundo). En cada programa se invita a una personalidad, que se convierte en «náufrago» y es enviada a una isla desierta después de haber elegido ocho discos o CD. Al mismo tiempo que explica por qué los ha escogido desvela algo de su propia vida. Para más información, véase <http://www.bbc.co.uk/radio4/desertislanddiscs/history.shtml>

En España el equivalente de la expresión «la Biblia y Shakespeare» –de la que se habla a continuación– sería «la Biblia y el Quijote». [Nota de los traductores].

te escrita en inglés y hay muchas traducciones diferentes de los textos originales. Continuamente aparecen versiones nuevas. Podemos estar bastante seguros de que «la Biblia» de la expresión «la Biblia y Shakespeare» en la que se pensaba cuando se inauguró el programa *Desert Island Discs* era la *Authorised Version* [«Versión Autorizada»] (la *King James Version* [«Versión del rey Jacobo»], como se la llama en Norteamérica), pues eso es lo que «la Biblia» ha significado para la mayoría de los ingleses desde el siglo XVII. Pero si actualmente pedimos sin más «una Biblia, por favor» en una librería de una calle principal no nos darán necesariamente la *Authorised Version*. Por el contrario, es posible que nos ofrezcan la *New English Bible*, la *Revised Standard Version* (o la *New Revised Standard Version*), la *Good News Bible*, la *New International Version*, la *Jerusalem Bible* (o la *New Jerusalem Bible*) o la *Revised English Bible*. ¿Cuál es «la Biblia real»? ¿Existe tal cosa? Y, si es así, ¿tiene alguna importancia?

Es probable que otra diferencia entre la Biblia y Shakespeare resulte evidente de un modo más inmediato. Shakespeare forma parte del corazón de la literatura inglesa, e incluso de la literatura universal; pero nadie, presumiblemente, cree que todo lo que Shakespeare escribió es verdadero o que todo lo que hacemos deba estar dirigido por lo que aprendemos de él. Sin embargo, esto es lo que se piensa acerca de la Biblia. Es indudable que se está de acuerdo en que todas las *traducciones* de la Biblia son más o menos imperfectas. Pero la Biblia original (en hebreo, arameo y griego) no es imperfecta: es la «palabra» revelada del mismo Dios. Esto es lo que creen los cristianos –o esto es lo que la gente piensan que creen–. Y nuestra actitud hacia las pretensiones religiosas de la Biblia probablemente afectará a lo que sentimos cuando se agrupan «la Biblia y Shakespeare», como los dos monumentos literarios principales de nuestra cultura.

Si eres un experto en los escritos de Shakespeare, tal vez te preguntes por qué la Biblia tiene que ser puesta en su compañía. Quizás estés de acuerdo en que la Authorised Version es una gran obra de la literatura inglesa, pero tal vez pienses que se debe a que constituye una brillante traducción. Es posible que consideres que la calidad de lo que se traduce es otra cuestión diferente. Desde este punto de vista literario, los traductores de la King James Bible hicieron un gran trabajo con un original que dejaba mucho que desear –como Bach o Mozart, que compusieron excelentes oratorios u óperas con libretos bastantes pobres–. En cambio, Shakespeare escribió libremente y compuso una literatura que es realmente magnífica por derecho propio.

Por otro lado, si eres creyente, es posible que experimentes el sentimiento contrario. Shakespeare, podrías decir, compuso una gran obra literaria; pero la Biblia es la palabra de Dios. Decir «la Biblia y Shakespeare», como si fueran dos cosas de la misma clase, es un insulto a la Biblia. Una Biblia debe aparecer y parecer diferente de cualquier obra «literaria», por grande que sea, porque *es* diferente. La Biblia debe ser valorada, no porque se lea bien, sino porque contiene palabras de vida.

El hecho de comprar una Biblia nos enfrenta, nos guste o no, a una elección entre estos modos de considerarla. Pues, a diferencia de los demás libros, la Biblia se presenta con un formato material particular, elegido por el editor para transmitir un mensaje acerca de la clase de obra de que se trata. Si compramos una Authorised Version probablemente estará encuadrada en piel (o en algo que debe parecer piel). Probablemente será de papel extremadamente fino, con los cantos dorados. Y estará impresa en dos columnas, con el texto dividido en versículos numerados individualmente. En resumen, no se parecerá a ningún otro libro de la librería; y su presenta-

ción nos invitará a creer que no *es* como ningún otro libro de la librería –donde, efectivamente, podría estar guardada en un vitrina especial–. Si compras una traducción moderna, posiblemente se trate de una edición en rústica, con páginas presentadas como una novela y con una encuadernación que sugiere que sencillamente se trata de un libro como otro cualquiera. Puedes llevarla a casa sin envolver y sin que nadie sospeche que se trata de una Biblia.

Una mirada más atenta nos muestra que las cosas son algo más complicadas. Algunas traducciones modernas (especialmente la *New International Version*) han sido realizadas por personas con una visión de la inspiración divina de la Biblia tan alta como la de quienes prepararon la *Authorised Version*, aunque todo el resultado de su trabajo se presente en un asequible formato en rústica. Y, por otro lado, algunas personas cuya aprecio por la *Authorised Version* se sitúa sobre todo en el «nivel literario» siguen prefiriéndola en las ediciones «encuadernadas en piel» que recuerdan de su infancia. (Del mismo modo, a veces prefieren las obras de Shakespeare en un formato similar). No obstante, la forma en que imprimimos y encuadernamos la Biblia nos da indicios sobre la forma en que la consideramos. Y todavía hay tabús acerca de las Biblias en la sociedad occidental moderna. Incluso los estudiosos de la religión, que pueden llegar a estar totalmente acostumbrados a escribir e incluso a cortar páginas de las Biblias por motivos de estudio, probablemente sentirán escrúpulos si se usan páginas extrañas de una Biblia para envolver bocadillos. Presentar la Biblia de modo que parezca un libro ordinario no tiene por qué reflejar siempre una visión «baja» de su autoridad divina. Puede ser una táctica inteligente para persuadir a personas que piensan que no son religiosas de que pueden comprarla y leerla sin comprometer sus principios, con la esperanza de que, una vez que lo hagan, se entusiasmen con ella. De hecho, en algunos casos así ha sido.

Al lector de este libro no se le pide que tenga un compromiso previo con ninguna visión particular de la Biblia. La única condición previa es la curiosidad. He tratado de responder –sin simplificar excesivamente, pero también sin añadir dificultades innecesarias– la clase de preguntas que pienso que probablemente se hace cualquiera que se compra una Biblia con la intención de leerla. No sería sincero suponer que la gente compra Biblias si no tiene ningún interés en la religión o que alguien puede entender de verdad qué dice la Biblia si no sostiene algunas ideas religiosas. Pero mi propósito no es convertir a nadie. Si el agnóstico descubre que antes o después tiene que dar una respuesta a la pretensión bíblica de verdad religiosa, el creyente cristiano puede, por el contrario, pensar que algo de lo que se dice cuestiona presupuestos religiosos comunes sobre la Escritura. Mi propósito no es convencer a nadie de que la Biblia es «verdadera», sino mostrar que es profundamente interesante y que al menos algunas de las preguntas que la gente se hace sobre ella pueden ser respondidas.

1

LA SUPERVIVENCIA DE LA ESCRITURA

Los supervivientes son personas que se encuentran vivas, contra todos los pronósticos. Así pues, hablar de la «supervivencia» de la Escritura es hacer constar que la Biblia sigue viviendo en nuestra cultura cuando podíamos esperar que hubiera muerto. La sociedad occidental moderna está completamente secularizada en muchos aspectos, y no hay un libro sagrado que ocupe en la conciencia de las personas el lugar central que ocupa el Corán, por ejemplo, en las sociedades islámicas. No obstante, la Biblia «sobrevive» incluso en un país tan secular como el nuestro. La gente la conoce todavía en una medida sorprendente.

No obstante, este conocimiento es esencialmente fragmentario. Es más evidente en un nivel literario, donde muchos escritores dan aún por supuestas citas y alusiones bíblicas. Resulta que muchas expresiones comunes son de origen bíblico, aunque, claro está, la gente no suele percatarse de ello: la Biblia sobrevive en ellas de un modo esencialmente invisible, no reconocido. He aquí una lista de ejemplos que se pueden encontrar en cualquier periódico «de calidad» de vez en cuando, y en muchos casos en la conversación general:

¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano? (Génesis 4,9).

Hacer ladrillos sin paja (Éxodo 5,10).

No sólo de pan vive el hombre (Deuteronomio 8,3).

Con la piel entre los dientes (Job 19,20).

El valle de las sombras de muerte (Salmo 23,4).

De las espadas forjarán arados (Isaías 2,4).

No hay paz para los malvados (Isaías 48,22).

Más santo que tú (Isaías 65,5).

¿Puede el leopardo mudar sus pintas? (Jeremías 13,23).

Ruedas dentro de las ruedas (Ezequiel 1,16).

La ley de los medos y los persas (Daniel 6,12).

La sal de la tierra (Mateo 5,13).

Echar margaritas a los cerdos (Mateo 7,6).

El ciego que guía a otro ciego (Mateo 15,14).

Ama a tu prójimo (Mateo 19,19).

No había sitio en la posada (Lucas 2,7).

Hay más gozo en dar que en recibir (Hechos 20,35).

El salario del pecado es la muerte (Romanos 13,1).

Las autoridades constituidas (1 Corintios 9,22).

Caer en desgracia (Gálatas 5,4).

El trabajo de la caridad (1 Tesalonicenses 1,3).

Hay títulos de libros que aún usan alusiones bíblicas. *En Grand Central Station me senté y lloré*, de Elizabeth Smart, recuerda el Salmo 137: «Junto a los canales de Babilonia nos sentamos a llorar»; *Las uvas de la ira*, de John Steinbeck, es una alusión a Apocalipsis 19,15: «Él pisa el lagar del vino de la furiosa ira de Dios, el Todopoderoso»*, que, a su vez, recuerda Isaías 63,1-4, una de las fuentes del pasaje

* Siempre que no se indique lo contrario, las citas de textos bíblicos se toman de la *Biblia de Jerusalén*, Nueva edición revisada y aumentada, Desclee De Brouwer, Bilbao 1998. [Nota de los traductores].

del Apocalipsis. Pero hay que tener cuidado: la popular novela (y serie de televisión) de Phyllis Dorothy *Intrigas y deseos* alude a la Confesión General en el Book of Common Prayer, no a la Biblia; y *Por quién doblan las campanas*, de Ernest Hemingway, alude a un famoso sermón de John Donne («No Man is an Island...» [«Nadie es una isla»]). El hecho de que expresiones de obras como éstas puedan ser usadas alusivamente, al igual que las citas de la Biblia, nos recuerda hasta qué punto la Biblia ha pasado a ser parte de la «literatura inglesa». La gente conoce frases de la Biblia, pero igual que sabe frases del Prayer Book y de los «clásicos» de la literatura. La Biblia se ha convertido en una parte de la cultura intelectual común de Occidente, no necesariamente en parte de su cultura religiosa. No obstante, la frecuencia con que es citada ciertamente la caracteriza como «superviviente», en una época en que gran parte del resto de la literatura del pasado está cayendo en el olvido.

Los periodistas también suponen comúnmente (pero quizás erróneamente) que sus lectores están familiarizados con los relatos bíblicos, y se refieren a ellos como una especie de abreviatura: David y Goliat, la parábola del Hijo pródigo, el óbolo de la viuda, la conquista de la Tierra Prometida. Se espera que los lectores instruidos reconozcan tales referencias sin dificultad. Pero nadie espera que sepan en qué libro de la Biblia se encuentran, ni siquiera, probablemente, si están en el Antiguo o en el Nuevo Testamento. Los relatos tampoco forman parte de un todo coherente. Cuando las personas hablan acerca de un conflicto desigual en el que esperan ver cómo gana el más débil –como en el combate entre «David y Goliat»–, sería absurdo imaginar que de verdad tienen en mente el papel desempeñado por David en la historia del antiguo Israel o la importancia del relato de Goliat en la estructura literaria de los libros de Samuel. Es sencillamente un episodio independiente que

sirve como ejemplo proverbial del triunfo de la justicia sobre el poder gracias a la providencia divina.

El paralelo más próximo de este modo de usar la Biblia es el otro ejemplo principal de «supervivencia» en nuestra cultura: la mitología clásica de la Grecia y la Roma antiguas. Supongo que el conocimiento detallado de la mitología clásica es mucho menor que el conocimiento de la Biblia, pero todavía aparecen alusiones a él. Muchas personas todavía llaman «caballo de Troya» a la artimaña por la que alguno llega a conocer los secretos de otro; una breve y drástica solución a un problema puede ser descrita como «cortar el nudo gordiano»; y algunos relatos y temas de los mitos nos resultan aún familiares gracias a la ópera (Orfeo y Eurídice) y la pintura (el juicio de Paris). Pero tampoco aquí se tiene conciencia de que estos motivos forman parte de un *sistema*, un todo coherente. La mitología clásica y la Biblia sobreviven, no como partes de una cosmovisión coherente, sino como fragmentos, como relatos semi-recordados y expresiones que se pegan a la mente pero no conectan con nada más, ni siquiera entre sí.

Así las cosas, sería fácil decir que ésta es una nueva situación, un defecto del mundo moderno. Nos hemos vuelto más seculares, del mismo modo que también hemos perdido el contacto con el aprendizaje clásico tradicional. En este proceso la Biblia, que era un libro íntimamente conocido y comprendido en su totalidad, se ha convertido en un pequeño conjunto de restos en el cajón de sastre de nuestra cultura. El siguiente paso sería hacer comentarios de desaprobación sobre el empobrecimiento de la mente occidental moderna.

Ciertamente en todo esto habría parte de verdad. Si nos remontamos uno o dos siglos, descubrimos que los escritores podían dar por supuesto un conocimiento de la Biblia (y también de la mitología clásica) bastante detallado y exacto. En 1681 John Dryden publi-

có *Absalón y Ajitófel*, donde las relaciones entre Carlos II, Jacobo, duque de Monmouth, y el Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper) son descritas por medio de una detallada alegoría basada en la historia de David, Absalón y Ajitófel en 2 Samuel 15,9. Es inconcebible que un poeta pueda dar por supuesto en la actualidad el necesario conocimiento bíblico. Las gentes de los siglos pasados conocían, no sólo relatos aislados sobre los antiguos israelitas o episodios particulares de los Evangelios y el libro de los Hechos, sino relatos completos y coherentes. Sabían en qué orden aparecían Noé, Abrahán, David, Ezequías y Esdras en el Antiguo Testamento y qué lugares visitó san Pablo en sus viajes misioneros. Podían distinguir entre acontecimientos de la vida de Jesús y acontecimientos mencionados en sus parábolas –cosa que no todas las personas pueden hacer actualmente–. Es más, tenían un sentido de la Biblia como libro que *era leído* realmente, capítulo por capítulo y libro por libro, porque no era un mero compendio de fragmentos memorables, sino una obra continua y coherente con un mensaje unificado e inteligible. Por otra parte, éste era un mensaje del que dependía definitivamente la esperanza para la salvación humana. Esta idea de la Biblia pervive hoy, claro está, pero es una característica distintiva de los cristianos comprometidos; no es una parte de la cultura común que se dé por supuesta. En este sentido podríamos lamentarnos de la degeneración de nuestro tiempo –y yo podría tratar de hacer que el lector se sintiera culpable por no conocer ya todo lo que este libro está destinado a transmitir.

Pero me parece que semejante serie de quejas sería errónea, por dos razones. Primero, porque idealiza la medida en que incluso los cristianos convencidos de los siglos pasados conocían realmente la Biblia. Para algunas personas siempre ha sido una amiga íntima y sigue siéndolo todavía hoy. Aun cuando para muchos cristianos que

vivieron en lo que podríamos llamar «los siglos cristianos», la Biblia como una idea central (casi un icono central) de la fe cristiana, pudo ser extraordinariamente importante, esto no significa que su contenido preciso fuera necesariamente conocido en un nivel muy profundo. Muchas personas en la Iglesia de los primeros siglos podrían habernos contado relatos sobre Moisés, Abrahán o Job. Pero ello no quiere decir que hubieran podido relacionar estos relatos según una secuencia histórica ordenada, como le pasa hoy a la mayoría de la gente. Podrían haber citado dichos de Jesús, aforismos del libro de los Proverbios y comentarios de san Pablo. Pero posiblemente tendrían la misma dificultad que la mayoría de nuestros contemporáneos a la hora de precisar quién era quién. Hay razones de peso para poner en duda que la mayoría de los cristianos hayan conocido en cualquier otra época mejor que hoy qué episodios y dichos de Jesús aparecen en los cuatro Evangelios y cuáles aparecen sólo en uno, en dos o en los tres. Por otro lado, la mayoría de los cristianos del pasado pensarían que esto no importaba mucho. Pues los Evangelios existían, según se creía, para transmitir las palabras de Jesús, y mientras se conocieran y se tratara de vivir de acuerdo con ellas, no se exigía el exacto conocimiento erudito de los contenidos precisos de cada uno de los Evangelios. Nada de esto tiene el objetivo de sugerir que la Biblia no fuera tomada muy en serio en el pasado; tampoco se pretende tratar a la ligera las consecuencias (tanto religiosas como culturales) del actual olvido generalizado. Simplemente se hace con el fin de recordarnos que las gentes de los siglos pasados no estuvieron siempre dotadas de un conocimiento bíblico amplio.

En segundo lugar, en muchos aspectos importantes la aproximación personal moderna a la Biblia casi tiene que ser diferente de la que quienes vivieron antes de la aparición de lo que podríamos lla-

mar «mundo moderno». Quienes vivieron antes de finales del siglo XVIII solían conocer –y tomar muy en serio– la configuración narrativa del relato bíblico. Sabían, por ejemplo, que Abrahán existió antes de Moisés y Salomón después de David. Pero esto se debía en parte a que la Biblia era sencillamente la fuente principal para la historia primitiva del mundo. Sus narraciones no eran relatos del género «érase una vez», pertenecientes a los libros de cuentos infantiles. Eran el documento histórico primario de los tiempos antiguos reales, que relataba una historia que conducía sin problemas a la historia de periodos posteriores que podía ser reconstruida gracias a los documentos de Grecia y Roma y, más tarde, de los cronistas e historiadores hasta el presente.

Es posible creer que ésta era, de hecho, una percepción verdadera de la cuestión. Los cristianos conservadores, especialmente aquellos a quienes otros llaman «fundamentalistas», ciertamente creen en ella. Pero sería necio no admitir que tal creencia es actualmente problemática. Nadie puede creer *como algo natural* –como si fuera sencillamente obvio– que la Biblia contiene una historia del mundo exacta. Tal creencia sólo se puede defender actualmente por medio de una argumentación muy sutil e ingeniosa, y se ha convertido en una posición no ingenua, sino extremadamente sofisticada. En este sentido un «creyente en la Biblia» moderno es muy diferente de un cristiano primitivo, para quien sencillamente no había documentos antiguos sino la Biblia. Sería sorprendente que la Biblia hubiera conservado su centralidad después del auge de la historiografía moderna, que tiene tantas fuentes junto a la Biblia para el estudio de la historia primitiva de la raza humana.

Aún no nos hemos referido a la aparición de la ciencia moderna, y la verdad es que también la ciencia cambia necesariamente el modo en que la Biblia aparece para un observador imparcial.

Actualmente se suele decir que los descubrimientos científicos del siglo XIX (especialmente la teoría de la evolución) «pusieron en tela de juicio» el relato bíblico. Ciertamente así lo vieron muchos en aquel momento. Pero, sea o no esto correcto, está claro que hay una gran diferencia en el mundo entre nosotros –si seguimos pensando que el libro del Génesis es instructivo e inspirador *después* de haber leído algo acerca de la teoría de la evolución– y los que vivieron *antes de* Darwin –y simplemente suponían, como algo natural, que la Biblia decía todo lo que se podía conocer sobre el proceso de creación–. Los cristianos podrían decir (y pienso que tendrían razón) que el descubrimiento científico no afecta a la Biblia, que sigue siendo tan significativa para la fe religiosa como siempre lo fue. Pero difícilmente podrán negar que el contexto en el que ahora leemos la Biblia es muy diferente del contexto de los tiempos pre-modernos.

Quizás, por tanto, sea una sorpresa que la Biblia haya sobrevivido tal como lo ha hecho. Y, aunque no se lea tanto como en otro tiempo, ciertamente se compra. Los editores no habrían encargado las inmensamente costosas traducciones y nuevas traducciones de la Biblia que se han publicado casi sin interrupción desde principios del siglo XX si no hubieran estado seguros de que las ventas iban a justificar su inversión. No tienen de qué preocuparse. El *Libro Guinness de los récords* afirma que entre 1815 y 1975 se imprimieron en el mundo 2,5 miles de millones de Biblias. Aunque este dato no sea más que un cálculo fundamentado, se sabe que cada año se venden aproximadamente trece millones de ejemplares de la Authorised Version; y de la Good News Bible, una traducción moderna, se vendieron 110 millones de ejemplares entre 1976 y 1989.

Dentro de las Iglesias cristianas, un nuevo fenómeno significativo ha sido el crecimiento del interés por la Biblia en la Iglesia católica. Las reformas del concilio Vaticano II en la década de 1960 animaron

un uso mucho mayor de la Biblia en la liturgia católica y exhortaron expresamente a todos los católicos (a los laicos y al clero) a leerla y estudiarla. Ya no es cierto que la característica distintiva de los cristianos protestantes sea un profundo interés por la Biblia. Las traducciones bíblicas católicas han marcado la pauta en la promoción del uso del inglés moderno y la atención a los mejores y más actualizados estudios científicos. Si ahora la iniciativa ha pasado del ámbito católico a la Revised English Bible, plenamente ecuménica, se debe sólo a que ésta es el resultado de una completa cooperación que se deriva de la convicción de que ha pasado el tiempo de las traducciones vinculadas a confesiones cristianas particulares. Nuestra sociedad moderna es pluralista y este creciente interés por la Biblia en círculos declaradamente cristianos avanza ciertamente junto a la marginación de la Biblia en otras partes. Actualmente hay muchas personas en nuestro país que nunca han oído hablar del Hijo pródigo o del Sermón de la montaña. Con todo, la Biblia ha resultado ser un superviviente tenaz; hay muchas personas que desearían escucharla como se merece y tomarla muy en serio.

Tomar la Biblia en serio

¿Qué podría significar «tomar la Biblia en serio»? Hasta la Reforma protestante del siglo XVI, ninguna Iglesia cristiana había definido nunca realmente de un modo exacto *cómo* la Biblia estaba inspirada o poseía autoridad para los cristianos. Siempre se había estado de acuerdo en general en que debía ocupar un lugar central en la vida de la Iglesia, pero nunca se había detallado esto en una definición exacta. Y todavía hoy es difícil encontrar definiciones bien delimitadas de la autoridad de la Escritura en la que estén de acuerdo todos los cristianos. No obstante, esto no ha impedido el desarro-

llo de algunos presupuestos populares acerca de lo que «se supone» que los cristianos piensan de la Biblia. Esas presuposiciones condicionan después lo que la gente espera encontrar en la Escritura y en algunos casos hacen que les resulte difícil ver lo que hay realmente en ella.

Esto produce dos reacciones completamente opuestas. Una es la del cristiano que se entusiasma por el estudio de la Biblia, debido a ciertas expectativas claras sobre lo que la Biblia «tiene que» contener. Cuando estas expectativas se ven decepcionadas a medida que se lee y se estudia realmente la Biblia, esta clase de personas abandonan toda creencia cristiana. Habían puesto toda la carne en el asador de la «autoridad de la Escritura» y, cuando descubren que la Biblia tiene imperfecciones que la teoría no predecía, entonces (para cambiar la metáfora) tiran al niño con el agua del baño. La otra reacción es la del agnóstico que «sabe» que la Biblia contiene ciertamente toda clase de absurdos pueriles y, por consiguiente, nunca la lee en primer lugar. El primero atribuye a la Escritura una perfección que ella ciertamente no puede poseer; el segundo ni siquiera está dispuesto a escuchar el contenido de la Biblia. A los dos hay que darles la misma respuesta: por favor, *leed el texto* antes de decidir lo que él va a deciros. Pero, en cierto sentido, no hay que culpar mucho a ninguno de los dos, pues los presupuestos que predominan sobre la naturaleza de la Biblia son tan poderosos que se requiere un esfuerzo supremo para bloquearlos durante un tiempo suficiente como para dejar que el texto hable por sí mismo. Tales presupuestos son también, en cierto sentido, parte de la «supervivencia» de la Escritura: son los jirones de complejas teorías sobre la Biblia que en otro tiempo fueron influyentes y que todavía hoy están desordenando la leonera de la mente moderna.

El presupuesto más común sobre el *estatus* de la Biblia es que los cristianos están obligados a creer todo lo que hay en ella. En otras palabras, ser un cristiano es estar completamente comprometido con la verdad de la Biblia. Así, se considera escandaloso que una autoridad de la Iglesia cuestione la verdad de algo en la Biblia. La mayoría piensa que éste es casi un punto *lógico*: el cristianismo y la creencia en la verdad de la Biblia se identifican de tal manera que pretender ser un cristiano y, al mismo tiempo, negar la verdad de algún contenido bíblico es una especie de contradicción en los términos.

En un país tradicionalmente protestante como Gran Bretaña esta cuestión tiene otro aspecto. Los protestantes han afirmado normalmente no sólo que hay que creer todo lo que se dice en la Biblia, sino también que nada debe ser considerado parte esencial en la fe cristiana *a no ser que* esté en la Biblia. Su lema podría ser «la Biblia, toda la Biblia y nada más que la Biblia». Los católicos tradicionalmente han estado comprometidos con la Biblia del mismo modo, pero siempre han reconocido otras fuentes de autoridad junto a ella y, de un modo característico, el *magisterium* docente de la Iglesia. Así pues, en la tradición católica no constituye una objeción arrolladora a una afirmación doctrinal que se diga: «¡Pero eso no está en la Biblia!». No obstante, el presupuesto cultural general en nuestro país sigue siendo el protestante, a saber: (a) todo lo que hay en la Biblia y (b) ninguna otra cosa pertenece a la esencia de la fe cristiana.

De este presupuesto sobre el estatus de la Biblia brotan otros presupuestos sobre su *contenido*. Si la Biblia es un libro totalmente verdadero, entonces tiene que contener la clase de material que puede ser verdadero, es decir, tiene que contener información factual y/o declaraciones de doctrina que los cristianos tienen que profesar. Esto significa, en la práctica, que los cristianos que ven la Biblia como un libro de «verdad» tienden a poner de relieve dos clases de

documentos dentro de ella: *relatos* históricos y *enseñanza* religiosa. Así, ponen el acento en los libros históricos del Antiguo Testamento, como el Génesis, que aparentemente nos proporcionan información sobre la historia universal, y (en el Nuevo Testamento) los relatos históricos en los Evangelios y en el libro de los Hechos. Después se dirigen naturalmente a las cartas de san Pablo, porque en ellas sobre todo pueden encontrar una enseñanza coherente sobre lo que los cristianos tienen que creer; por ejemplo:

«Os hago saber, hermanos, el Evangelio que os prediqué, que habéis recibido y en el cual permanecéis firmes, por el cual también sois salvados, si lo guardáis tal como os lo prediqué... Si no, ¡habrías creído en vano! Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras» (1 Corintios 15,1-4).

Esta imagen de la Biblia como obra compuesta de información factual (especialmente histórica) y de doctrina religiosa es tan común en nuestra cultura que la dan por supuesta también la mayoría de las personas agnósticas ante la fe cristiana o bien hostiles a ella. Su reacción característica consiste, claro está, en decir que en las dos áreas la Biblia no es un libro de «verdad», sino de falsedad. Su información sobre la creación y la historia universal carece en gran medida de valor –las especulaciones de una cultura pre-científica y pre-histórica–. Los cristianos «creacionistas» (dicen) pueden realizar contorsiones mentales para armonizar y reconciliar el Génesis con la ciencia, pero esto es porque tienen un prejuicio a favor de la verdad del Génesis –no hay razón por la que ninguna otra persona tenga que tomar el Génesis en serio–. En cuanto a la enseñanza religiosa, también pertenece a una visión del mundo

completamente anticuada, en la que las personas creían en ángeles y diablos, en el cielo y en el infierno. No tiene más pretensión de *verdad* que la mitología griega, y en un contexto moderno es meramente pintoresca.

Así, las actitudes hacia la Biblia están polarizadas: o bien crees todas las palabras que hay en ella o las consideras como puras invenciones. Es fácil ver que lo que falta aquí es una mínima discriminación entre diferentes partes del texto. Después de todo, hay pocas obras literarias extensas que tratemos según este criterio del «todo o nada». No esperamos que ningún otro libro sea completamente perfecto o carezca de todo valor. No hace falta mucho esfuerzo para preguntarse si tanto los cristianos como sus adversarios no se han aproximado a la Biblia demasiadas veces con convicciones previas sobre lo que encontrarán en ella, con muy poca apertura a lo que el texto podría contener.

Una manera de tratar de suavizar las actitudes hacia la Escritura consiste en recordarnos que partes muy amplias de ella se resisten a ser leídas como información factual o enseñanza doctrinal. Por ejemplo, ¿cómo hay que entender un salmo si éstas son las únicas categorías disponibles?

«Crea en mí, oh Dios, un corazón puro,
renueva en mi interior un espíritu firme;
no me rechaces lejos de tu rostro,
no retires de mí tu Santo Espíritu.
Devuélveme el gozo de tu salvación,
afíanzame con espíritu generoso» (Sal 51,12-14).

Aquí no hay «hechos», ni se transmite ninguna «información». Del mismo modo, tampoco hay una enseñanza religiosa: al lector no se le dice que crea algo sobre Dios. En cualquier caso, no es Dios

quien nos dirige el salmo, sino un ser humano quien dirige el salmo a Dios. No resulta nada fácil ver cómo podríamos decir que el salmo es «verdadero» o «falso», mientras usemos esas palabras para referirnos a una verdad factual o doctrinal.

Si partimos de estos datos, podemos empezar a ver que en la Biblia hay una gran cantidad de textos que no se pueden clasificar bajo ninguno de estos dos encabezamientos. Resulta particularmente difícil abordar las parábolas de Jesús con el criterio «¿verdadero o falso?». Como lectores, quedamos cautivados por el relato y, después de escucharlo, aprendemos algo sobre la vida. Pero lo aprendemos de un modo más bien indirecto y no hay dos personas que escuchen una parábola exactamente del mismo modo. ¿Cómo podemos decir que la parábola del Buen Samaritano (Lucas 10,25-37), por ejemplo, es simplemente verdadera o simplemente falsa? Éstos no son los términos apropiados.

Lo mismo se puede decir sobre otras muchas partes de la Biblia. Por ejemplo, en el libro de los Proverbios hay dichos y aforismos que ciertamente nunca estuvieron destinados a ser leídos como enseñanza divina. Son comentarios humanos sobre la condición humana y se presentan como tales:

«Dice el perezoso: “¡Hay un león en el camino!
¡Un león en medio de la calle!”.
La puerta gira en sus bisagras
y el perezoso en su cama.
El perezoso mete la mano en el plato
y le cansa llevarla a la boca» (Proverbios 26,13-15).

También el Nuevo Testamento contiene textos muy difíciles de clasificar como «información» factual o como enseñanza divina. En las cartas de san Pablo hay decisiones sobre problemas particulares

en las Iglesias fundadas por Pablo que se presentan explícitamente como consejos paulinos, no como mandamientos divinos:

«Acerca de la virginidad no tengo precepto del Señor. Doy, no obstante, un consejo, como quien, por la misericordia de Dios, es digno de crédito» (1 Corintios 7,25).

También hay materiales que parecen fragmentos de himnos cristianos antiguos que no reflejan normas divinas, sino la respuesta de los primeros cristianos a Dios:

«Él ha sido manifestado en la carne,
justificado en el Espíritu,
aparecido a los ángeles,
proclamado a los gentiles,
creído en el mundo,
levantado a la gloria» (1 Timoteo 3,16).

Para el cristiano, ver las cosas de este modo puede suavizar y hacer más sutiles las convicciones principales de una defensa dogmática de la Biblia como libro de «verdad». Y para no el creyente, por otro lado, puede servir como recordatorio de que no es razonable que la Biblia sea vista como un libro que sólo contiene falsedades. Del mismo modo que la sabiduría recibida entre los cristianos atribuye a la Biblia un grado de perfección que casi necesariamente se ve socavado cuando es conocida, así también la sabiduría recibida entre los no cristianos caricaturiza la cantidad de increíbles tonterías que se encuentran en ella. La gente piensa que contiene enormes cantidades de genealogías ininteligibles («A engendró a B, y B engendró a C y C engendró a D...»), relatos que sólo hablan de violencia, minuciosas y absurdas normas sobre los sacrificios y disputas pedantes sobre oscuros rituales judíos. A mi juicio, los agnósticos

tienen razón cuando hacen hincapié en la verdad que hay en esta imagen con el fin de contrarrestar las excesivas pretensiones cristianas. Pero la sobria realidad es mucho menos escandalosa. Estos elementos constituyen sólo un minúsculo fragmento de la totalidad.

Uno de los fenómenos más estimulantes de los últimos años para los estudiosos de la Biblia ha sido su redescubrimiento como «gran obra literaria» por parte de personas que no tienen un interés religioso particular. La fuerza, la belleza y la maestría literaria de libros como Génesis, Job, los Evangelios y el Apocalipsis figuran en los programas de estudios literarios como nunca se había visto antes. En tales círculos la Biblia no sólo sobrevive débilmente, sino que está recibiendo un nuevo impulso. Y esto ha sido posible en gran medida porque lectores muy secularizados de la Biblia han estado dispuestos a poner entre paréntesis su increencia, a ignorar las pretensiones y contra-pretensiones sobre la verdad religiosa de la Biblia y a examinar el texto por sí mismo. En este sentido resulta posible una cierta unidad entre creyentes y no creyentes, que es portadora de una considerable promesa para el grupo probablemente mucho mayor de personas que no son creyentes ni increyentes, pero a quienes les gustaría pensar que este gran monumento superviviente de la cultura religiosa occidental merece al menos ser leído.

El crítico literario canadiense C. Northrop Frye empieza su estudio sobre la Biblia, *El gran código*, con estas palabras: «¿Por qué será que este enorme libro, grandioso e indiscreto, permanece inescrutables en medio de nuestro patrimonio cultural [...] y frustra todos nuestros esfuerzos por encontrar la forma de abordarlo?»¹. Su supervivencia puede ser una alegría para el cristiano y una irritación para

1. C. Northrop FRYE, *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia* (Gedisa, Barcelona 1988), pp. 18-19 [orig. inglés: *The Great Code: The Bible and Literature* (Londres – Melbourne – Henley 1981), pp. xviii-xix].

el ateo; ciertamente es una invitación a la curiosidad y la exploración. Como ya hemos empezado a ver, muchos comentarios sobre la Biblia se basan en lo que se supone que contiene, no en una lectura personal de ella; las impresionantes estadísticas de ventas de la Biblia no nos dicen nada, claro está, acerca de cuántas personas de hecho abren el libro que han comprado. Quienes lo hacen pueden llevarse algunas sorpresas, cualesquiera que sean las expectativas con las que se acercan al texto. En el capítulo siguiente trataremos de dar alguna idea acerca de cuáles podrían ser esas sorpresas.

EL LIBRO Y LOS LIBROS

Una Biblia inglesa [o española] impresa parece a primera vista un solo libro, una obra unificada. Los diferentes «libros» parecen capítulos o secciones; todos ellos están impresos de la misma manera y hay un solo estilo que se mantiene de principio a fin (tanto en el caso de las traducciones antiguas como en el de las modernas). Jesús en los Evangelios habla la misma lengua que Abrahán en el Génesis; los himnos que se cantan en el Apocalipsis (por ejemplo, Apocalipsis 4,11; 5,9; 11,17-18) parecen los mismos que los del Éxodo (por ejemplo, Éxodo 15) o los Salmos. Cuando alguien se pone a leer la Biblia desde el principio no suele pensar que se trata de un *montón* de libros, sino más bien de una sola lectura (que normalmente se detiene en el libro del Levítico). Y es posible que algunas personas recuerden vagamente que, siendo niñas, alguien les dijo que la Biblia cubre toda la historia de la humanidad, empezando por el Génesis con la creación del mundo y terminando en el Apocalipsis con su final y con la creación de «un cielo nuevo y una tierra nueva» (Apocalipsis 21,1). Como una buena novela, tiene principio, medio y fin.

Pero no siempre produce esta impresión. La palabra «biblia» es una perfecta ilustración del hecho de que nuestra Biblia unificada tiene una historia, y no fue siempre el monolito que ahora parece.

Nuestra lengua (como otras) ha tomado prestado este término, a través del latín, de la palabra griega *biblia*, «libros», el plural de *biblion*. Nosotros hablamos todavía, claro está, de los «libros» de la Biblia, pero a lo sumo pensamos que son como la obra completa de un solo autor, como las *Obras completas* de Shakespeare, divididas en Tragedias, Historias y Comedias. Pero con una numeración de líneas coherente y un patrón común de presentación.

No obstante, incluso en la época moderna hay recordatorios de que las cosas no son necesariamente tan simples. Es posible, por ejemplo, comprar un libro que contenga sólo el Nuevo Testamento (encontrar ediciones del Antiguo Testamento por separado es más difícil), o los cuatro Evangelios, e incluso a veces los Evangelios más el libro de los Salmos. Las iglesias tienen en ocasiones un libro especial de los Evangelios para la lectura solemne en la liturgia, que está impreso y encuadernado con más elegancia que una Biblia ordinaria. Y algunos grupos cristianos distribuyen a veces ejemplares de un solo Evangelio como parte de una campaña evangelizadora. Se pueden comprar ejemplares en rústica tomados de la Good News Bible con este fin, en cuya cubierta aparece el título «Good News according to Matthew / Mark / Luke».

En el judaísmo el sentido de que la Escritura es una colección de libros más que un solo libro se mantiene, también, en el ámbito litúrgico, donde los libros del Pentateuco (los cinco «libros de Moisés»: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio) ocupan un lugar de especial honor, similar al de los Evangelios en el cristianismo, y están escritos sobre rollos de pergamino conservados en el «arca» sagrada que ocupa un lugar de honor en la sinagoga. Otros libros de la Biblia se leen en ediciones ordinarias.

Basándonos en todas estas prácticas podemos tender a pensar que los cristianos o los judíos empezaron con una sola «Biblia» unificada y después seleccionaron las secciones más importantes para

darles un tratamiento especial. Pero la realidad es la contraria. Los Evangelios, o los libros del Pentateuco, no nacieron como parte de una obra mayor para después ser extraídos de ella. Nuestra Biblia unificada fue el resultado de la reunión de libros como el Génesis o el Evangelio según san Mateo, que originalmente tuvieron una existencia independiente. Esto resulta evidente una vez que se empieza a pensar sobre ello, pero tiende a verse oscurecido por cosas tan elementales como la tipografía de las Biblias –en las que muchas veces apenas hay separación entre un libro y el siguiente– y por el «inglés [o español] bíblico» común con el que se traducen todos los libros indiscriminadamente. La tendencia –para la que hay importantes razones religiosas– a pensar que todos los libros en cierto sentido fueron escritos «por Dios» también reduce notablemente toda sensación de que cada uno de ellos tiene su identidad específica. Si hasta las obras teatrales de Shakespeare tienen una cierta unidad estilística y temática, ¡con cuánta más razón cabe esperar que las *Obras completas de Dios* narren una sola historia única y coherente!

Tan pronto como empezamos a tomar en serio el hecho de que (como a veces se dice) la Biblia es una biblioteca con muchos volúmenes, no un solo libro, inmediatamente se plantea la cuestión de por qué contiene precisamente esos volúmenes y no otros. El mejor punto de partida consiste aquí en observar que ni siquiera hoy todas las obras tituladas «La Santa Biblia» contienen los mismos libros, ni los presentan en el mismo orden. En el mundo occidental hay diferencias entre las Biblias católicas, protestantes y judías.

La Biblia en diferentes tradiciones

La diferencia obvia entre todas las Biblias cristianas y todas las judías es, claro está, que éstas no contienen el Nuevo Testamento. Éste es una obra específicamente cristiana, y todas las Iglesias cris-

tianas coinciden en su contenido: los cuatro Evangelios (llamados, estrictamente, «El Evangelio según» Mateo, Marcos, Lucas y Juan); los Hechos de los Apóstoles; las Cartas de san Pablo, primero las dirigidas a las Iglesias (una a Roma, dos a Corinto, una a Galacia, una a Éfeso, una a Filipos, una a Colosas, dos a Tesalónica –colocadas más o menos por orden de extensión–), y después las dirigidas a individuos (dos a Timoteo, una a Tito, una a Filemón); la carta llamada «a los Hebreos», que es anónima (a pesar de la atribución a Pablo en la Authorised Version); después las cartas de otros apóstoles (Santiago, Pedro, Juan, Judas); y por último el libro del Apocalipsis. El título «Nuevo Testamento» o «Nueva Alianza» (en griego: *kainê diathêkê*) indica la creencia cristiana según la cual Dios ha inaugurado, por medio de Jesucristo, una nueva relación con la raza humana, concluyendo una nueva «alianza» con la humanidad del mismo modo que antiguamente estableció una alianza con Abrahán y sus descendientes (véase Génesis 15). En consecuencia, hacia el siglo II o III d.C. los cristianos empezaron a referirse a las Escrituras judías como «los libros de la antigua alianza», es decir, libros que pertenecían a la relación previa de Dios con su pueblo. Recientemente muchos judíos han empezado a mostrar su desacuerdo con este modo –a su juicio– despectivo de referirse a las Escrituras más antiguas. Pero por comodidad los términos «Antiguo» y «Nuevo Testamento» siguen siendo comunes entre cristianos y judíos. En el judaísmo moderno se emplean varios nombres para designar las Escrituras hebreas, como veremos más adelante.

Las diferencias entre las Biblias católicas y protestantes se refieren al Antiguo Testamento (tal como se ilustra en el Apéndice 2 al final del libro). Las diferencias resultan evidentes de inmediato si comparamos, por ejemplo, la Revised Standard Version [RSV] o la Revised English Bible [REB] con la Biblia de Jerusalén [BJ] o la

Nueva Biblia de Jerusalén [NB]. En la BJ y la NB, que son versiones católicas, el Antiguo Testamento contiene varios libros que no aparecen en el Antiguo Testamento de la protestante RSV o la ecuménica REB, donde la mayoría de ellos han sido desplazados a la sección que los protestantes llaman «Apócrifos». Normalmente se puede comprar una Biblia protestante con o sin apócrifos, como se prefiera, mientras que las Biblias católicas siempre contienen esos libros adicionales como parte integrante del Antiguo Testamento, dispuestos junto a los libros veterotestamentarios a los que más se parecen por su género o su temática.

Así pues, los libros históricos en las Biblias protestantes son: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes, 1 y 2 Crónicas, Esdras, Nehemías, Ester. Pero las Biblias católicas añaden algunas «historias» más: Judit, Tobías, 1 y 2 Macabeos. (La Biblia ortodoxa griega añade también 3 y 4 Macabeos, pero de las Biblias modernas que conozco sólo la New Revised Standard Version incluye traducciones de estos libros). A esta sección histórica del Antiguo Testamento le sigue una serie de libros que contiene una mezcla de lo que podíamos llamar poemas, himnos, aforismos y reflexiones filosóficas: Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés y el Cantar de los Cantares. Las Biblias católicas añaden el libro de la Sabiduría y un libro llamado Eclesiástico, Sabiduría de Jesús ben Sira o Sirácida. En la tercera sección principal del Antiguo Testamento, los libros proféticos, se han añadido algunos escritos en las ediciones católicas: después de Jeremías y el libro de las Lamentaciones se incluyen algunos apéndices adicionales a Jeremías, titulados Baruc (por el nombre del secretario de Jeremías) y la Carta o Epístola de Jeremías –que, para complicar la confusión, a veces se imprime sencillamente como capítulo 6 de Baruc.

Otras dos peculiaridades del texto católico son que los libros de Ester y Daniel son bastante más largos que en la versión protestante. El libro de Ester católico contiene varias visiones, oraciones y discursos adicionales; Daniel, por su parte, incluye dos oraciones pronunciadas por los tres jóvenes en el horno de fuego (la oración de Azarías y el cántico de los tres jóvenes) y dos relatos sobre Daniel: la Historia de Susana, y Bel y el Dragón. La mayoría de los libros adicionales son idénticos en los apócrifos protestantes y en las Biblias católicas; sólo varía su localización. Pero las partes adicionales de Ester, que son de naturaleza fragmentaria, parecen muy extrañas cuando se desgajan del cuerpo del texto, como en las Biblias protestantes. Así, las «Adiciones [o Añadidos] a Ester» –que es el nombre que reciben en los apócrifos protestantes– no tienen sentido coherente si no son reintegradas en el texto principal. La BJ ofrece una valiosa ayuda al imprimir esas secciones de Ester en cursiva, de modo que se puede leer fácilmente de seguido el texto más largo o el más breve. Mejor aún es la solución de la REB, que imprime dos versiones completas, la breve en el Antiguo Testamento y la larga en los apócrifos –es probable que ésta sea la mejor solución.

Hay otras discrepancias menores que no merece la pena detallar aquí. Hay que notar, no obstante, que la Biblia de las Iglesias ortodoxas, si bien es en gran medida la misma que la del catolicismo, tiene algunos añadidos más (el Salmo 151, por ejemplo) y una omisión: está ausente el libro llamado 2 Esdras o 4 Esdras, que normalmente se imprime como apéndice en las Biblias católicas, pero es parte integrante de los apócrifos protestantes. De hecho, se podría escribir todo un capítulo sobre los nombres y el número de libros atribuidos a Esdras, que varían en la Biblia hebrea, la griega y la latina, y en las traducciones de éstas a muchas lenguas modernas. Resulta muy difícil recordarlas sin la ayuda de un esquema.

Espero que lo expuesto sea suficiente para convencer al lector de que la pregunta «¿cuáles son los libros del Antiguo Testamento?» no tiene una respuesta fácil. ¿Cómo surgió esta situación? Para responder a esta cuestión tenemos que remontarnos a los primeros siglos de la era cristiana, y en el proceso obtendremos una imagen mucho más clara de por qué el término «Biblia» era originalmente plural. También lograremos entender mucho mejor cómo fueron puestos por escrito algunos de los libros de la Biblia y cuáles son sus características.

El canon bíblico

En el periodo en el que se estaba escribiendo el Nuevo Testamento no había aún un «Antiguo Testamento» en el sentido en que existe hoy. No se trata sólo de que (obviamente) ese nombre habría sido inapropiado; más importante es el hecho de que los contenidos de lo que se convertiría en el Antiguo Testamento (o «Biblia hebrea») aún no estaban fijados. Había, no obstante, un gran cuerpo de textos ya reconocidos por todos los judíos en todo el mundo mediterráneo como antiguos y que gozaban de autoridad, y esos textos son el núcleo de lo que ahora conocemos como Antiguo Testamento.

Entre tales textos destacaban los cinco libros de Moisés, el Pentateuco, que los judíos llamaban entonces, como ahora, «Torá». Ésta es una palabra hebrea que tradicionalmente se traduce por «ley», pero que quizá significa más bien «código para vivir bien» o «instrucción divina». Junto a la Torá, que ya a principios de nuestra era ocupaba en las sinagogas judías el lugar especial que todavía conserva, los judíos reconocían también un gran número de otros escritos que eran antiguos o se creía que eran antiguos, y que eran

denominados «los profetas» o «los profetas y otros escritos». El Prólogo al Eclesiástico, escrito en el año 132 a.C., dice:

«La ley, los profetas y los escritos que les siguieron nos han transmitido muchas e importantes lecciones, que hacen a Israel digno de elogio por su instrucción y sabiduría. [...] Mi abuelo Jesús se dedicó intensamente a la lectura de la Ley, los Profetas y los otros escritos de los antepasados».

Había un acuerdo general acerca de los libros que constituían el núcleo de «los profetas»: los libros que los cristianos consideran actualmente «historias» (pero que para los judíos son todavía los «Profetas anteriores»). Son Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel y 1 y 2 Reyes. Junto a éstos estaban los libros que aún designamos como «profetas»: Isaías, Jeremías, Ezequiel, Amós y Oseas, por ejemplo. Los Salmos, Proverbios y Job eran también reconocidos, y parece que en algunas ocasiones fueron llamados también «profetas», pero en otras no.

El punto crucial es que, si bien todos estaban de acuerdo en que tales libros y unos pocos más estaban definitivamente «dentro», no había normas oficiales para determinar qué libros estaban «fuera». Ni siquiera era posible en principio producir «una Biblia» que contuviera exactamente los libros que todos los judíos aceptaban como Escritura. La Escritura era como una serie de círculos concéntricos que se desdibujan en una penumbra borrosa, no un bloque de materiales claramente definido y bien delimitado. Por un lado, había muchos libros que eran tratados por varios grupos judíos entonces existentes con la misma veneración que los libros de Job o Isaías, pero que ya nadie considera parte de la Escritura. Por otro lado, es posible que algunas comunidades judías del siglo I d.C. no poseyeran todos los libros que entrarían a formar parte de lo que ahora llamamos el «canon» de la Escritura –es decir, la lista oficial de libros

reconocidos como «Sagrada Escritura»-. Cada libro era escrito en un rollo separado y es posible que algunas sinagogas carecieran involuntariamente de algunos ejemplares en su colección.

A veces en el Nuevo Testamento encontramos referencias a libros que en la actualidad no son considerados parte de la Escritura, pero que son citados como si tuvieran la misma autoridad que cualquier otra obra «bíblica». Así, la Epístola de Judas (14-15) cita un libro llamado 1 Henoc y lo describe como «profecía». Sin embargo, tanto judíos como cristianos coinciden actualmente en excluirlo del Antiguo Testamento (excepto en Etiopía, donde goza de una gran veneración). Así pues, «Escritura» era una categoría bastante más abierta para ellos que para nosotros. Las gentes tendían a venerar cualquier libro religioso que pareciera antiguo y edificante; y, claro está, tenían menos recursos que nosotros para decidir si los libros eran realmente tan antiguos como parecían. Es casi seguro que el libro de Daniel fue compilado en el siglo II a.C., pero se presenta como si procediera del tiempo del destierro de los judíos en Babilonia, es decir, del siglo VI a.C. Los judíos y los cristianos en tiempos del Nuevo Testamento generalmente lo aceptaban tal cual, y pensaban que Daniel era contemporáneo de Ezequiel y tenía la misma autoridad profética que él.

Ahora bien, la razón por la que esta fluidez en los límites de la Escritura ha producido las confusas variaciones entre las Biblias católicas y las protestantes es la siguiente: durante los últimos siglos antes de Cristo, las traducciones griegas de los libros sagrados judíos eran cada vez más necesarias en las comunidades judías establecidas fuera de Palestina, que ya no hablaban hebreo y habían adoptado el griego –que a la sazón era la lengua común de todo el mundo mediterráneo-. La primera parte del Antiguo Testamento que se tradujo fue casi con toda seguridad la Torá (lo cual constitu-

ye un testimonio más de su estatus supremo en el judaísmo), pero después se tradujeron otros libros. A veces los traductores griegos aumentaron en buena medida el texto original –lo cual explica las versiones más largas de los libros de Ester y Daniel–. En otras ocasiones los traductores abreviaron o (más probablemente) tradujeron un texto hebreo que era mucho más breve que el que tenemos ahora –así sucede especialmente con Jeremías–. Además, libros que nunca habían existido en hebreo sino que fueron compuestos en griego para comunidades judías de lengua griega, particularmente en Egipto, empezaron a adquirir la misma aura que muchos de los escritos hebreos. El libro de la Sabiduría, escrito probablemente en Alejandría en el siglo I a.C., pero atribuido al rey Salomón (al igual que Proverbios), era tenido en muy alta estima, y parece que san Pablo se vio muy influido por él. Es posible que los judíos de Palestina tuvieran una visión más conservadora de la extensión de la Escritura y no vieran a veces con buenos ojos el «canon» más largo de los judíos de Egipto, pero esto no es nada seguro: no se conserva ningún documento de controversia alguna entre los dos grupos sobre este tema.

Los grupos cristianos, ya fuera en Palestina o en otras partes, sencillamente adoptaron como propias las Escrituras de la variedad local de judaísmo; y durante un par de siglos parece que no prestaron mucha atención a la cuestión acerca de los libros que debían formar parte o no del canon. Pero debido a que la Iglesia empezó muy pronto a estar dominada por cristianos de lengua griega (todo el Nuevo Testamento está escrito en griego), era natural para ellos seguir el ejemplo de los judíos de lengua griega, y considerar sagrada la selección más larga de libros que usaban estos últimos. Por consiguiente, durante los primeros siglos «la Biblia» (o, más bien, «los libros») significaba para la Iglesia cristiana una colección que

incluía todas las traducciones griegas bien establecidas junto con los libros escritos originalmente en griego, como el de la Sabiduría. Ninguno de los libros griegos que no tienen original hebreo llegó a ser nunca tan importante, ni para los cristianos ni para los judíos, como los libros «centrales» –por ejemplo, Génesis o Isaías–; pero tampoco se le ocurrió a nadie excluirlos de las Escrituras.

Así, la Biblia de la Iglesia primitiva fue la Biblia griega. Cuando la fe cristiana se propagó por regiones de lengua latina, y cuando el griego dejó de ser la lengua común de Occidente, se necesitaron versiones latinas de la Biblia; y fue la Biblia griega, no el original hebreo, lo que se tradujo al latín. Fue por primera vez en el siglo V, en el momento en que Jerónimo (331-420) asumió personalmente la tarea de componer una nueva versión latina directamente del original hebreo, cuando la Iglesia tuvo que enfrentarse al hecho de que algunos de sus libros no existían en hebreo. Además, el judaísmo de aquella época había radicalizado su posición y había decidido rigurosamente excluir de sus Escrituras los libros puramente griegos. Así, Jerónimo, tras consultar a las autoridades judías, recibió la respuesta de que los libros griegos eran «espurios». Él mismo, después de examinar esta cuestión, llegó a la conclusión de que la Iglesia debía tratarlos como «deuterocanónicos», es decir, como escritos que formaban un estrato de segunda categoría en el canon de la Escritura. No obstante, los tradujo y siguió citándolos en sus escritos; y la Iglesia en general no estuvo dispuesta a hacer algo tan radical como rechazar positivamente libros que habían sido tenidos durante tanto tiempo en tan alta estima.

La cuestión se mantuvo en esos términos hasta la llegada de la Reforma en el siglo XVI. Los reformadores protestantes recogieron finalmente la propuesta de Jerónimo y decidieron que sólo los libros del canon hebreo debían ser tenidos como inspirados por Dios. Los

libros deuterocanónicos tenían que ser puestos aparte y llamados «apócrifos», un término que en la Iglesia antigua se había aplicado a las obras de los herejes o a otros libros que eran sin lugar a dudas no bíblicos. Entre los reformadores hubo algunas diferencias. Los herederos de Calvino han rechazado generalmente los apócrifos en bloque; Lutero los consideró edificantes y algunas Biblias luteranas todavía los incluyen como un apéndice. (De hecho, Lutero también incluyó en un apéndice Santiago, Hebreos, Judas y Apocalipsis, pero en los tiempos modernos esta decisión no ha sido seguida ni siquiera en las Iglesias luteranas). La Reforma inglesa mantuvo el compromiso luterano y en la Iglesia anglicana los libros apócrifos se han leído siempre en la liturgia (el *Alternative Service Book* 1980 es el primer *Prayer Book* inglés que proporciona alternativas canónicas para todas las lecturas tomadas de los apócrifos); aunque el Artículo 5 de los *Thirty-Nine Articles of Religion* [«Treinta y nueve artículos de religión»] dice que «los otros libros (como dice Jerónimo) la Iglesia los lee para que sirvan de ejemplo de vida e instrucción de las costumbres; pero no los emplea para establecer ninguna doctrina». Los lectores de *Adam Bede*, de George Eliot, pueden recordar cómo leía Adam la Biblia los domingos por la mañana:

«Al lector le habría gustado mucho ver a Adam ocupado en leer la Biblia. Como nunca la abría en un día laborable, resultaba ser el libro del domingo, y para él constituía a la vez un tratado de historia, una colección de biografías y un tomo de poesías. Tenía una mano metida entre los botones de su chaleco y la otra dispuesta a volver las hojas; y en el curso de la mañana el lector habría podido observar muchos cambios en la expresión de su rostro. A veces sus labios se movían como para pronunciar las palabras que leía, si encontraba una oración apropiada para sí mismo, como, por ejemplo, las pala-

bras que al morir pronunció Samuel dirigidas al pueblo; luego sus cejas se levantaban y temblaban un poco las comisuras de los labios, animados por la compasión, cuando el viejo Isaac se encontraba con su hijo, cosa que le conmovía mucho; en otras ocasiones y mientras leía el Nuevo Testamento, aparecía una mirada solemne en su rostro y a veces meneaba la cabeza en silencioso asentimiento o levantaba la mano para dejarla caer de nuevo; y algunas mañanas al leer los apócrifos, que le gustaban mucho, las palabras agudas de Ben Sira hacían asomar una sonrisa a sus labios y también le complacía observar ciertas diferencias en un escritor apócrifo, pues Adam, que era un buen feligrés, conocía muy bien los artículos de fe» (George Eliot, *Adam Bede*, capítulo 51)*.

Sin embargo, la Iglesia católica siguió defendiendo el canon tradicional más largo. Aunque toma de Jerónimo el término «deuterocanónicos» para designar a los libros no hebreos, en la práctica no les atribuye un nivel de autoridad inferior al del resto del Antiguo Testamento. Y ahí sigue planteada la cuestión. La solución de compromiso adoptada en las Biblias ecuménicas consiste en incluir todos los libros del canon católico, pero desplazándolos de su posición dentro del Antiguo Testamento e imprimiéndolos, bajo el título «Apócrifos», entre los dos Testamentos, y a veces después del Nuevo Testamento.

Una singularidad que resulta de esto es que, aun cuando el Antiguo Testamento protestante contiene exactamente los mismos libros que las Escrituras judías, no están en el mismo orden. El orden es el orden de la Biblia griega, y sencillamente se eliminan los libros puramente griegos. Y el orden de las Biblias griega y hebrea no ha

* Traducción castellana de Manuel Vallvé, en George ELIOT, *Adam Bede*, Ediciones del Bronce, Barcelona 2000, pp. 520-521. [Nota de los traductores].

sido nunca exactamente el mismo –lo cual constituye posiblemente otra indicación más de que en cierta medida se formaron independientemente, aunque ambas eran una selección del mismo depósito extenso de libros sagrados judíos–. En términos generales, la Biblia griega (y, por lo tanto, la cristiana) ordena los libros temáticamente. Hay tres divisiones fundamentales: la historia, la poesía y la profecía. El orden cristiano ignora el estatus especial del Pentateuco y deja sencillamente que la historia vaya de Moisés a Josué, y continúa después hasta los tiempos de Esdras y posteriores. En el orden judío hay también tres divisiones, pero hay menos pruebas de que se preste atención a los temas. Los libros de Moisés son tratados como un bloque –Torá, «instrucción»–. Los otros libros históricos y proféticos, puestos juntos, son tratados como una sección distinta –«profecía», que quizás significa «comentario revelado sobre la Torá», más que «predicción del futuro», como tienden a suponer los lectores modernos–. La tercera división de la Biblia hebrea se designa con el título genérico de «los Escritos» y parece ser un cajón de sastre en el que se incluyó todo lo que no se consideraba Torá o Profetas. Los tres títulos –Ley (*torah*), Profetas (*nebí'im*) y Escritos (*ketúbim*)– dan origen al conveniente acrónimo *Tanak* que los judíos usan ahora a veces como una abreviatura para designar sus Escrituras; pero incluso este acrónimo, con su referencia intrínseca a la división tripartita, es un recordatorio de que la Escritura ha seguido siendo «los libros» (plural) para los judíos de una manera en que no lo ha sido para los cristianos.

Hay dos cosas que destacan de esta breve historia de la formación de la Biblia. Primero, los cristianos no han tenido siempre exactamente los mismos libros como sus Escrituras. El Antiguo Testamento ha existido en varias versiones, algunas considerablemente más largas que otras, aunque con un núcleo común. Todos

están de acuerdo actualmente en el canon del Nuevo Testamento, pero sus contornos también han sido a veces imprecisos. En las Iglesias ortodoxas de Oriente, se dudó en ocasiones si el Apocalipsis debía ser realmente incluido, y en el Occidente latino se puso en duda si había que incluir Hebreos. Estas incertidumbres persistieron hasta los siglos IV o V d.C. No obstante, éstas eran sobre todo incertidumbres sobre una *colección* de libros, y en cualquier caso no todas las comunidades locales poseían todos los libros de la colección (y es improbable que individuos particulares poseyeran la colección completa, aunque fueran ricos). Éstas no eran cuestiones sobre los contenidos de una sola Biblia unificada. Es posible que algunos libros bíblicos fueran tenidos en más alta estima que otros –pues, a diferencia de lo que tienden a pensar actualmente los cristianos, entonces no se pensaba que todos los libros de la Escritura estaban en el mismo nivel.

La formación de la Escritura en general no fue un proceso muy controvertido. Hay muy pocos libros (quizá ninguno) que formen actualmente parte de la Biblia porque alguien decidió, contra una intensa oposición, que había que incluirlos. Incluso en los pocos casos en que hubo controversias, éstas surgieron porque los libros en cuestión eran ya tenidos en muy alta estima por muchas personas. Si quisiéramos dar una interpretación religiosa de todo esto, podríamos decir que se pensaba que el núcleo de la Biblia se autoautenticaba. De un modo más neutral podríamos decir que el conservadurismo fue siempre la fuerza más poderosa en la formación del canon bíblico. Algunos libros han gozado siempre de autoridad y las gentes en el mundo antiguo no tenían por costumbre contradecir a sus antepasados. Como afirmó Orígenes, escritor cristiano del siglo II, citando Proverbios 22,28: «No desplaces los antiguos lindeos que fijaron tus padres».

¿Quién escribió los libros?

Nada de esto responde a la pregunta acerca de cómo los libros bíblicos fueron puestos por escrito. Esta cuestión tiene que ser respondida para cada libro bíblico por separado, pero se pueden establecer algunos principios generales claros. No tenemos ningún documento que nos informe sobre la composición de ninguno de los libros de la Biblia. Los padres de la Iglesia antigua describieron en alguna ocasión cómo fueron escritos los Evangelios, pero sus sugerencias reflejan ordinariamente tradiciones legendarias, o deducciones aparentemente lógicas a partir de los textos mismos, más que información histórica fidedigna. Por ejemplo, en el Evangelio de Juan, después de que Jesús ha hablado sobre el destino del «discípulo amado», el texto continúa: «Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las ha escrito, y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero» (Juan 21,24). Así, se daba por supuesto que el Evangelio tuvo que ser escrito por ese discípulo –aunque *estas* palabras, como puede verse si se leen atentamente, lógicamente tuvieron que ser escritas por otra persona!–. Por deducción lógica se llegó también a la conclusión de que el «discípulo amado» era Juan, hijo de Zebedeo, uno de los miembros del «grupo íntimo» de Jesús, formado por Pedro, Santiago y Juan. De este modo se sentaron las bases para la composición de relatos detallados que narraban cómo Juan escribió el Evangelio y explicaban por qué su Evangelio era tan diferente de los de Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas. Ahora bien, aun cuando nadie puede refutar de manera concluyente la teoría según la cual este Evangelio fue escrito por el mencionado Juan, hay muchas razones por las que la mayoría de los estudiosos modernos piensan que es una hipótesis improbable. Aunque sea cierto que las tradiciones recogidas en el Evangelio se remontan al «discípulo amado», y aunque éste fuera de hecho Juan, el hermano de Santiago,

la obra contiene indicios de que ha sido extensamente reelaborada, revisada y adaptada a nuevas necesidades.

Éste es, de hecho, el principal problema cuando se aborda el tema de la «autoría» de casi todos los libros bíblicos. En el mundo moderno un libro es normalmente obra de un individuo identificado como su autor, y es publicado en un determinado momento. Con tono peyorativo se dice que han «plagiado» quienes han tomado prestadas ideas –más aún si se trata de párrafos o capítulos ya existentes– de otros escritores. Y se espera que los editores de un libro copien las palabras del autor, sin adaptarlas a su propio gusto. Ninguno de estos criterios estaba vigente en el mundo antiguo, donde los libros –y especialmente los libros religiosos– «crecían», en lugar de ser escritos por un autor individual. La mayoría de los libros de la Biblia son obras consagradas por el tiempo y tradicionales de una cultura religiosa que vivía transmitiendo la tradición de generación en generación. Tal vez sólo en el caso de san Pablo nos encontremos con un individuo nombrado cuyas cartas auténticas fueron transmitidas exactamente de la forma en que él las envió a las Iglesias con las que mantenía correspondencia. Con todo, incluso en este caso puede resultar que algunas de las cartas supuestamente paulinas no fueran obras del apóstol, sino imitaciones de su estilo (posiblemente Efesios, probablemente las cartas a Timoteo y Tito), y otras podrían haber sido compuestas con fragmentos de varias cartas diferentes (posiblemente 2 Corintios, según algunos estudiosos). En el caso de los profetas del Antiguo Testamento tenemos en cada libro un núcleo de dichos que se remonta al profeta cuyo nombre da título al escrito. Pero en la mayoría de ellos hay casi con toda seguridad textos añadidos por los revisores y escribas a lo largo del extenso periodo que va del tiempo en que vivió el profeta al momento en que el libro se hizo tan venerable que los nuevos añá-

didados eran considerados ilícitos. En el caso del libro Isaías este periodo pudo durar varios siglos, pues Isaías vivió en el siglo VIII a.C., pero es probable que su libro no llegara a tener la forma presente antes del siglo IV.

Aparte de los libros de los profetas, casi todos los demás libros del Antiguo Testamento son anónimos. La tradición habla de los «cinco libros de Moisés», los «Proverbios de Salomón» y los «Salmos de David», pero el texto bíblico no afirma en ningún lugar que esos libros fueran compuestos realmente por las personas mencionadas. Se trata más bien de asociar a determinadas personas con ciertos tipos de escritos. David, según los relatos de 1 Samuel, fue un músico con talento: «Cuando el espíritu de Dios asaltaba a Saúl, tomaba David la cítara, la tocaba, Saúl encontraba calma y bienestar y el espíritu malo se apartaba de él» (1 Samuel 16,23). De acuerdo con ello, este antiguo terapeuta musical se convirtió en el patrono de los músicos y, por tanto, de los escritores de salmos, y muchos de los salmos llevan en el encabezamiento la expresión «de David». Salomón escribió y compiló proverbios o «dichos sapienciales» (que en el mundo antiguo eran atribuidos normalmente a reyes o funcionarios reales): «La sabiduría de Salomón superaba a la de todos los hijos de Oriente y a toda la sabiduría de Egipto. [...] Compuso tres mil proverbios y su cancionero contenía mil y cinco canciones» (1 Reyes 4,30.32 [= 5,10.12]). Por ello se le atribuyó toda la «sabiduría» (lo que podríamos considerar filosofía elemental): Proverbios, Eclesiastés, el Cantar de los cantares y el libro de la Sabiduría. Moisés era considerado la fuente de toda la «torá» porque fue él quien recibió el núcleo fundamental de la ley de Israel –los diez mandamientos– en el monte Sinaí. Una vez que los judíos establecieron que los cinco libros del Pentateuco eran la «ley», los atribuyeron íntegramente (no sólo las secciones legales contenidas en ellos) a Moisés, y en un periodo muy

posterior los rabinos describirían cualquier norma con autoridad sobre un tema discutido como un precepto dado por Moisés en el Sinaí. No hay que considerar lo que acabamos de exponer en clave moderna, como si los libros fueran –o fueran tenidos por– una especie de falsificación. Hay que situarlo en el contexto de unas convenciones literarias diferentes de las nuestras. Y en cierto sentido el lector moderno de la Biblia puede hallar cierto consuelo en ello: si nosotros no sabemos cuándo, dónde o cómo se puso por escrito la mayor parte de la Biblia, tampoco las primeras generaciones de cristianos lo sabían. Era sencillamente la literatura religiosa tradicional que les habían transmitido: «los libros», donde se encontraba la sabiduría de los tiempos antiguos.

UNIDAD Y DIVERSIDAD

Gran parte de la reflexión cristiana sobre la Biblia se desarrolla normalmente tratando de establecer afirmaciones básicas sobre lo que la Biblia «tiene que» ser. Nos imaginamos qué clase de libro daríamos a la raza humana si fuéramos Dios y quisiéramos comunicar la verdad sobre nosotros mismos. Es muy fácil construir una cadena plausible de razonamiento que procede del modo siguiente: Dios es perfecto y no puede querer extraviarnos; la Biblia es su auto-revelación; la Biblia también es perfecta y no puede desorientarnos; por consiguiente, todo lo que hay en la Biblia es verdadero y es un vehículo perfecto para la comunicación de Dios con nosotros. Desde esta posición irrefutable es posible continuar desarrollando métodos para extraer la verdad pura de los textos bíblicos.

Llegados a este punto, resultará obvio que ésta no es la perspectiva con la que se recomienda al lector de este libro que se aproxime a la Biblia. No forma parte de mi intención tratar de convencer al lector de que la Biblia es profundamente *im*perfecta, o tratar este libro sagrado con desprecio. Pero creo que no hay que empezar partiendo de ideas hipotéticas sobre qué clase de libro se puede suponer que quiso Dios que tuviéramos, sino partiendo del carácter observable de la Biblia que de hecho tenemos. Si en efecto fue una

intención divina lo que nos dio este libro, entonces esa intención tuvo que actuar sobre caminos más tortuosos que los implícitos en el párrafo anterior; y Dios debió querer que nosotros tuviéramos, no una serie clara de definiciones, sino un amplio y variado abanico de libros, escritos en muchas épocas diferentes y que constituyen un corpus unificado sólo como producto final de un largo proceso de selección y recepción. Yo sugeriría que el creyente religioso podría dar un paso más y preguntar qué clase de Dios pudo querer que tuviéramos la Biblia tal como es ahora, en lugar de suponer primero que el carácter de Dios –y, por lo tanto, sus probables intenciones– son ya conocidos, para después hacer entrar a la Biblia por la fuerza en el molde exigido. En cualquier caso, este libro no es sólo para creyentes religiosos, sino que está destinado a toda persona interesada en la Biblia. Así pues, a buen seguro es más sensato empezar describiendo claramente las características centrales de la Biblia.

En el último capítulo hemos visto que los contenidos exactos de la Biblia no han sido definidos con total precisión. Hoy las diferentes comunidades religiosas que usan la Biblia no están aún totalmente de acuerdo en los libros que deben formar parte de ella, y parece que siempre ha sido así. Todos los cánones de la Escritura que conocemos tienen un cierto carácter misceláneo. Esto resulta aún más evidente cuando empezamos a investigar la naturaleza de los diferentes libros que componen la miscelánea. Ciertamente es inconcebible que alguien hubiera planeado deliberadamente *alguna* de las selecciones de los libros que tanto judíos como cristianos han llamado «la Biblia». Éstos son, como indiqué al final del capítulo anterior, textos recibidos que se fueron estableciendo gradualmente; no fueron compilados por alguien que actuaba siguiendo una serie de principios exactos. No obstante, esto no debería hacernos pensar que los textos son

misceláneos en el sentido de que no comparten ningún parecido familiar. Por muchas razones se puede afirmar que sucede todo lo contrario. Uno de los argumentos por los que algunos libros fueron aceptados definitivamente como «Escritura» fue precisamente que se parecían mucho a libros que eran ya «oficiales». Y cuando las traducciones bíblicas emplean un «inglés [o español] bíblico», en cierto modo nos desorientan porque pulen diferencias notables entre las diferentes partes de la Biblia; pero en esto no se equivocan por completo. Todos los libros bíblicos tienen un sabor común.

La Biblia es literatura religiosa

Una manera de expresarlo es observar que todos los libros de la Biblia ocupan un área bastante pequeña dentro de la gama de los posibles tipos de escritura: todos ellos son literatura religiosa. En cierto modo esto es obvio, pero también es importante. En el antiguo Israel tuvieron que componerse escritos que no eran religiosos y, de hecho, el Antiguo Testamento a veces se refiere a tales escritos: los anales de los reyes (véase 1 Reyes 11,41; 14,29), colecciones de poemas (véase 2 Samuel 1,18), cartas (véase 1 Reyes 21,8), documentos legales y comerciales (véase Jeremías 32,9-12). Ciertamente algunos fragmentos de tales documentos están contenidos dentro de los libros del Antiguo Testamento tal como ha llegado hasta nosotros. Así, 2 Reyes 18,13-16 es probablemente parte de una crónica oficial; proporciona un escueto resumen de lo que sucedió cuando los asirios invadieron Judá en tiempos de Isaías, y es evidente que el texto que lo sigue ofrece un relato mucho más completo y más detallado de los mismos acontecimientos (2 Reyes 18,17-19,37). Números 21,14-15 recoge un poema del «Libro de las Guerras del SEÑOR», que probablemente era una colección antigua;

Jeremías 29 incluye lo que se presenta como una carta enviada por Jeremías a sus compatriotas desterrados en Babilonia. Pero ninguno de los libros del Antiguo Testamento, tomados como un todo, es un documento secular. La única excepción posible es el Cantar de los cantares, que puede ser leído del modo más natural como poema o composición erótica y que aparentemente no contiene nada explícitamente «religioso». Es probable que llegara a ser considerado «Escritura» en gran medida gracias a su asociación con Salomón –cuyos escritos eran, para las generaciones posteriores, automáticamente sagrados– y después fuera interpretado de formas que generaran un contenido religioso. Así, tanto en la tradición judía como en la cristiana las imágenes eróticas del Cantar de los cantares han sido interpretadas alegóricamente como referencia a la relación entre Dios e Israel, o Dios y la Iglesia (o, en tiempos medievales, Dios y el alma individual).

El Nuevo Testamento es literatura religiosa quizás de un modo aún más obvio. Cada uno de sus libros tiene la función de transmitir alguna enseñanza sobre las creencias religiosas centrales de los primeros cristianos: ninguno de ellos es un documento de sus asuntos seculares. Hay, en efecto, una importante diferencia sociológica entre la literatura del Antiguo Testamento y la del Nuevo. Los libros del Antiguo Testamento son, en su mayoría, el producto de escritores que vivieron en una nación-Estado, aun cuando era un Estado que a veces llegó a ser una «teocracia» (una nación gobernada en teoría por Dios) en un grado mayor que sus vecinos. Pero la Iglesia primitiva no era un Estado en modo alguno, sino una agrupación específicamente religiosa que existía dentro de una institución secular, el imperio romano. Por ello, si consideramos los dos Testamentos, quizás resulte más sorprendente que el Antiguo no contenga literatura secular. Pero sea como fuere, ambos Testamentos están interesados casi exclusivamen-

te en temas religiosos y hay pocos datos de que la mayoría de los libros contenidos en ellos hayan tenido jamás otra razón de ser.

Una sola tradición religiosa

Toda la literatura bíblica procede de lo que se puede reconocer como una sola tradición religiosa –o más bien una sola tradición que después se divide en dos tradiciones diferentes pero estrechamente relacionadas: judaísmo y cristianismo. Es cierto que el Antiguo Testamento contiene numerosas indicaciones según las cuales los israelitas no fueron siempre monoteístas que adoraron al Dios revelado a través de Moisés y los profetas. Dentro de algunos libros del Antiguo Testamento podría haber textos originalmente compuestos por adeptos de las religiones «paganas». Algunos de los salmos (por ejemplo, el Salmo 29) pueden remontarse a prototipos escritos por los cananeos, a quienes los israelitas recién llegados desplazaron de Palestina a la vez que aceptaban muchos elementos de su cultura. Algunos de los dichos y colecciones de dichos de Proverbios tuvieron su origen casi con toda seguridad en Egipto y son traducciones hechas por escribas eruditos en Israel. Una extensa sección de Proverbios 22,17–24,22 es tan próxima a las *Enseñanzas de Amenemopet*, un libro egipcio compuesto (quizás) en el siglo IX a.C., que la mejor explicación de este fenómeno es la que afirma que fue traducido y adaptado del egipcio. Muchas leyes del Antiguo Testamento son parte del material legal común que se encuentra en la mayoría de las culturas del antiguo Oriente Próximo. El famoso Código de Hammurabi, que vio la luz en Babilonia a principios del segundo milenio, tiene muchos paralelos en el código legal israelita conocido normalmente como «libro de la alianza» (Éxodo 21–23).

No obstante, en su forma presente todos los libros donde se encuentran estos fragmentos han sido totalmente revisados para adecuarlos a la corriente religiosa principal del antiguo Israel, precursora de lo que actualmente llamamos judaísmo. Esta tradición religiosa se desarrolló y cambió muy considerablemente a lo largo de los siglos, y el tono religioso del libro de Daniel, por ejemplo, datado en el siglo II a.C., es muy diferente del de 2 Samuel, procedente (quizás) del siglo IX. No obstante, aún se puede reconocer que estamos en el mismo mundo, lo cual no ocurriría si, por poner un caso extremo, el Antiguo Testamento contuviera también las *Analectas* de Confucio o extractos del *Bhagavad Gita*.

Es importante observar que sucede lo mismo cuando pasamos al Nuevo Testamento. Todos los escritores del Nuevo Testamento están convencidos de que el Dios de Israel ha hecho algo nuevo a través de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús, y que gran parte de lo que se daba por sentado en las tradiciones religiosas del judaísmo tiene que ser modificado o abandonado. Pero sigue siendo el Dios de Israel –es decir, el Dios de quien las Escrituras del Antiguo Testamento dan testimonio efectivo– quien ha hecho eso nuevo. El cristianismo primitivo era un grupo claramente judío, que concedía mucha importancia a la posesión de las mismas Escrituras Sagradas que todos los demás judíos. Naturalmente, los cristianos afirmaban que sólo ellos poseían la verdadera llave de esas Escrituras: una afirmación enérgicamente negada por otros judíos que con el tiempo llegaron a considerarlos apóstatas del verdadero judaísmo. Pero cualesquiera que sean los aciertos y los errores de la controversia, el historiador está obligado a ver el judaísmo y el cristianismo como ramas de un solo árbol. Se puede discutir hasta qué punto son o tienen que ser separadas; pero nunca ha sido plausible verlas sólo como dos religiones diferentes en el mismo

sentido en que el islam y el hinduismo, por ejemplo, son religiones separadas y no relacionadas.

Estatus de los libros bíblicos

Los libros de la Biblia son también documentos *semi-oficiales* de esta tradición religiosa básicamente unificada. De nuevo tenemos que distinguir la intención original de los libros bíblicos del estatus que llegaron a tener en el momento en que fueron considerados «los libros» reconocidos por los judíos, o por los judíos y los cristianos. Gran parte del Antiguo Testamento fue presumiblemente compuesta por personas que originalmente no pensaron que estaban escribiendo la «Escritura». Así mismo, las primeras personas que recogieron y compilaron relatos de la vida de Jesús –los predecesores de los evangelistas, en cuyo trabajo se basan los Evangelios que han llegado hasta nosotros– posiblemente sólo pensaron en la próxima ocasión en la que tendrían que contar la historia de Jesús a una comunidad local particular. (La investigación moderna sobre los Evangelios sugiere que muchos de los relatos fueron fijados originalmente como base para la predicación o la instrucción). Pero mucho antes de que alguien pensara que todos los libros de los dos Testamentos formaban una «Biblia», en la práctica tenían que haber adquirido ya un estatus elevado, más o menos oficial. Pues, como vimos en el capítulo anterior, la formación del canon no fue el resultado de la decisión de las autoridades judías o cristianas de adoptar libros que previamente habían tenido poca importancia. Fue la aceptación general, ordinariamente tácita, de lo que las generaciones anteriores habían transmitido a la comunidad religiosa.

De hecho, dentro de la Biblia se pueden escuchar algunas voces muy diversas. En el Nuevo Testamento en particular, el estilo de cris-

tianismo del que dan testimonio los escritos «joánicos» (Evangelio de Juan, 1, 2 y 3 Juan, y Apocalipsis) es muy diferente del énfasis del cristianismo «paulino» de las cartas auténticas de Pablo y de las diversas obras atribuidas a él, como las «epístolas pastorales» (1 y 2 Timoteo y Tito). Algunos estudiosos bíblicos sugieren que incluso las primerísimas comunidades cristianas estaban ya profundamente divididas según el «cristianismo» al que se adherían. Igual que en la Iglesia moderna, algunas pudieron estar más interesadas en la misión y la propagación (la aproximación paulina) y otras (las joánicas) en la vida interna del grupo cristiano, visto como un puerto seguro frente a un mundo malvado. Pero incluso si éste es el caso, no hay razón para pensar que el Nuevo Testamento incluye libros cuyo contenido y aproximación representaban las opiniones privadas de una sola persona o de un pequeño grupo –una visión minoritaria que la mayoría de los cristianos habrían rechazado con desprecio–. La extensión de la diversidad no es tan importante; cada tendencia representa un grupo importante e influyente dentro de la Iglesia.

En el Nuevo Testamento es posible discernir también diferencias de perspectiva muy profundas. Por ejemplo, hay una creencia «profética» (casi protestante) según la cual a Dios no le agrada la ofrenda de víctimas sacrificiales, sino únicamente la justicia social (Isaías 1,10-17, Salmo 40); y, por otra parte, hay una creencia «sacerdotal» en que el sacrificio es lo que Dios exige por encima de todo (Levítico 16-17). No obstante, en la forma en que han llegado hasta nosotros, la mayoría de los libros en que aparecen esas opiniones divergentes han sido adaptados o revisados para que tuvieran en cuenta la otra perspectiva. Así, los códigos legales en el Pentateuco generalmente advierten que el sacrificio no es aceptable *por sí solo* (Levítico 19) y los libros proféticos insisten en que quienes tratan de agradar a Dios por su modo de vida no deberían dejar de ofrecer sacrificios

(Malaquías 2,13-16). El resultado es una especie de línea oficial que suaviza la dureza de los conflictos que pudieron tener lugar en la sociedad del antiguo Israel. Esto nos proporciona una serie de documentos que, a pesar de todas las diferencias de énfasis, tienen una cierta unidad y coherencia que nace de su estatus semi-oficial como textos sagrados de una cultura religiosa razonablemente unida. Las gentes en el mundo antiguo conocían en líneas generales qué era el judaísmo y, si leían los libros venerados por los judíos, no encontraban en ellos nada que no encajara en ese conocimiento. Esto no quiere en modo alguno decir que el Antiguo o el Nuevo Testamento sean documentos altamente unificados o coherentes –lo cual no es posible porque, como he repetido con insistencia, las colecciones se formaron demasiado accidental y casualmente–. Pero todavía tiene sentido verlos como la literatura semi-oficial y mayoritaria de una tradición religiosa coherente e identificable.

Resumen

Todo esto explica en parte por qué, si comparamos los libros bíblicos con la literatura de otras naciones (antiguas o modernas) nos impresiona el gran número de géneros literarios comunes en otros lugares que faltan en la literatura de Israel y de la Iglesia antigua.

Debido a que la Biblia es literatura *religiosa*, no contiene poemas líricos que expresen emociones que no sean específicamente religiosas. No hay documentos legales, excepto donde son citados dentro de obras más amplias como, por ejemplo, el «libro de la alianza» (Éxodo 21–23), que está incluido en la historia de Moisés en el Sinaí (Éxodo 19–40). Y no hay piezas teatrales –Job es lo más parecido a una obra de teatro en todo el Antiguo Testamento, pero es difícil pensar que fuera interpretado realmente; de hecho, no hay ninguna

prueba que sugiera que el antiguo Israel tuviera un género literario equivalente al teatral.

Debido a que la literatura bíblica proviene esencialmente de una sola tradición religiosa, no encontramos en ella controversias sobre las ventajas de filosofías de vida *contrarias*, como las que abundan en la literatura clásica. Ocasionalmente se resumen opiniones «erróneas» para refutarlas –como cuando el salmista se refiere al «necio», que “dice en su corazón”: “No hay Dios”» (Salmo 14,1 = 53,1); o cuando san Pablo presenta objeciones a su teología y después las refuta (véase, por ejemplo, Romanos 2,1-11.17-24; 1 Corintios 15,35-41; Gálatas 3,1-5; 4,21-31)–. Pero no encontramos en el Antiguo Testamento la literatura religiosa de los adoradores de Baal, por ejemplo. Sabemos que esta literatura existió gracias a hallazgos arqueológicos como los textos de *Ras Shamra*, de la antigua ciudad siria de Ugarit; pero no ha llegado hasta nosotros dentro del Antiguo Testamento.

Por último, debido a que toda la literatura bíblica es *semi-oficial*, no poseemos ningún documento informal como cartas y diarios privados o composiciones ocasionales como sermones, notas de lectura o manuales para el uso de grupos restringidos (sacerdotes, legisladores, escribas).

Hasta donde sabemos, todo en la Biblia fue concebido por sus «autores» (en la medida en que eran individuos), o al menos por la comunidad que lo transmitió, como literatura que merecía la atención de las generaciones siguientes, para ser leída y recibida por todos.

Géneros literarios bíblicos

Si son tan numerosos los tipos de escritura que no se encuentran en la Escritura, ¿qué hay en ella? En realidad, la variedad es mucho mayor de lo que todas estas observaciones preventivas podrían

hacernos pensar. Pues, aunque en la Biblia no se encuentran muchos géneros con los que estamos familiarizados, hay otros que nos resultan desconocidos. En este momento es necesario considerar cada uno de los Testamentos por separado. Empezamos por el Antiguo Testamento, en el que tenemos que mencionar cinco tipos de textos diferentes.

Antiguo Testamento

Más de la mitad del Antiguo Testamento (casi todos los libros desde Génesis a Ester) está formado por *relatos*. Pero éstos son de muchos tipos diferentes. En unos pocos lugares son semejantes a lo que podríamos reconocer como historiografía o al menos crónica histórica. Así, algunas partes de los libros de los Reyes claramente (y declaradamente) se basan en documentos de archivos o anales, que refieren los principales acontecimientos de los reinados de varios reyes: véase, por ejemplo, 2 Reyes 1,18; 8,23; 10,34; 12,19; 13,8; 13,12, etcétera. No obstante, incluso en los libros que cubren periodos conocidos por otras fuentes antiguas, el estilo y la concepción de los materiales son más próximos a lo que podríamos considerar de un modo aproximativo leyenda o quizás «saga». Con esto no se quiere expresar un juicio particularmente adverso del rigor histórico de los relatos de los historiadores del Antiguo Testamento, sino únicamente observar que no se parecen, por ejemplo, a la historiografía crítica de los historiógrafos griegos clásicos y menos aún a la de un historiador moderno.

En muchos de los relatos de Génesis, Éxodo o 1 Samuel encontramos, al parecer, algo que se aproxima al cuento popular, aunque nunca en una forma «primitiva», sino siempre adaptada por el autor o el revisor para adecuarla al contexto religioso oficial en que está

situado. A veces desearíamos usar la palabra «mito», quizás en relación con alguno de los primeros capítulos del Génesis, especialmente el relato de la creación (Génesis 1 y 2).

En el otro extremo del espectro hay relatos que en modo alguno recuerdan el folclore tradicional, sino que, por el contrario, constituyen obras literarias hábiles y conscientes: incluso podríamos decir que son ficciones narrativas. Ciertamente éste es el caso de algunos de los libros narrativos breves, como Rut, Jonás y Ester o (en los apócrifos) Tobías y Judit. Podría ser también la forma correcta de leer el relato de José (Génesis 35–50) o de David (la mayor parte de 2 Samuel). En estos lugares el estilo narrativo se parece al de una novela o al menos al de una *novella*.

Una característica muy destacada del Antiguo Testamento es que al parecer no distingue esos diferentes niveles narrativos:

«El relato [bíblico] va hacia atrás y hacia delante, sin dificultad, entre la causalidad humana y la causalidad divina, entre el enunciado y la descripción de acontecimientos en términos enteramente humanos (indudablemente, con objetivos, propósitos y connotaciones teológicos, pero no obstante en términos enteramente humanos) y el enunciado de acontecimientos de una forma que utiliza expresiones e intervenciones divinas a gran escala. La habilidad para mezclar esos estilos es una característica del genio de la literatura, pero es también un signo de que la historia no es un factor determinante en la selección y presentación del material»².

En Reyes, por ejemplo, el escritor maneja con libertad documentos de los anales (por ejemplo, 1 Reyes 9,15-28) y leyendas

2. James BARR, *The Scope and Authority of the Bible* (Explorations in Theology 7, London, SCM Press 1980), p. 7.

sobre las vidas de Elías y Eliseo (por ejemplo, 2 Reyes 1 y 2). A veces parece que recoge dos diferentes versiones de los mismos acontecimientos, una escueta y factual, y la otra embellecida con intervenciones sobrenaturales. Quizás suceda esto en el caso, ya antes mencionado, del relato del asedio de Jerusalén por los asirios en el año 701 a.C. (2 Reyes 18–19), la fuente del poema de Byron «The Assyrian came down like the wolf on the fold» [«Los asirios bajaron como el lobo sobre el rebaño»]. Los narradores bíblicos no compartían la perspectiva del lector moderno, según la cual un relato en el que un ángel del Señor asume un papel principal no es sencillamente lo mismo que un relato en el que decisiones políticas humanas tienen consecuencias políticas. Éste es un punto importante que tendremos que abordar de nuevo cuando tratemos el tema de la Biblia como historia.

Interpolados dentro del marco narrativo del Pentateuco encontramos grandes bloques de textos que, desde una perspectiva judía, le dan su carácter de «Torá» –las *leyes* que supuestamente fueron dadas a Moisés en el Sinaí–. Éstas fueron transmitidas por él al pueblo allí y entonces (como narran el Éxodo desde el capítulo 19 hasta el fin del libro, casi todo el libro del Levítico, y la primera mitad de Números –que constituye, en efecto, el punto central del Pentateuco–); o bien el propio Moisés se las reservó para comunicarlas después, en el momento en que los israelitas estaban a punto de entrar en la Tierra Prometida (como se narra en el Deuteronomio). Como ya hemos indicado, la mayoría de estas leyes están redactadas de una forma conocida gracias a otras culturas del antiguo Oriente Próximo. Las leyes abarcan un abanico de temas que van desde la ordenación minuciosamente detallada del culto hasta los ordenamientos básicos de la sociedad humana. Pero tradicionalmente los diez mandamientos (o decálogo), contenidos en Éxodo

20 y Deuteronomio 5, son considerados el corazón de toda la legislación. Aun cuando presumiblemente existían leyes «seculares», todas las leyes del Pentateuco han sido revisadas para introducir una clara referencia a Dios.

El libro de los Salmos contiene lo que podríamos considerar un *cantoral* del antiguo templo israelita. Las formas que adoptan esos himnos u oraciones son conocidas en algunos casos gracias a otras culturas antiguas, aunque no tengamos otro compendio como el Salterio. Es prácticamente imposible decir con certeza cuándo fue escrito cada uno de los salmos; tampoco se sabe (aunque hay muchas teorías al respecto) cuáles de ellos tuvieron un origen litúrgico y cuáles fueron originalmente poemas religiosos para uso privado. Algunos pudieron ser primero una cosa y después otra, del mismo modo que hoy podemos usar himnos como oraciones privadas o, a la inversa, podemos adoptar lo que originalmente eran poemas líricos religiosos como himnos para el canto comunitario. El Salmo 25, por ejemplo, parece ser la oración de un individuo en una situación difícil:

«A ti, SEÑOR, dirijo mi anhelo.

A ti, Dios mío.

En ti confío, no quede defraudado,
ni triunfen de mí mis enemigos!

Acuérdate, SEÑOR, de tu ternura

y de tu amor,

que son eternos.

No te acuerdes de los pecados y delitos

de mi juventud,

acuérdate de mí con tu lealtad,

por tu bondad, SEÑOR».

No obstante, el salmo termina con la expresión: «Redime, Dios, a Israel de todas sus angustias», como si todo el salmo estuviera destinado a ser leído como la lamentación de Israel personificado. Parece probable que éste es un caso de adaptación de un poema individual para uso colectivo.

En cambio, el Salmo 3 llegó a ser usado, tanto en el judaísmo como en el cristianismo, como el salmo «matutino» por excelencia y, por consiguiente, fue tratado como si versara sobre las pruebas y la salvación de un individuo librado de la noche para empezar un nuevo día:

«SEÑOR, ¡cuántos son mis adversarios,
cuántos los que se alzan contra mí!
¡Cuántos los que dicen de mí:
“Que no espere salvación en Dios!”!
Pero tú, SEÑOR, mi escudo protector,
mi orgullo, el que levanta mi frente.
Invoco a gritos al SEÑOR,
y me responde desde su monte santo.
Me acuesto y me duermo,
me despierto: el SEÑOR me sostiene».

Pero si se examina más detenidamente, resulta bastante claro que el «yo» que habla es en realidad una personificación de la nación, en guerra con los ejércitos agrupados de un enemigo pagano:

No temo a esas gentes que a millares
se apuestan en torno contra mí.
¡Levántate, SEÑOR!
¡Sálvame, Dios mío!
Tú golpeas el rostro de mi enemigo,

tú rompes los dientes de los malvados.
 En el SEÑOR está la salvación,
 baje sobre tu pueblo tu bendición» (Salmo 3).

Hay salmos también fuera del Salterio, interpolados (como las leyes) dentro de narraciones: por ejemplo, Éxodo 15, 1 Samuel 2 o Jonás 2.

En el Antiguo Testamento hay muchos ejemplos de *proverbios* o aforismos, que constituyen lo que en el antiguo Oriente Próximo se denomina tradicionalmente literatura «sapiencial», la predecesora de lo que podríamos llamar filosofía. Tal literatura nació en la corte real y especialmente en las academias dependientes de la corte y dedicadas a la formación de funcionarios reales. Se encuentra en abundancia entre los documentos descubiertos en palacios reales tanto en Egipto como en Mesopotamia. La mayor colección bíblica de sabiduría es el libro de los Proverbios, pero Job y Eclesiastés (y el Eclesiástico en los apócrifos) muestran que son deudores de las mismas tradiciones de aprendizaje. Comparando textos de los Proverbios con máximas de las ya mencionadas *Enseñanzas de Amenemopet*, por ejemplo, se puede ver qué cerca estaban los escritores sapienciales veterotestamentarios de sus homólogos extranjeros:

«No desplaces los linderos antiguos,
 ni invadas el campo del huérfano,
 porque su Defensor es poderoso,
 y defenderá su causa contra ti» (Proverbios 23,10).

«No muevas un mojón para robar un campo,
 no desplaces el lindero para apoderarte de una granja.
 No codicies la tierra de otro,
 no caces furtivamente en el campo de la viuda» (*Amenemopet* 6).

«Más vale un poco con temor del SEÑOR,
que un gran tesoro con sobresaltos.
Más vale ración de verduras con amor
que carne de vacuno con odio» (Proverbios 15,16-17).

«Más vale pobreza de la mano de tu dios
que riqueza de un granero lleno de trigo robado.
Más vale un solo pan y un corazón feliz
que todas las riquezas del mundo y aflicción» (*Amenemopet* 6).

«El SEÑOR aborrece el doble peso,
no es justa la balanza trucada» (Proverbios 20,23).

«No truques la balanza ni falsifiques los pesos,
no alteres las fracciones de la medida» (*Amenemopet* 16)³.

Por último, el Antiguo Testamento concluye con las declaraciones de los *profetas* –una forma que no tiene paralelos modernos–. Los profetas eran figuras que hablaban en tiempos de crisis nacional y se presentaban como reveladores de la voluntad de Dios y de sus intenciones para el bien o el mal de la nación en el futuro. Pocas partes del Antiguo Testamento resultan superficialmente tan enigmáticas para el lector moderno. Los libros proféticos consisten, en su mayor parte, en declaraciones bastante fragmentarias, que no fueron recogidas necesariamente en el orden en que fueron pronunciadas. En casi todos los casos han sido extensamente reelaboradas, a veces durante un periodo de varios siglos –primero por discípulos del profeta y después por sucesivas generaciones de escribas que trataban de actualizar los dichos del profeta y darles relevancia en situaciones siempre cambiantes.

3. Las citas se toman de J.B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton 1955²), p. 422.

Nuevo Testamento

Es tentador establecer paralelos entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. Del mismo modo que el Antiguo Testamento contiene narración + sabiduría (enseñanza) + profecía, así también, podríamos decir, el Nuevo Testamento contiene narración (Evangelios y Hechos) + enseñanza (Epístolas) + profecía (Apocalipsis). Pero el parecido es más bien superficial y oculta la enorme diferencia en los géneros literarios que se encuentran de hecho en el Nuevo Testamento. Éste no es simplemente una serie de imitaciones de las Escrituras del Antiguo Testamento, sino que es un producto de la rica y heterogénea herencia cultural del mundo mediterráneo del siglo I, llamado helenístico porque su lengua común era el griego, pero que contenía elementos tanto de las culturas semítica y persa como de la griega.

Parece que algunas partes de los Evangelios constituyen un intento consciente de proporcionar a la Iglesia un equivalente cristiano del Antiguo Testamento. Los relatos de la infancia en Mateo y Lucas, por ejemplo, se parecen mucho a los relatos veterotestamentarios del nacimiento de héroes como Sansón (compárese Jueces 13 con Mateo 1-2 y Lucas 1-2). El prólogo del Evangelio de Juan es claramente un «Génesis» cristiano («En el principio...»). Pero considerados como un todo los Evangelios no se parecen a ninguno de los libros narrativos del Antiguo Testamento: pertenecen al género literario griego de la biografía o memoria. Así mismo, las cartas de Pablo no se parecen a ninguno de los libros del Antiguo Testamento y, de hecho, no son conscientemente «Escritura», sino que se parecen más a una encíclica pontificia o una carta pastoral modernas. Y el libro del Apocalipsis, aunque se presenta como «el libro de esta profecía» (Apocalipsis 22,10), se parece menos a los libros de los profetas del Antiguo Testamento que al género cono-

cido como «apocalipsis» –un relato del fin futuro del actual orden universal, descrito mediante un extraño simbolismo revelado aparentemente en una visión–. Se pueden encontrar muchos ejemplos de ello en la literatura de los dos últimos siglos antes de Cristo, pero en el Antiguo Testamento sólo hallamos un ejemplo (parcial), a saber: el libro de Daniel. Más que una colección de dichos ocasionales, como los libros de los profetas del Antiguo Testamento, el Apocalipsis es una obra cuidadosamente elaborada y coherente, que presenta un detallado panorama del fin de los tiempos.

El Nuevo Testamento tiene ejemplos de un género interpolado en otro, que es, como acabamos de ver, lo que sucede en el Antiguo. Parece que Pablo cita a veces himnos anteriores a él (por ejemplo, Romanos 1,3-4; Efesios 5,14; Filipenses 2,5-11; Colosenses 1,15-20). Los dichos de Jesús, recogidos ahora en los Evangelios, son los más semejantes a los dichos de los profetas, pues originalmente debieron tener una existencia independiente, y primero fueron recordados como unidades aisladas para ser transformados después en marcos narrativos acoplados por los evangelistas. Que esto es así resulta evidente tan pronto como observamos que el mismo dicho puede encontrarse en un contexto distinto en los diferentes Evangelios.

Conclusión

Ya hemos dicho que la Biblia tiene un cierto carácter «oficial». Esto no significa sencillamente que tal estatus le haya sido dado por el judaísmo o el cristianismo. Al declarar que estos libros son «Escritura» ambas religiones reconocían el estatus que ya tenían y que habían recibido de una manera natural y sin controversias. Pero la variedad que hemos descubierto nos hace preguntarnos qué quiere decir que una obra tan diversa sea «Escritura». Estar vinculado a

un credo, o a alguna otra definición formal de fe, puede ser un problema, pero lo que significa es evidente: un credo dice: «Esto es lo que hay que creer», y uno puede estar de acuerdo o en desacuerdo con ello. Pero ¿en qué sentido puede uno afirmar o negar una colección de relatos, leyes, poemas, aforismos, biografías, cartas y visiones? Como todos esos documentos proceden, como hemos visto, de una tradición religiosa (razonablemente) unificada, tiene cierto sentido decir que quienes los aceptan como «Escritura» están vinculados a esa tradición. Judíos y cristianos creen que el Dios de quien da testimonio el Antiguo Testamento es el Dios vivo y verdadero; los cristianos añaden que es también el Dios que se revela a través de la biografía y los dichos de Jesús, y del que hablan los escritores de las epístolas a fin de que sus lectores lo conozcan y crean en él.

Pero esto no tiene mucho que ver con la imagen popular de lo que para los cristianos es «creer en la Biblia», con todo el compromiso que implica ordinariamente de adhesión a la verdad literal e histórica de sus relatos y el carácter absolutamente vinculante de sus leyes. Sugiere más bien que la relación entre los contenidos de la Biblia y la fe religiosa que la Biblia contribuye a alimentar es una relación en cierto modo oblicua. Desde los tiempos más antiguos los cristianos han considerado necesario adoptar formulaciones de lo que creían –como los credos– y ponerlas junto a las Escrituras como fuentes paralelas de autoridad. No es difícil ver por qué. La Biblia no fue concebida para cumplir la función de un libro de texto que contenga lo que se ha de creer, y probablemente sólo liberándola de la expectativa de que puede desempeñar esta función seremos capaces de escuchar lo que realmente dice.

LA BIBLIA Y LOS CRÍTICOS

En muchos círculos hay actualmente una aproximación «pluralista» a la religión que tiene el admirable objetivo de derribar las barreras de la sospecha entre seguidores de diferentes religiones. Esta aproximación se encarna en gran parte de la educación religiosa moderna en los centros educativos. Aunque en el aspecto positivo es un arma poderosa contra el prejuicio y para la comprensión mutua, también tiene sus desventajas. Una de ellas es la tendencia a tratar todas las religiones como filiales esencialmente similares de la misma empresa, naturalmente con personal, instalaciones y equipamientos diferentes, pero todos ellos con los mismos artículos de equipo esenciales y básicos, sin los cuales la religión no puede funcionar. Entre ellos la gente espera encontrar: fiestas que se celebran periódicamente; alguna forma de clero o funcionarios sacerdotales; modos de vestir, de comer y de beber característicos, y algunas «escrituras». Así pues, preguntamos: si los cristianos celebran la Navidad, ¿qué celebran los hindúes? Si los judíos tienen rabinos, ¿qué tienen los sijis? Si los musulmanes leen el Corán, ¿qué leen los budistas?

Es innegable que esta aproximación puede tener como resultado un «sentimiento» de simpatía hacia las religiones diferentes de la

nuestra. Puede recordarnos cuántas semejanzas estructurales existen entre muchas de las grandes religiones del mundo, a pesar de las evidentes diferencias de contenido. Al mismo tiempo, tenemos que estar en guardia. A veces los equipamientos que una religión posee tienen un orden de prioridad diferente del que presentan lo que parecen ser los equipamientos correspondientes en otra; y, de hecho, éste podría ser uno de los contrastes más importantes entre las dos religiones. Por ejemplo, los católicos tienen sacerdotes y los judíos tienen rabinos, pero no tienen la misma función en las dos religiones, y muchos judíos dirían rápidamente que la tendencia propia de los países occidentales a tratar el rabinato como una especie de sacerdocio judío es profundamente engañosa. A la inversa, el lugar que ocupan algunos alimentos especiales en el judaísmo es desde el punto de vista estructural mucho más significativo que en el cristianismo. Por ejemplo, la tendencia de los cristianos a comer huevos de Pascua de chocolate es muy marginal si se compara con la insistencia judía en los panes sin levadura en la cena de Pascua –sin mencionar las distinciones entre comida *kosher* y no *kosher* en general.

Religiones del libro

El estatus de la «escritura» en varias religiones es un ejemplo particularmente sensible de la importancia que tiene no precipitarse sacando conclusiones mediante una especie de turismo religioso superficial. En los tiempos modernos se ha hecho habitual ver las tres grandes religiones monoteístas –judaísmo, cristianismo e islam– como realidades unidas que forman lo que el Corán llama religiones «del libro». Las tres otorgan un lugar de honor a sus (respectivas) Escrituras. Pero el lugar de la Biblia en el cristianismo difiere de modos importantes del que ocupan la *Tanak* en el judaísmo o el

Corán en el islamismo –y, en efecto, los dos últimos también difieren entre sí–. El islam es quizá el caso más puro de una «religión del Libro» en todo el mundo. El triste caso de *los Versos satánicos* de Salman Rushdie ha recordado a los occidentales hasta qué punto es importante la santidad del Corán para los musulmanes. Muchos mahometanos se han mostrado firmemente contrarios a las amenazas de muerte de algunos chiítas contra el señor Rushdie, pero todos coinciden en que hablar sin respeto del Profeta y del santo Corán es, para cualquier musulmán, la peor de las blasfemias. El islam cree que el Corán fue dictado literalmente por Dios a Mahoma, y una doctrina islámica central sostiene que su estilo árabe es «incomparable». De hecho, tiene que ser leído en árabe, no en una traducción, porque Dios lo dictó en árabe. (Normalmente las traducciones del Corán no se presentan como tales, sino que se describen como «paráfrasis» –intentos de ofrecer al lector alguna idea del contenido del Libro–. Estrictamente hablando, es imposible y/o ilícito traducir el Corán).

Además, se sostiene que el Corán fue preservado del error milagrosamente: los escribas no falsificaron nunca el texto. Cualquiera que haya copiado incluso un documento breve, sabe que en todas las páginas se colarán algunos errores, por mucho cuidado que se tenga. Por supuesto, actualmente en la producción de libros se ha desarrollado todo un arte de corrección de pruebas para eliminar tales erratas, y también los escribas en el mundo antiguo conocían técnicas para asegurarse de que sus errores no iban a «corromper» los textos que estaban copiando. Pero en el caso del Corán se cree que Dios mismo aseguró que no hubiera ni un solo caso en que errores ocasionales tuvieran como resultado erratas en el texto. De este modo el Corán es en todos los sentidos un documento perfecto y perfectamente divino.

La Biblia hebrea no es vista de este modo en el judaísmo, aunque para la corriente principal de la tradición judía es central pensar que ha sido dada por Dios. Se tiene mucho cuidado al copiar los libros, especialmente los libros de la Torá, pero normalmente no se dice que la providencia divina intervenga en este proceso. Más bien los escribas tienen que tomar precauciones porque, precisamente por ser humanos, podrían cometer errores y, por tanto, poner en peligro la exacta transmisión del texto. Y la centralidad de la Torá es concebida en el judaísmo de un modo bastante diferente de la visión islámica común del Corán. Se reconoce abiertamente que el judaísmo es un fenómeno en desarrollo. Tiene que permanecer siempre arraigado en la Escritura, pero las sucesivas generaciones de quienes interpretan con autoridad esta Escritura participan de la autoridad del texto que interpretan. La Escritura es, por lo tanto, un proceso dinámico y creciente, no una entidad estática dada de una vez para siempre en el principio; «Torá» significa el Pentateuco o a veces toda la Biblia, pero también significa la suma de las decisiones de las autoridades rabínicas al explicar el texto bíblico. No obstante, de la mayoría de las variedades del judaísmo se puede afirmar razonablemente que están centradas en el libro. De hecho, en algunas formas de misticismo judío el Libro se vuelve casi más importante que el mundo: se piensa que todo el universo creado pertenece de algún modo místicamente a la Torá, que existía antes de que el mundo fuera creado y que seguirá existiendo después de que el mundo haya terminado. La Torá es una especie de transcripción de la mente del mismo Dios, y su estudio es la forma más alta posible de sabiduría para los seres humanos.

Es indudable que hay formas de cristianismo que son próximas a las actitudes judías o incluso islámicas hacia la Escritura. Recuerdo que siendo niño cantaba el siguiente estribillo: «Aférrate a la Biblia,

aunque te falte todo lo demás». Puedo recordar que entonces me preguntaba: «¿Todo lo demás? ¿La Iglesia, los sacramentos, la oración, el afecto humano?». Pero ciertamente hay cristianos que afirmarían esto, y es indudable que una alta estima del poder y la autoridad de la Biblia constituye una de las opciones dentro del espectro de la creencia cristiana. En las iglesias cristianas de todas las tendencias la Biblia ocupa, claro está, un lugar especial. Las lecturas públicas de textos bíblicos suelen empezar o terminar con un recordatorio para los lectores de que lo que acaban de escuchar es la palabra de Dios, no una mera comunicación humana. Los creyentes se reúnen en pequeños grupos para estudiar la Biblia, leen un capítulo o más cada día como parte de su disciplina religiosa y (como ya hemos indicado) suelen esperar que la Biblia tenga un aspecto diferente de cualquier libro ordinario. De todos estos modos se puede ver que la Biblia cristiana se parece a la Torá o al Corán en su centralidad para la fe cristiana.

Con todo, también está claro que la mayoría de los cristianos no sienten la misma clase de veneración por la Biblia que los musulmanes por el Corán o los judíos por la Torá. El cristianismo ha poseído tradicionalmente, junto a las Escrituras, definiciones más o menos formales del núcleo esencial de la fe. Éstas pueden adoptar la forma de credos –usados en casi todas las tradiciones cristianas–; en las Iglesias protestantes se llaman «confesiones» –como la Confesión de Augsburgo, un documento fundamental para los luteranos, o la Confesión de Westminster, fundamental para las Iglesias reformadas en Gran Bretaña, especialmente la Iglesia de Escocia–; y en el catolicismo son las decisiones de los concilios de la Iglesia, junto con las encíclicas y decretos pontificios.

En el protestantismo se suele argumentar que tales documentos tiene que ser coherentes con la Escritura, es decir, no hay que exigir

a nadie que crea doctrinas que no se pueden demostrar a partir de la Escritura. Pero esto no ha significado nunca que tales documentos fueran considerados innecesarios. Organizaciones muy netamente protestantes, como las Christian Unions, nunca han considerado suficiente que sus miembros declaren su fidelidad a la Biblia, sino que tienen una breve lista de doctrinas esenciales que debe ser firmada por los candidatos. Además, cristianos de todas las confesiones sostienen que lo que Dios ha revelado a través de la Escritura –a saber, el don de sí mismo en Jesucristo– es lógicamente anterior a la propia Escritura, aunque de inmediato pueden seguir diciendo que no sabríamos nada de ello sin la Escritura, y que lo que la Escritura nos dice sobre ello no contiene ningún error.

Lo que vemos en todo esto es que, aun cuando la Biblia puede ser perfecta e irremplazable, sin embargo la religión de la que da testimonio no es en modo alguno una religión «del libro» en el sentido islámico. Los cristianos, aunque tienen la Biblia como centro, rechazarían toda acusación que afirmara que ellos dan culto a la Biblia. Por otro lado, siempre insistirán en que la Biblia fue entregada a través de agentes humanos. En los tiempos modernos al menos los defensores protestantes de la autoridad de la Biblia han solido esforzarse normalmente por poner de relieve que no piensan que los libros de la Biblia fueron realmente dictados por Dios (a diferencia del Corán que, según se supone, fue dictado a Mahoma). Están de acuerdo en que el estilo y el género diferentes de los diversos libros (descritos en el capítulo anterior) demuestran con qué firmeza la autorrevelación de Dios estaba arraigada en las condiciones humanas de contextos históricos particulares, en el antiguo Israel y en la Iglesia primitiva. Todo esto lo admitirían abiertamente incluso quienes defienden más incondicionalmente la autoridad divina de la Escritura. Naturalmente, los cristianos de mentalidad más «liberal»

harán mucho más hincapié en el elemento humano de la Biblia. Y señalarán, con razón, que los mayores intérpretes cristianos de la Escritura (como san Agustín o Juan Calvino) han tratado siempre los libros como obras individuales de personas concretas que escribieron desde una situación específica. No obstante, si la Biblia tiene que ser considerada «divina», ello será porque Dios tiene poder para transformar las obras del intelecto humano en vehículos para la comunicación de sí mismo –no porque la Biblia sea realmente un documento que él escribió y «plantó» milagrosamente en el mundo.

Así, la idea de que cada libro de la Biblia tiene que ser estudiado por derecho propio, y no tratado meramente como una sección aleatoria de un libro sagrado homogéneo, no es un producto del escepticismo moderno. Siempre ha formado parte del pensamiento cristiano sobre la Escritura en un grado mayor que en el islam o incluso en el judaísmo. La fe cristiana y la Santa Biblia no son idénticas: hay un espacio lógico entre ellas. Los cristianos pueden creer que los autores de los libros bíblicos son los intérpretes de la fe definitivos y con autoridad, pero incluso entonces los verán como personas reales, no simplemente como humanos procesadores de textos que imprimen un texto cuyo escritor es Dios.

Crítica bíblica

La «crítica bíblica» es el intento de hacer justicia a la convicción según la cual los libros de la Biblia expresan los pensamientos de autores reales y específicos que tenían ideas que trataban de expresar. Naturalmente, la palabra «crítica» suena como una señal de alarma en las mentes de algunos cristianos: ¿quiénes somos nosotros, preguntan, para «criticar» la Biblia? Ahora bien, la «crítica bíblica» pretende ser neutral, como la «crítica literaria», que significa la aplicación de

pensamiento riguroso a la valoración de obras literarias y no necesariamente la expresión de juicios adversos sobre ellas. Un crítico bíblico es alguien que trata de descubrir lo que los autores bíblicos decían realmente, en el trasfondo de su tiempo y con su lenguaje. Aplicar la crítica a la Biblia no es lo contrario de estar a favor de ella –muy pocas personas se preocuparían por la crítica bíblica si no pensarán que la Biblia es un libro importantísimo y que su estudio merece la inversión de inmensas cantidades de energía–. Ser crítico es lo contrario de ser acrítico. Una aproximación acrítica a la Escritura significa encontrar en ella sólo lo que esperamos encontrar –bien porque ya «conocemos» (por la tradición de la Iglesia, por nuestro prejuicio o por las presuposiciones de nuestra cultura) lo que contiene, o porque no estamos preparados para hacer el esfuerzo de afrontar las ideas a veces difíciles expresadas por los autores bíblicos–. La crítica bíblica significa un intento de oír lo que el texto dice, en lugar de estar a merced de sus intérpretes, ya sean antiguos o modernos.

Es cierto que la crítica bíblica como quehacer organizado es un producto del mundo postmedieval. Aunque sus raíces se remontan a los tiempos del cristianismo más primitivo, se convirtió en un trabajo de primera importancia sólo a partir del Renacimiento e hizo sus mayores avances en el siglo XIX. Dos factores han sido especialmente importantes en la producción de lo que conocemos como crítica bíblica.

Un factor es el protestantismo. Esto sería bastante paradójico si la crítica bíblica significara una actitud negativa hacia la Biblia, pues fue el protestantismo el que volvió a situar a la Biblia en un lugar positivo en el esquema cristiano de las cosas. Es precisamente la estrecha conexión de la crítica bíblica con el protestantismo lo que ayuda a mostrar hasta qué punto la crítica bíblica está lejos de implicar una aproximación negativa a la Escritura. Una convicción esen-

cial de los reformadores protestantes del siglo XVI era que las tradiciones de la Iglesia tenían que estar bajo la autoridad de la Biblia y tenían que ser corregidas, si era necesario, a la luz de lo que la Biblia decía. Pero ¿qué decía la Biblia? Según la visión de los reformadores, la Iglesia medieval había asegurado muy claramente que sus enseñanzas nunca serían corregidas a la luz de la Biblia, porque habían incluido entre esas enseñanzas el principio de que el sentido de la Biblia sólo podía ser determinado por intérpretes autorizados por la Iglesia. El resultado fue un círculo perfectamente cerrado: la Biblia tenía autoridad sobre la Iglesia, pero sólo la Iglesia tenía poder para determinar lo que la Biblia quería decir. Esta salvaguarda institucional intrínseca contra el cuestionamiento procedente del propio documento fundacional es, en efecto, muy característica no sólo de las religiones del libro sino de otras organizaciones para las que un texto fijo es crucialmente importante. Donde un texto escrito es en teoría el árbitro final, cualquier decisión tiene que ser defendida como si fuera una conclusión sacada de ese documento que goza de autoridad. Como la naturaleza humana es como es, después se tiende a interpretar el documento de un modo más bien «creativo» para que sirva de apoyo a la decisión que se desea tomar.

Los reformadores argumentaban que la Iglesia iba contra el «sentido evidente» de la Biblia en algunas de sus enseñanzas, y que la reforma se produciría sólo si los creyentes empezaban a leer la Biblia sin el filtro de enseñanzas tradicionales que se situaban entre ellos y el texto. La lógica que subyace aquí es que la persona tiene que aproximarse al texto dejando a un lado la cuestión acerca de si resultará o no conforme con la enseñanza tradicional, y después tiene que preocuparse de averiguar si la enseñanza tradicional puede necesitar algún ajuste. En este sentido la crítica bíblica no sólo no se opone al protestantismo, sino que es hija del espíritu protestante.

El segundo factor en el auge de la crítica bíblica es la renovada curiosidad por los orígenes de las cosas que surgió en Europa con el Renacimiento –y, por lo tanto, aproximadamente al mismo tiempo que la Reforma–. Los orígenes de la Biblia se volvieron tan interesantes como los orígenes de las culturas clásicas de Grecia y Roma, que estaban siendo re-descubiertas en los siglos XV y XVI. En el ámbito de los estudios bíblicos se puede ver la primera manifestación de ello en la aparición de una *crítica textual* seria de la Biblia. La crítica textual es el arte de reconstruir la redacción correcta de los textos, es decir, la redacción tal como la dejaron las manos del autor original o las del primer escriba. Esta reconstrucción se realiza descubriendo y eliminando los errores introducidos inevitablemente por sucesivas generaciones de escribas. Un pionero en la crítica textual del Nuevo Testamento fue Erasmo (*ca.* 1466-1536), que inició una tradición de recuperación del texto original cotejando y comparando todos los manuscritos antiguos disponibles, usando la deducción lógica para establecer, en lugares donde hay variantes, cuál de las diversas «lecturas» tiene que ser la más antigua.

Pero al cabo de poco tiempo la preocupación por el texto exacto dio origen a cuestiones más amplias. ¿Y si un escriba había unido artificialmente dos textos originalmente separados? También esto se podría descubrir, analizando las discrepancias o contradicciones existentes en un libro bíblico. ¿Cómo había que explicar el fenómeno de los Evangelios sinópticos, es decir, cómo se explica que Mateo, Marcos y Lucas a menudo conserven versiones de los dichos o acciones de Jesús cuyo texto es idéntico y, sin embargo, narren un relato ligeramente diferente? ¿Quién copió de quién, o tuvieron acceso los tres a uno o varios documentos más antiguos? Estas cuestiones más especulativas, a veces llamadas crítica «más alta» para distinguirlas de la tarea «más baja» (es decir, más básica) de la crítica textual propia-

mente dicha, empezaron a adquirir más importancia en los siglos XVII y XVIII. En Inglaterra empezó a formarse una alianza entre la formulación de tales cuestiones críticas y una cierta desvinculación con respecto a las afirmaciones de la religión cristiana, y muchos de los que estaban interesados en la crítica bíblica eran librepensadores como, por ejemplo, Thomas Hobbes (1588-1679). La sospecha hacia la crítica bíblica por parte de los cristianos ortodoxos procede realmente de este tiempo.

En el siglo XIX Alemania se convirtió en el centro principal de la crítica bíblica, que se unió una vez más con el interés protestante por la lectura de la Biblia en sí misma. El resultado de este matrimonio entre una crítica bíblica esencialmente racional y la defensa protestante de la Biblia contra la tradición de la Iglesia fue que todas las Iglesias de la Reforma hicieron mucho hincapié en la formación del clero y de los ministros en el estudio de la crítica bíblica. No obstante, incluso entre los protestantes, igual que en gran parte del catolicismo tradicional, ha habido una tendencia al decaimiento de la crítica bíblica en la práctica pastoral. Adolf von Harnack, el gran teólogo liberal de la Alemania del siglo XIX, observó en una ocasión: «Blanqueo a mis estudiantes con la crítica histórica todo lo que puedo, pero una vez ordenados pierden poco a poco su blancura».

La crítica bíblica es, en principio, un intento de establecer el sentido *públicamente disponible* de los textos bíblicos, el sentido que tienen para los lectores que no han decidido ya lo que se puede permitir que los textos signifiquen. Al menos hasta hace poco se daba por supuesto que tal crítica tenía que ser en algún sentido «histórica» (como en la observación que acabamos de citar de Harnack). Esto no significa que la crítica se haya preocupado sólo por la historia, en el sentido de los acontecimientos históricos, sino que ha

funcionado con la presuposición según la cual lo que un texto significa depende de cuándo y por quién fue escrito, es decir, su significado tiene un cierto arraigo histórico. Después de todo, incluso el sentido de las palabras cambia con el paso del tiempo. Para leer cualquier texto, necesitamos tener alguna idea del estado del lenguaje en el tiempo en que fue escrito. Pero también es importante que sepamos qué tipo de texto estamos leyendo –a qué género literario pertenece–; porque si leemos un poema como si fuera una composición en prosa, posiblemente cometeremos errores absurdos al interpretarlo, del mismo modo que entenderemos equivocadamente una leyenda si la interpretamos como una noticia periodística. Esto significa que los críticos bíblicos tienen que descubrir qué tipos de escritura existían realmente en el mundo del antiguo Israel y en la Iglesia cristiana –algunos de los ejemplos puestos en el capítulo anterior son el fruto de tales investigaciones–. También resulta claro que la interpretación del sentido de un texto será diferente si algunas de sus partes fueron compuestas en una época posterior a las otras; así pues, hay que investigar la *unidad* de los textos. Todas estas cuestiones forman parte del programa de la crítica bíblica. El objetivo general es descubrir el sentido de los diversos libros de la Biblia; pero en el camino hay que plantear también muchas cuestiones complejas sobre sus orígenes, fecha de composición, autoría y unidad. Habida cuenta de cuán difíciles son tales cuestiones, no sorprende que muchos críticos bíblicos les hayan dedicado tanto tiempo que no hayan podido abordar nunca la cuestión del significado –dando a veces la impresión de que las cuestiones últimas sobre el sentido y la verdad de la Biblia no les interesan–. Pero de hecho la disciplina de la crítica bíblica como un todo *está* dirigida a establecer el significado del texto, aunque los caminos secundarios en que pueda dividirse sean muchos e interesantes.

Algunas de las conclusiones prácticas alcanzadas por los críticos bíblicos constituyen la base de mi exposición sobre los contenidos de la Biblia en el capítulo anterior. Una preocupación particular ha sido durante mucho tiempo las fechas relativas de los diferentes libros bíblicos. Por ejemplo, la mayoría de los críticos sostienen actualmente que Marcos es el más antiguo de los Evangelios –no Mateo, como se pensó durante mucho tiempo–; que las cartas de Pablo son todas ellas más antiguas que los Evangelios; que el Pentateuco es el resultado del entrelazamiento de cuatro obras originalmente separadas que datan, respectivamente, de los siglos IX, VIII, VII y V a.C., y que la más reciente de estas «fuentes» es posterior a la obra de los grandes profetas como Isaías y Amós. Estas dataciones pueden parecer secas, pero su efecto acumulativo produce una imagen del desarrollo del antiguo Israel y de la Iglesia primitiva muy diferente de la que tienen la mayoría de los lectores «inocentes» de la Biblia.

Otra contribución importante de la crítica bíblica ha sido que ha evitado el anacronismo en la lectura de la Biblia. Los críticos tratan de ser conscientes de sus propios prejuicios, y de tomarlos en consideración. Nadie puede lograrlo con un éxito completo, pero la crítica implica un esfuerzo continuo por acercarse a él todo lo posible. Los escritores bíblicos tienen que ser comprendidos dentro de su contexto hasta donde sea posible. Ésta es una tarea difícil cuando se lee cualquier obra literaria del pasado, pero cuando los textos han sido leídos y re-leídos con tanta frecuencia como la Biblia, y siguen teniendo hoy importancia religiosa para las personas, es especialmente difícil hacer caso omiso de las aplicaciones posteriores del texto y leerlo por sí mismo. Al leer las epístolas de Pablo, por ejemplo, es vital ver que se dirigen a una situación muy específica en una u otra de las Iglesias de la primera generación cristiana. Pablo no escribía en primer lugar para

«nosotros». A medida que progresamos en una lectura crítica de los textos bíblicos tomamos conciencia de que la cosmovisión de la que proceden está muy lejos de la nuestra; y de que la tarea de apropiarnos el texto y aplicarlo en nuestro contexto se hace más difícil aunque también, quizás, más provechosa.

He tratado de presentar la crítica bíblica tal como la ven quienes la practican. Pero aunque durante más de un siglo la mayoría de los ministros cristianos de las principales Iglesias han recibido al menos alguna formación en esta disciplina, muchos fieles cristianos la perciben negativamente, como si socavara la fe cristiana. Además, son muy pocas las personas fuera del mundo teológico que conocen siquiera vagamente las conclusiones principales obtenidas por los críticos. De hecho, desde los púlpitos se habla poco de los resultados de la crítica bíblica –en esto el dicho de Harnack sigue siendo totalmente cierto.

La crítica bíblica en sus orígenes fue hija de la curiosidad intelectual y de la voluntad protestante de poner en cuestión ideas e instituciones aceptadas basándose en una lectura libre de la Biblia. El problema, para quienes tratan de ejercer autoridad en las Iglesias, es que una vez que se permite tal libertad, no se sabe adónde puede llevar. Una vez que se plantean cuestiones históricas sobre la Biblia, sólo se pueden dar respuestas históricas –lo cual significa, en principio, que son respuestas revisables y no dogmáticas–. La crítica bíblica empieza con el deseo de tener suelo firme bajo nuestros pies mediante la vuelta a la Biblia; y termina mostrándonos que todo suelo es cambiante, porque un nuevo descubrimiento, una nueva teoría, puede socavar lo que pensábamos que era cierto. Hay muchos signos de que las Iglesias no son felices de vivir con la «crítica», es decir, con una investigación abierta y sin restricciones, sino que prefieren la tradición, acriticamente aceptada.

Al mismo tiempo, los críticos han conseguido algunas victorias. Gran parte del ímpetu para la reforma ecuménica procede de quienes han llegado a ver qué insegura es la base de mucho de lo que divide a las Iglesias. Esto se percibe, por ejemplo, en las esferas del ministerio y de los sacramentos, donde una lectura crítica de los textos bíblicos relevantes en su contexto histórico anula efectivamente la impresión de que la Iglesia del Nuevo Testamento tenía «órdenes» ministeriales fijos e inalterables, o una teología sacramental en la que todos estaban de acuerdo. Por otra parte, los críticos han mostrado también qué importante era, en particular para Pablo, la unidad que los cristianos tenían que compartir, y hasta qué punto estaba destinada a derribar más que a reforzar las barreras existentes –por ejemplo, entre judíos y gentiles dentro de la comunidad cristiana, entre esclavos y libres, entre mujeres y varones.

El hecho de que las normas fundamentales para la crítica bíblica efectiva no dependan de lealtades confesionales, sino únicamente de un razonamiento sólido, significa que, en la práctica, el compromiso religioso de los críticos es de todo punto irrelevante para evaluar su trabajo. Por consiguiente, la crítica bíblica es realizada por cristianos y judíos, por católicos y protestantes, por creyentes y no creyentes, y todos pertenecen a una comunidad académica común que es independiente de las Iglesias. Es comprensible que esto cause ansiedad a aquellas personas cuya tarea principal es mantener las estructuras independientes de las diferentes confesiones cristianas. Por otro lado, es notable que la crítica bíblica hasta ahora no haya conseguido que las Iglesias modifiquen ninguna de sus doctrinas o dogmas aceptados. Su éxito ha consistido únicamente en hacerles ver que esos dogmas no son tan absolutos como parecían en otro tiempo. Una comunidad cristiana que realmente tenga como punto de partida lo que podemos conocer basándonos en la Biblia, leída

críticamente, y no lo que se ha enseñado tradicionalmente en la Iglesia, ligeramente modificado a la luz de la crítica, está tan lejana como siempre lo ha estado. Si algún día llega a existir, será un fenómeno interesante.

LA BIBLIA COMO HISTORIA

*The Bible as History*⁴ [«La Biblia como historia»] es el título de la traducción inglesa de un popular libro, publicado en la década de 1950 por Werner Keller, escritor y periodista suizo. Keller trató de demostrar que una gran cantidad de relatos en la Biblia (especialmente en el Antiguo Testamento), que los escépticos modernos solían menospreciar como leyendas o mitos, estaban fundamentados en la realidad histórica, según demostraban los hallazgos arqueológicos. Por ejemplo, el diluvio, la destrucción de las murallas de Jericó en tiempos de Josué y las condiciones en Israel en tiempos de los grandes profetas. Mucho más revelador que el título de la traducción inglesa es el original alemán: *Und die Bibel hat doch Recht*, es decir, *Y la Biblia tenía razón*. El libro de Keller fue acogido con entusiasmo por aquellos cristianos que sentían que la tendencia de la crítica bíblica moderna había sido sembrar la duda sobre la fiabilidad de la Biblia. Y dedujeron el mensaje alentador de que la confianza

4. Werner KELLER, *The Bible as History. Archaeology Confirms the Book of Books*, Londres 1956. [Original alemán: *Und die Bibel hat doch Recht*, 1955 (nueva edición revisada por J. Rehork: Econ Verlag, Düsseldorf 1978). Trad. cast.: *Y la Biblia tenía razón. La verdad histórica comprobada por las investigaciones arqueológicas* (nueva edición revisada, ampliada y puesta al día, Ediciones Omega, Barcelona 1990)].

cristiana en el documento fundamental de la Iglesia estaba plenamente justificada. La arqueología científica moderna, lejos de poner en cuestión el relato bíblico, lo justificaba a cada paso.

¿Por qué se trata de probar que la Biblia es histórica?

¿Qué motivación existe para una aproximación como la de Keller? Hay dos motivaciones posibles, una de ellas es religiosa y la otra no. Por razones religiosas se puede pensar que es vital que la versión bíblica de los acontecimientos históricos sea exacta, porque esto se refleja en su fiabilidad en general. Pocas personas supondrían que todos los detalles históricos recogidos en la Biblia tienen una significación religiosa en sí mismos. Por ejemplo, se dice (en el libro de Josué) que Jericó fue conquistada por los invasores israelitas gracias a la caída semi-milagrosa de las murallas, de modo que los israelitas pudieron apoderarse de ella sin necesidad de luchar (véase Josué 6); pero de otras ciudades se narra que fueron tomadas después de una larga y sangrienta batalla (véase, por ejemplo, Josué 8,18-29 y 11,1-15). Así pues, según la Biblia, la conquista de Palestina tuvo lugar por una mezcla de tácticas militares normales e intervención divina. Ahora bien, desde un punto de vista religioso que Jericó fuera conquistada de un modo y Jasor de otro, y no a la inversa, no es presumiblemente un detalle que tenga importancia. Si a una persona le preocupa la exactitud del relato bíblico, no se debe a que el contenido de cada incidente relatado sea significativo *en sí mismo*. La razón es que la exactitud o la inexactitud afecta a la confianza general de la persona en la Biblia. Si en la Biblia puede haber uno o más episodios significativamente erróneos, entonces, se argumenta, no tenemos razones para confiar en ella en general, y esto repercute en todos los demás relatos bíblicos. Si la Biblia describe mal la con-

quista de Jericó, ¿por qué razón no puede contar mal la resurrección de Jesús? La razón religiosa para alegrarse porque «la arqueología justifica el contenido del Libro de los libros» (subtítulo de la obra de Keller) es que nos aparta de lo más alto de una pendiente resbaladiza desde donde amenazan con empujarnos las inexactitudes significativas en cualquier lugar del relato bíblico, terminando con el completo escepticismo hacia todo lo que se narra en la Biblia.

Aquí hay que notar una segunda preocupación, de carácter no religioso. Keller se basó en algunas de las interpretaciones de las excavaciones arqueológicas dirigidas por la escuela de arqueólogos norteamericanos fundada por W. F. Albright (1891-1971), una figura clave en los estudios bíblicos en las décadas centrales del siglo XX. Aunque estaba dispuesto a reconocer algunas inexactitudes en el relato bíblico, Albright tendía en general a argumentar que sus descubrimientos arqueológicos lo justificaban. Sus argumentos eran humanistas más que religiosos y apelaban al sentido común frente al exceso de refinamiento intelectual. Albright hacía frente a una escuela de pensamiento característico de los estudios bíblicos alemanes del periodo de entreguerras, en la que al relato bíblico se le concedía sólo un papel muy subordinado en la reconstrucción de los acontecimientos y la situación en el antiguo Israel. Los datos arqueológicos eran valorados sin tener en consideración la luz que el texto podría arrojar sobre ellos y después, la mayoría de las veces, eran empleados para reconstruir una sucesión de acontecimientos que era muy diferente de la historia narrada por la Biblia. Contra esto Albright defendía incondicionalmente a los cronistas bíblicos, sosteniendo que la mayoría de las veces la minuciosa investigación de los datos arqueológicos mostraba que eran esencialmente fiables, aunque ocasionalmente fueran erróneos en algunos detalles. Su principio básico era que teníamos que adoptar una actitud de cari-

dad hacia la Biblia en lugar de mirar siempre con recelo la historia que contaba. Si lo hiciéramos, veríamos que normalmente la Biblia es misteriosamente exacta. ¿Por qué tenemos que suponer, perversamente, que personas que estaban mucho más cerca que nosotros de los acontecimientos que narraban se equivocaron siempre, o incluso desfiguraron intencionadamente los hechos? Confíad en los escritores bíblicos y descubriréis qué pocas veces os desorientan –éste era el lema de la escuela de Albright.

Una actitud bastante similar puede verse en la arqueología israelí reciente. En este caso han sido expertos comandantes militares quienes han dirigido algunas de las excavaciones, y con frecuencia han argumentando que los relatos bíblicos de batallas pueden parecer exagerados o poco plausibles para los estudiosos occidentales que no conocen los países bíblicos; pero cualquiera que hayan combatido sobre el mismo terreno puede garantizar que los autores bíblicos conocían perfectamente las condiciones geográficas. El libro de Josué, dicen, es un excelente manual militar. Tanto en esta perspectiva como en la aproximación de la escuela de Albright puede haber una cierta motivación religiosa, ligada a la adhesión a la Biblia como Sagrada Escritura. Pero es mucho más evidente el respeto al texto bíblico simplemente como un documento antiguo demasiado fácilmente minusvalorado por occidentales modernos «super-inteligen-tes». Dad una oportunidad a la Biblia, dicen, y os sorprenderá.

Tenemos que notar que tales aproximaciones a «la Biblia como historia» son esencialmente *racionales*. Su tesis no reza: la Biblia es divinamente inspirada y, *por lo tanto*, todo lo que la Biblia dice es verdadero –independientemente de lo que los documentos «seculares» puedan sugerir–. Tal posición, claro está, puede ser mantenida. Podemos tomar sencillamente la Biblia como algo dado y después argumentar que cualquier evidencia de otras fuentes aparentemente

contradictoria tiene que ser necesariamente falsa. Por ejemplo, algunos cristianos han reaccionado de este modo a los datos científicos que sugieren que el mundo es más antiguo que lo que supone el esquema cronológico de la Biblia (según la cual el mundo tendría actualmente unos seis mil años de antigüedad). Tales cristianos sostienen que la Biblia tiene razón; y, por lo tanto, quien lo niega tiene que estar interpretando mal los datos, porque no tomar en consideración el relato bíblico es menospreciar el documento más importante que hay o puede haber. Pero ésta no es la línea de pensamiento seguida por Keller ni por los seguidores de la escuela albrighiana de «arqueología bíblica». Para ellos, la validez de los métodos científicos o arqueológicos modernos no se pone en duda. Lo que ellos argumentan es que, *de hecho*, resulta que las conclusiones a las que lleva el estudio arqueológico están de acuerdo al menos con el sentido subyacente en el relato bíblico y no lo contradicen. No dan por supuesto que la Biblia tiene razón como una cuestión de principio, sino que resulta que tiene razón «después de todo».

La fuerza de esta aproximación reside en que está abierta a los nuevos descubrimientos. Pero para el cristiano que quiera estar seguro de la fiabilidad de la Biblia, ciertamente en ello reside también su debilidad. La exactitud del relato bíblico nunca puede ser más segura que las conclusiones de la ciencia o de la arqueología, y éstas no son nunca más que las mejores hipótesis disponibles –científicas y arqueológicas son los primeros en recordárnoslo–. Siempre son corregibles a la luz de nuevos descubrimientos. Hay muchos ejemplos de tal corrección en la historia de la arqueología en los países bíblicos. Las murallas de Jericó son un ejemplo que hace al caso. En 1930-1936 John Garstang afirmaba haber descubierto en sus excavaciones una confirmación decisiva del relato de Josué 6. Las murallas de Jericó habían sido ciertamente destruidas, y en su opinión la fecha

encajaba perfectamente con el periodo de la conquista de Palestina por los israelitas. Naturalmente, esto no demostraba que las murallas habían caído por una acción divina directa, pero reducía el escepticismo de la gente sobre el relato, mostrando que había tenido lugar un derrumbamiento repentino y espectacular. Keller, en su primera edición, dio mucha importancia a esta «justificación» de la narración bíblica. Lamentablemente, la posterior excavación de Kathleen Kenyon reveló que la destrucción de las murallas había tenido lugar en el periodo del bronce antiguo, probablemente hacia el año 1900 a.C. –al menos unos seiscientos años antes del éxodo–. Por otro lado, en Jericó no hay vestigios del periodo en el que los israelitas debieron desplazarse para establecerse en la Tierra Prometida. En el periodo del bronce final (ca. 1200 a.C.) no hubo ninguna muralla fortificada en Jericó y no hay signos de ningún cambio espectacular en los habitantes, en la medida en que esto se puede establecer a partir de los objetos encontrados. Hay otros muchos ejemplos que muestran la incapacidad de la arqueología para confirmar detalles del relato bíblico, del mismo modo que hay otros donde los confirma. Lo que importa es comprender que los buenos arqueólogos no trabajan ni para confirmar ni para contradecir el relato bíblico o cualquier otro relato tradicional, sino para establecer los hechos. Si los hechos complacen o no a los creyentes religiosos, estrictamente hablando, es algo que no entra en las cuestiones abordadas por el arqueólogo. Los creyentes pueden esperar que los descubrimientos del arqueólogo confirmen el relato bíblico; pero cualquier intento de modificar esos hallazgos es simplemente arqueología deshonesta y ningún arqueólogo reputado tendrá que ver nada con ella.

A mi juicio, tenemos que abandonar *o bien* la fiabilidad asegurada de la Biblia *o bien* nuestra disposición a aceptar las consecuencias de los nuevos descubrimientos: no podemos tener ambas cosas. No es muy honesta la actitud consistente en hacer hincapié sólo en los

lugares dónde, de hecho, el relato bíblico es sustancialmente confirmado por los hallazgos arqueológicos, y guardar silencio sobre los lugares donde no lo es. No estoy tratando de convencer al lector de que la Biblia es irremediablemente poco fiable en todos sus datos –¡esto sería sin más caer en el error opuesto!–. El grado de exactitud de la Biblia tiene que ser considerado una cuestión abierta.

¿En qué sentido es fidedigna la Biblia?

Lo que acabamos de exponer plantea la cuestión siguiente; ¿hay un grado de falta de fiabilidad más allá del cual tenemos que decir que la Biblia está «desacreditada» y, por consiguiente, que cualquier fe religiosa basada en la Biblia tiene que ser abandonada? Estará claro que yo no pienso que tal punto se ha alcanzado en el momento en que se puede mostrar que hay alguna inexactitud en la Biblia –esto es pretender de la Biblia una exactitud superior a la necesaria–. Pero supongamos que se pudiera demostrar que ninguno de los acontecimientos principales narrados en la Biblia tuvo lugar –es difícil de imaginar, pero vamos a suponerlo–. No sólo las murallas de Jericó no se derrumbaron cuando el pueblo gritó, sino que ni siquiera hubo israelitas en Jericó o bien esta ciudad nunca existió; no hubo éxodo, ni establecimiento de los israelitas en Palestina, ni destierro; Jesús no existió; la historia de la Iglesia en Hechos es una completa invención del principio al final; y las cartas de Pablo son falsificaciones creadas varios siglos después del periodo al que fingen dirigirse. ¿Tendría esto alguna importancia?

Sin duda que sí. Por mucho que Keller exagerara en *Y la Biblia tenía razón*, percibió correctamente que es muy importante saber si la Biblia nos da una impresión *sustancialmente* exacta de los acontecimientos que describe o es, por el contrario, totalmente engañosa. Las personas honradas no seguirían llamándose cristianas si llegaran

a estar convencidas de que no hay Dios. Del mismo modo, deberíamos distanciarnos de la fe cristiana si llegáramos a pensar que la historia de Jesús es una pura invención y que tal persona nunca vivió, murió ni resucitó. De hecho, los cristianos discrepan acerca del lugar donde hay que trazar la línea divisoria en todo esto. Los cristianos «conservadores» se sentirían infelices si se pudiera demostrar, por ejemplo, que Abrahán o Moisés nunca existieron (naturalmente, no está claro cómo se podrá probar jamás este juicio negativo). Los cristianos más «liberales» se sentirán felices pensando que los relatos sobre esos hombres –hayan existido realmente o no– ilustran verdades importantes sobre Dios y la relación con su pueblo. Pero de hecho son muy pocos los cristianos que creen que la línea divisoria no se puede trazar en ningún lugar. En este sentido casi todos los cristianos piensan que la Biblia contiene al menos alguna información histórica exacta y sostienen que es vital que así sea.

Es ahora cuando podemos hacer la pregunta esencial a la que ha conducido la exposición precedente: *¿por qué* importa que haya o no haya información histórica exacta en la Biblia, al menos sobre algunos acontecimientos centrales? Pues bien, ya hemos respondido la pregunta al decir acontecimientos «centrales». Para los cristianos tiene una importancia fundamental que Jesús de Nazaret realmente viviera y que la imagen que de él nos ofrecen los Evangelios sea sustancialmente fiable, es decir, que no sea simplemente un personaje de un relato –por bueno que sea el relato–, sino una persona que realmente existió en la historia humana. Pero desde este punto irradian otras consecuencias históricas, pues Jesús pertenece a una historia particular, la historia de Israel; y él mismo hubo de tener algunas impresiones claras sobre esa historia –impresiones sacadas al menos en parte del Antiguo Testamento–. Así pues, también esa historia tiene que ser algo más que una ficción o un sueño. De ello se

sigue que los cristianos no pueden pensar a la ligera en una Biblia completamente a-histórica, sino que tienen que adherirse a un núcleo de hechos dentro de ella.

No obstante, abordar el asunto desde este punto de vista es verlo de un modo muy diferente del de *Y la Biblia tenía razón*. Desde la perspectiva presente, quizás podríamos decir que la mayoría de tales intentos de «justificar» la Biblia –desde la arqueología, la ciencia o el estudio histórico– invierten el orden apropiado en que la naturaleza histórica del relato bíblico tiene importancia. Del libro de Keller, y también de mucho de lo que se escribe y se dice en oposición a lo que se llama «escepticismo» de la crítica bíblica, uno saca la impresión de que lo que más importa es la fiabilidad de la Biblia. Si podemos probar, pongamos por caso, que las murallas de Jericó se derrumbaron, o que Jesús realmente fue juzgado ante Poncio Pilato, esto ayuda a justificar la Biblia y de este modo hace creíble su inspiración y autoridad divinas. Pero esto es mirar por el extremo equivocado del telescopio. Los acontecimientos centrales del Evangelio tienen importancia para los cristianos en sí mismos. Tendrían importancia aunque no aparecieran en la Biblia. Las primeras comunidades cristianas creían en la vida, la muerte y la resurrección de Jesús, pero no habían leído nada acerca de estos acontecimientos en un evangelio, porque aún no había Evangelios escritos: los evangelistas pertenecían a la segunda y la tercera generación de cristianos. Formulemos el asunto de un modo deliberadamente exagerado: ¡Jesús no resucitó de entre los muertos para confirmar la fiabilidad de los Evangelios! Los acontecimientos en que los cristianos creen son lógicamente anteriores al libro que los narra; y la cuestión acerca de la exactitud con que la Biblia los narra no es crucial porque afecte al estatus y la autoridad de la Biblia, como un fin en sí mismo. Es crucial porque (como *resulta* que prácticamente no tenemos fuentes his-

tóricas aparte de lo que se refiere en la Biblia) determina si realmente poseemos algún conocimiento real de esos acontecimientos.

Esta idea se explica a veces diciendo que la Biblia importa como *testimonio* de los acontecimientos que los cristianos consideran centrales, o que la Biblia es nuestro *documento* primario de lo que los cristianos creen: no es en sí el *objeto* de esa creencia. Aquí hay una considerable diferencia con respecto a otras religiones centradas en el libro. Según el judaísmo, podemos decir con justicia que el Moisés de la Biblia es más importante que el Moisés «real» –si es que podemos establecer cómo fue–. Hay también cristianos para los cuales el Jesús del Nuevo Testamento parece igualmente más importante que Jesús de Nazaret, la persona histórica real. Pero la mayoría de los cristianos, frente a una elección tan radical, lo negarían y dirían que el relato del Nuevo Testamento es sólo un camino de acceso para llevarnos a Jesús y no es la meta que ponemos ante nosotros. En la práctica no hay necesidad de contraponer la persona al libro; pero en principio la persona tiene la prioridad.

Así, tenemos que tratar los textos bíblicos como rutas mediante las cuales podemos aproximarnos a los acontecimientos históricos centrales en los que se apoya la fe cristiana, en lugar de estar primariamente interesados en la fiabilidad de esas fuentes en sí mismas. ¿Cómo se puede hacer esto en la práctica? En principio la Biblia tiene que estar sujeta a los mismos métodos de investigación histórica que cualquier otro documento a partir del cual esperamos reconstruir acontecimientos del pasado. Esto es precisamente lo que los críticos bíblicos han tratado de hacer durante los últimos ciento cincuenta años. A veces sus conclusiones más «negativas» impresionan a algunos cristianos, a quienes les parecen excesivamente escépticas; pero la investigación histórica ha de tener cierta autonomía

para la búsqueda de la verdad, y no tiene que ser menoscabada por un «programa oculto», en la forma de un deseo de ser «ortodoxo», si las pruebas apuntan en una dirección «no ortodoxa».

Normalmente se dice que los creyentes comunes se sienten molestos y contrariados por los críticos, que, al parecer, les dicen que en la Biblia hay cosas que no son ciertas. Aunque es verdad que algunos cristianos consideran escandalosa la sugerencia de que en la Biblia hay «mentiras», pienso que merece la pena recordar que para muchas personas, por el contrario, constituye una sorpresa saber que la Biblia, de hecho, tiene algún valor histórico. En nuestra cultura se tiende a adoptar una actitud de «todo o nada» hacia la Biblia (véase el capítulo 1). Así, se supone generalmente que los cristianos están obligados a creer todas las afirmaciones históricas de la Biblia. Como esto implicaría creer algunas cosas que la gente común consideraría con razón increíbles (Adán y Eva, un diluvio universal), en general los no cristianos suponen que en la Biblia no hay *nada* que merezca ser creído. Pero yo creo que muchos cristianos son tan profundamente escépticos con respecto a la verdad histórica de la Biblia como sus amigos no cristianos. «Creen» en un sentido especial que la aparta del mundo histórico real, y se sienten muy sorprendidos cuando uno habla sobre acontecimientos narrados en la Biblia en la misma clave que sobre acontecimientos de la historia «secular». Por ejemplo, la sencilla cuestión «¿Cuándo vivió Moisés, justo antes o justo después de Tutankamón?» produciría en gran medida el tipo de reacción vacía que obtendría como respuesta quien preguntara: «¿Cuándo vivió Caperucita Roja, antes o después de Jorge III?». Es decir, la gente acepta la verdad de la Biblia –quizás hasta de toda la Biblia, incluidas las partes que realmente *no* son historia– cuando funciona en su modo de «fe», pero pocas personas le atribuyen de verdad la misma importancia histórica que a la histo-

ria «secular» o «real». Dorothy L. Sayers captó admirablemente la atmósfera de esta clase de pensamiento:

«Supongo que la mayoría de los niños empiezan poniendo diferentes fragmentos de la historia en compartimentos estancos, de los cuales la “Biblia” es el más compacto e impenetrable. Pero al parecer algunas personas nunca han superado este hábito...

Ciro fue encasillado en mi mente con los griegos y los romanos... Y entonces, un día sufrí un *shock*, como si de un sacrilegio se tratara, al percatarme de que en aquella famosa expedición había pasado de Herodoto a la Biblia».

Aquí se hace referencia a la campaña del rey persa Ciro contra Babilonia hacia el año 538 a.C., cuando el imperio babilónico cayó ante sus ejércitos casi sin oponer resistencia. Ciro es mencionado en el libro de Isaías (44,28 y 45,1) y su decisión de dejar que los desterrados judíos regresaran a Palestina se describe en Esdras 1,1-4. Sayers continúa describiendo el *shock* que experimentó cuando descubrió que el rey mencionado en el libro de Ester es también una figura conocida de la historia «secular»:

«...el rey Asuero. Asuero... un nombre que suena gracias al Antiguo Testamento y que nos trae a la memoria los nombres de Ajab, Acáz y Acazías. No puedo recordar en qué apartado de la enciclopedia general me encontré con la asombrosa identificación, formulada casualmente en una frase de pasada: “Asuero (o Jerjes)”. ¡Jerjes! Ahora bien, acerca de Jerjes lo sabemos todo, pues no pertenecía a los “clásicos” sino a la historia real; contra Jerjes los griegos se opusieron desesperada y heroicamente en las Termópilas»⁵.

5. Dorothy L. SAYERS, «A Vote of Thanks to Cyrus», en Íd., *Unpopular Opinions* (Londres 1946), pp. 23-28. Las citas se toman de las pp. 23 y 24.

Es una lástima que Sayers ponga a Ester como ejemplo, ya que es probablemente el caso más claro de ficción completa e intencional en la Biblia. No obstante, expresa una idea certera. En un nivel, los creyentes cristianos comunes probablemente admiten más datos de las narraciones históricas bíblicas que la mayoría de los estudiosos: se puede sentir cómo un escalofrío atraviesa a la comunidad si se sugiere desde un púlpito que los relatos evangélicos, por ejemplo, pudieron ser inventados. Pero en otro nivel muchos creyentes no llegan a conectar la verdad de la Biblia con otras clases de verdad, y por ello se sorprenden realmente al saber que en sus páginas hay una verdad histórica «clara».

¿Dónde tiene que empezar el historiador a estudiar la Biblia? La primera tarea es decidir qué partes de la Biblia *pueden* proporcionar alguna información histórica real. En cierto sentido cualquier texto revela algo sobre la «historia», pero quizás sólo sea la historia del tiempo en que fue escrito. Sólo en este sentido se obtienen datos «históricos», por ejemplo, del libro de las Crónicas, o de «cuentos» como Ester, Rut y Tobías. Estas obras no son «históricas» en el sentido de que narren la historia. Crónicas es una versión re-escrita imaginativamente de Samuel y Reyes, que cuenta los acontecimientos como *tendrían que* haber sucedido. Los otros libros mencionados son ficción y fueron concebidos para ser leídos como ficción. No obstante, gracias a ellos podemos saber cómo se veía el pasado en los siglos en que fueron escritos y los anacronismos que se hallan en sus textos son reveladores. Por ejemplo, Crónicas presenta a Ezequías enviando invitaciones para una gran fiesta por medio del correo real (2 Crónicas 30,1-12). Ésta es una institución muy inverosímil en el reino de Judá en el siglo VIII, pero es fácil atribuirle a un escritor judío del siglo IV (que es probablemente la fecha en que fue escrito el libro de las Crónicas), familiarizado con el servicio de mensajeros reales en Persia.

Pero muchos textos bíblicos realmente se asientan sobre una base de buena información histórica. Éste es sobre todo el caso del libro de los Reyes, que contiene extractos de anales reales contemporáneos, identificados como «el libro de las crónicas de los reyes de Judá/Israel» (que no hay que confundir con los libros bíblicos de las Crónicas). A propósito del Nuevo Testamento, que quizás interese más a los cristianos, la mayoría de los estudiosos coinciden en que Hechos muestra un detallado conocimiento de costumbres e instituciones en el mundo romano que nos deberían llevar a tratar muy seriamente el relato que narra como narración histórica. Esto no quiere decir que no podamos cuestionarlo. Con demasiada frecuencia resulta claro que el autor tiene un interés personal y que no es un historiador neutral y científico –ningún escritor bíblico lo es-. El autor de Hechos, por ejemplo, está interesado en presentar las instituciones del imperio romano en conjunto como beneficiosas y positivas, mientras que el judaísmo aparece descrito con rasgos muy sombríos. Pero el libro de los Hechos, lo mismo que los Evangelios, no es un cuento de hadas. Recordemos los comentarios hechos en los capítulos anteriores sobre el género literario de los Evangelios: estas obras son biografías, no leyendas. Pueden ser inexactas o engañosas. De hecho, de las discrepancias entre ellos resulta evidente que no todo lo que contienen puede ser cierto. Jesús pudo purificar el Templo al principio de su ministerio (Juan 2,13-22) o al final (Mateo 21,12-13; Marcos 11,15-17; Lucas 19,45-46); pero si una de estas posibilidades es correcta, la otra tiene que ser errónea –a no ser que digamos que lo hizo dos veces, lo cual significa que *los cuatro* Evangelios son erróneos, pues todos ellos dan por supuesto que se trata de un episodio único-. Pero los Evangelios son la clase de narración que *puede* ser verdadera o falsa, a diferencia de la ficción imaginativa, el folclore o el mito. Fueron escritos «de fe a fe», no para proporcionar a los historiadores información interesante, sino para con-

vertir a los que dudan a la fe en Jesús y para sostener a los creyentes en su fe. Con todo, el vehículo que emplean para esta tarea puede ser valorado críticamente por los historiadores. Los Evangelios son vulnerables a la investigación histórica. Esto forma parte del arraigo histórico del cristianismo, que no es una «filosofía de la vida» general, sino que hace afirmaciones históricas específicas cuya plausibilidad puede ser examinada al menos en parte.

Esto no significa que sea fácil decidir qué hay en los Evangelios que sea directamente histórico, y qué debe algo a la imaginación de generaciones posteriores de cristianos que reunieron esos libros. Algunas cosas en el relato evangélico y sobre todo, claro está, la resurrección de Jesús, están necesariamente más allá del alcance de la investigación histórica directa. Podemos decir con seguridad que muchas personas creían que Jesús había resucitado de entre los muertos:

«Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron. Luego se apareció a Santiago; más tarde, a todos los apóstoles. Y en último término se me apareció también a mí, que soy como un aborto» (1 Corintios 15,3-8).

Del mismo modo, podemos observar que los Evangelios narran el hallazgo del sepulcro vacío (Mateo 28,6; Marcos 16,6; Lucas 24,3; Juan 20,2.5). Podemos argüir que si la Iglesia primitiva no hubiera estado firmemente convencida de que Jesús estaba vivo de nuevo, pronto se habría desalentado. Pero esto no quiere decir que haya una prueba histórica de la resurrección. Es erróneo afirmar, como a veces se hace, que los críticos bíblicos suponen la imposibilidad de

la «resurrección» y por ello buscan otras explicaciones. La crítica bíblica, como toda investigación histórica seria, puede abordar sólo aquellas clases de acontecimientos históricos que tienen paralelos; ante un acontecimiento supuestamente único, como la resurrección de Jesús, no tiene nada que decir. Así pues, el hecho de que no tome en consideración el misterio central de la fe cristiana no debe ser juzgado como muestra de escepticismo.

No obstante, en la mayoría de los casos el trabajo histórico sobre los Evangelios puede estudiar los textos como trataríamos los componentes de cualquier otra biografía, antigua o moderna. Es esencial preguntar a partir de qué materia prima fueron compuestas las narraciones, quién las escribió, cuánto tiempo después de los acontecimientos tuvo lugar la fijación por escrito y cuáles fueron los objetivos que, tal vez, los autores tuvieron en mente y pudieron deformar o distorsionar su presentación. En principio podríamos hacer las mismas preguntas a propósito de *La vida del doctor Samuel Johnson*, de Boswell. Pero hay dos factores que se añaden a la fascinación y la dificultad de esta tarea cuando se trata de los Evangelios.

El primero es el extraño hecho de que no tenemos uno sino cuatro Evangelios. Además, éstos no son cuatro relatos totalmente divergentes de la vida de Jesús, sino que representan dos corrientes de pensamiento principales. Mateo, Marcos y Lucas narran manifiestamente el mismo relato, aunque con muchas diferencias de énfasis. Pero hasta que llegamos al relato del juicio y la ejecución de Jesús, el Evangelio de Juan podría casi referirse a una persona diferente, pues apenas hay episodios en común con los otros tres Evangelios, llamados «sinópticos». Ya hemos mencionado el relato de la «purificación del Templo», donde hay un conflicto patente entre el relato joánico y el relato sinóptico. Se podría añadir que el Jesús de Juan habla con un estilo bastante diferente del Jesús de los

sinópticos –con largos discursos, muchos de ellos sobre sí mismo, en vez de parábolas o dichos sucintos.

Desde los primeros años de la Iglesia ha habido muchos intentos de «armonizar» los Evangelios y Taciano, uno de los escritores del cristianismo primitivo, compuso un libro llamado *Diatessaron*, que es una armonía completa, y que fue usado durante varios siglos en las Iglesias de lengua siríaca de Oriente Medio. No obstante, está claro que los Evangelios narran, en efecto, historias significativamente diferentes. El relato de Navidad, tal como se conoce popularmente, es una amalgama de las diferentes narraciones de Mateo y Lucas. Mateo no alude a la adoración de los pastores y parece que Lucas no conoció la tradición de los «magos de Oriente». Marcos no tiene ningún relato de la infancia; y Juan tampoco. Al mismo tiempo, resulta claro que tiene que haber alguna relación literaria, al menos entre los Evangelios sinópticos. La mayoría de los estudiosos modernos piensan que el relato de Marcos es el más antiguo, y que Mateo y Lucas conocieron y usaron Marcos en una versión muy parecida a la que ha llegado hasta nosotros: ésta es la única explicación del hecho de que sus expresiones muchas veces sean idénticas. Es posible que Mateo y Lucas tuvieran una o varias fuentes en común. También parece que cada uno de ellos conoció tradiciones sobre Jesús que el otro desconocía (como en los relatos de la infancia que acabamos de mencionar). Es posible, claro está, que adaptaran algunas de sus tradiciones, o al menos que las cambiaran para que encajaran en el relato que estaban contando.

Sería un placer poder decir que los estudiosos están de acuerdo en estas cuestiones, pero no es así en modo alguno. Podemos sentirnos tentados a decir que, como los estudiosos no se ponen de acuerdo, sería mucho más seguro limitarnos a creer lo que dicen los Evangelios. Pero hay que hacer frente a esta tentación; creer «exac-

tamente lo que los Evangelios dicen» es creer cuatro relatos incompatibles de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. El precio que tenemos que pagar por creer que algunas partes de la narración son totalmente verdaderas es aceptar que otras partes son falsas. Hay pocas señales de que las Iglesias en conjunto siquiera hayan «agarrado esta ortiga», pero tendrían que hacerlo. Las incertidumbres de todas las reconstrucciones académicas de la vida de Jesús son obvias; pero los intentos de armonizar los cuatro Evangelios son igualmente especulativos. Naturalmente, deseamos argumentar que las discrepancias no afectan seriamente a la fe. Pero esto, aunque sea cierto, es la respuesta a una pregunta diferente. La forma de los Evangelios tal como los hemos recibido significa que en cuanto hacemos la pregunta: «¿Qué sucedió real y exactamente?», nos vemos obligados a optar por uno de estos dos caminos: la investigación histórica o a la armonización. La primera al menos está sujeta al control racional; la segunda es poco más que el juego libre de la imaginación.

En segundo lugar, en cuanto estudiamos los Evangelios en detalle y notamos los parecidos y las discrepancias entre ellos, empezamos a ver que no sólo la purificación del Templo, sino también otros muchos incidentes, se encuentran en lugares muy diferentes en el relato contado por cada uno de los Evangelios. Apenas cabe duda, por ejemplo, de que el relato de la pesca milagrosa en Lucas (5,1-11) y en Juan (21,1-8) se refiere al mismo episodio, pero en un Evangelio ocurre en los primeros días de la actividad de Jesús en Galilea y en el otro después de su resurrección. No es necesario mucho ingenio para suponer que los Evangelios son hasta cierto punto organizaciones de anécdotas sobre Jesús, hechas en un tiempo en que la fecha y el lugar exactos de cada una de ellas se habían olvidado en mayor o en menor medida. Algunos relatos se databan por sí mismos, especialmente los que sólo pudieron tener lugar

durante los últimos días de Jesús en Jerusalén, pero otros muchos pudieron tener lugar casi en cualquier momento de su actividad en Galilea o de su viaje a Jerusalén. Los evangelistas, como cualquier biógrafo, se encontraron con fragmentos no datados e hicieron su trabajo lo mejor que pudieron, pero no eran infalibles. Y, de hecho, muchas veces no está claro que la datación exacta importe mucho. A la mayoría de las personas, al recordar su vida pasada, les resulta difícil datar muchos acontecimientos relacionados entre sí. Al hojear un álbum de fotos o diarios que escribieron hace años pueden llevarse una gran sorpresa al descubrir que dos incidentes recordados como acontecimientos bastante separados en el tiempo, tuvieron lugar en días próximos, mientras que otros, que habían sido recordados juntos debido a alguna forma de semejanza «temática», en realidad estaban separados por varios años. El «perfil» de Jesús que construyen los Evangelios es más importante que la cronología exacta. En efecto, se podría argumentar que al negarse a reducir los Evangelios a un relato único y armonizado, la Iglesia (quizás inconscientemente) más o menos nos obligó a ver a Jesús a través de un enfoque más flexible. Quizás de este modo desvió nuestra atención de la biografía exacta y la centró en la adhesión a la forma total de su carácter y propósito. No obstante, se mantiene en pie el hecho de que para el historiador el carácter esencialmente anecdótico de gran parte de los Evangelios hace que la escritura de una «vida de Jesús» sea prácticamente imposible.

Conclusión: ¿qué clase de Biblia tenemos?

Aun a riesgo de que pueda parecer que hacemos de la necesidad virtud, podríamos encontrar aquí un tema para pensar. A veces los cristianos dan por supuesto que Dios quiso proporcionarnos un rela-

to perfecto y completamente fiable de lo que Jesús dijo e hizo. Sobre la base de esta presuposición armonizan después apasionadamente los textos hasta que los Evangelios proporcionan lo que era necesario. Un procedimiento más sobrio consiste en preguntar, de hecho, qué son los Evangelios. De ello se sigue que si Dios nos dio estos libros, entonces o bien trató de proporcionar un relato perfecto pero no lo consiguió, o ésta no era su intención en modo alguno. La cuestión no es qué clase de Biblia pensamos que deberíamos tener, sino qué clase de Biblia tenemos. Es evidente que la Biblia que tenemos no es una crónica histórica perfecta. Pero esto podría recordarnos algo que en cualquier otra esfera diferente de la religión deberíamos dar por sentado: que la misma idea de una crónica histórica de algo perfectamente exacta es una quimera. Cualquier crónica escrita con palabras humanas será parcial, estará condicionada por la cultura de la que procede y será incompleta. Una crónica total de todo lo que sucede al menos en un solo minuto es simplemente una imposibilidad lógica –¿qué queremos decir con «todo»?–. Para fines religiosos, lo que importa es que la Biblia sea suficiente, no que sea perfecta; y la fe cristiana ha juzgado siempre que lo es. Para el historiador imparcial, lo que importa es que sea interesante y estimule la investigación histórica libre de prejuicios. Pocos textos han sido tan exitosos en este campo.

MORAL BÍBLICA

«Se busca: La vuelta a los diez mandamientos» decía un gran póster que divisé a la entrada de una iglesia situada en el oeste de Londres. El cartel expresaba un sentimiento compartido actualmente por muchas personas, según el cual la sociedad estaría mucho mejor en su conjunto si volviera a esta fuente tradicional de moral occidental. Este sentimiento es tan común entre los no cristianos como entre los cristianos, pues son sobre todo los criterios éticos lo que la gente tiende a admirar en la tradición cristiana, aunque no acepten sus enseñanzas religiosas. De hecho, muchas veces quieren que la ética sea desvinculada de las pretensiones sobrenaturales o «míticas» que los cristianos insisten en vincular con ellos. Una queja común en nuestros días contra las Iglesias es que su interés en toda clase de especulaciones abstractas sobre Dios y Jesús (por no mencionar la naturaleza del ministerio cristiano) ha desviado a los cristianos de su tarea primaria. Esa tarea consiste en defender y ejemplificar los criterios básicos de decencia moral representados por los diez mandamientos. «¡Volvamos a los mandamientos!» sería un grito popular que uniría a muchas personas que se hallan fuera de las fronteras de la Iglesia.

Los diez mandamientos (a veces llamados también el «decálogo») se encuentran en dos lugares del Antiguo Testamento: prime-

ro en Éxodo 20, donde son entregados al pueblo de Israel en el monte Sinaí; y después en Deuteronomio 5, donde Moisés se los repite al pueblo (con algunos cambios menores) justo antes de la entrada en la Tierra Prometida. Resulta bastante sorprendente que no se encuentren en ningún otro lugar del Antiguo Testamento, aunque es posible que Oseas 4,2 y Jeremías 7,9 aludan a ellos. No obstante, en tiempos del Nuevo Testamento eran vistos claramente como un sumario esencial de las exigencias éticas de la religión judía, como se deduce de Mateo 19,16-22 (y sus paralelos en los otros Evangelios sinópticos: Marcos 10,17-22 y Lucas 18,18-23), el relato del rico que preguntó a Jesús qué tenía que hacer para obtener la vida eterna. La respuesta de Jesús le recuerda el núcleo de los mandamientos: «No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no darás falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre», pero también añade: «Ama a tu prójimo como a ti mismo», de Levítico 19,18.

Tradicionalmente se piensa que los mandamientos están divididos en dos «tablas» (según Éxodo 32,15 los mandamientos fueron escritos en dos tablas de piedra), relativas a los deberes para con Dios y a los deberes para con otros seres humanos. El «resumen de la Ley» del propio Jesús (véase Marcos 12,28-34) toma los elementos esenciales de cada «tabla» de una forma aún más concisa uniendo el versículo del Levítico con el gran sumario de la fe judía de Deuteronomio 6,4-5: «Escucha, Israel: El SEÑOR nuestro Dios es el único SEÑOR. Amarás al SEÑOR tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas». El amor a Dios y al prójimo son vistos, por consiguiente, como los dos temas esenciales de la ética judía –y cristiana–, enseñados respectivamente en los cuatro primeros y los seis últimos mandamientos. En los siglos XVII y XVIII era común en Inglaterra colocar el texto de los mandamientos en las iglesias directamente sobre el altar. Junto con el Credo de los apóst-

toles y la Oración del Señor, tratados también de esta manera, eran presentados a todos como el corazón de la religión cristiana.

Ahora es posible, si tomamos el llamamiento «¡Volvamos a los mandamientos!» al pie de la letra, mostrar que no son un código moral tan útil como muchas veces se piensa. Primero, el tono predominante es negativo. Aparte de «Honra a tu padre y a tu madre», los demás mandamientos prohíben hacer el mal, en lugar de recomendar la virtud. La mayoría de ellos se podrían cumplir quedándose todo el día en la cama y evitando todo contacto con los seres humanos. Segundo –y esto es más importante–, se remiten a una forma muy específica de sociedad humana que en modo alguno es semejante a la nuestra, y es evidente que se dirigen sólo a ciertas personas dentro de aquella sociedad. La persona a la que se dirige el decálogo tiene esposa, casa, ganado, siervos y padres; él (y solamente él) puede dar órdenes a otros sobre el descanso sabático y puede dar testimonio ante el tribunal. De hecho, es un *paterfamilias* libre y adulto –la única clase de personas que disfrutaban de plenos derechos legales en el antiguo Israel, y que también cargaban con toda la responsabilidad de la ordenación y la defensa de aldeas, pueblos y ciudades–. En la sociedad del decálogo los padres ancianos renunciaban a su estatus legal independiente a cambio de la protección y el apoyo de sus hijos adultos; las esposas, los hijos y los esclavos tenían un estatus legal (no necesariamente social inferior), y toda la economía dependía de los esfuerzos de los pequeños propietarios, que juntos constituían el consejo que dirigía los asuntos de cada comunidad local.

Ésta es la sociedad de los siglos X-VII a.C. aproximadamente. En tiempos de Moisés (en el siglo XIII, quizás) ciertamente aún no existía. Si pensamos que Moisés realmente dio al pueblo el decálogo en el desierto, tendremos que creer que les dio un código que tenía

poco que ver con la vida que ellos llevaban y que sería la suya sólo mucho más tarde –después del asentamiento en la Tierra Prometida y del comienzo de la vida agrícola sedentaria–. Así mismo, después del destierro en Babilonia en el siglo VI a.C., la vida judía en Palestina y en las comunidades de la Dispersión [o Diáspora] ya no era la vida de un pueblo predominantemente rural y la mayoría de los judíos no tenían ningún interés en la organización de la vida de los pueblos y las ciudades paganas, donde vivían como forasteros. De hecho, este patrón había desaparecido ya antes del destierro, cuando los habitantes de Jerusalén, Samaría y otras grandes ciudades mostraban ya algo del desarraigo de muchas sociedades urbanas. Éstas ciertamente no estaban formadas por pequeños propietarios con unas pocas cabezas de ganado y algunos campos. Si tenemos que suponer en qué tiempo fue formulado el decálogo, podríamos establecer los siglos IX-VIII a.C., aunque, claro está, no hay razones para negar que algunos mandamientos concretos fueran anteriores a esa fecha y tampoco podemos excluir la posibilidad de que fueran añadidos posteriormente.

El texto de los mandamientos es bastante descuidado. Su extensión varía en gran medida; algunos tienen notas explicativas y otros no; y resulta extraño encontrar, entre las prohibiciones de *acciones* definidas y específicas, lo que parece ser un intento de legislar contra malos *pensamientos* («No codiciarás»). Ni siquiera está claro exactamente cómo hay que dividir el texto para que resulten las diez «palabras» tradicionales. Católicos y protestantes, por ejemplo, discrepan acerca de si «Yo soy el SEÑOR tu Dios» y «No tendrás otros dioses fuera de mí» son dos mandamientos o las dos partes del primer mandamiento, lo cual tiene consecuencias para la identificación del tercer mandamiento. Sea cual sea exactamente la verdad, está claro que los mandamientos no son el texto que tendríamos que

componer si tratáramos de proporcionar un resumen ético para nuestra sociedad. Como todo en la Biblia, son el producto de circunstancias y condiciones particulares. Así pues, podríamos decir que, si realmente queremos «volver a los mandamientos», tenemos que comprender que esto implica una reorganización fundamental de la sociedad, y no sólo de su tono moral, sino también de sus estructuras básicas. Junto a la adoración de Dios y el respeto a los padres, necesitaremos la esclavitud y la subordinación de las mujeres; junto al respeto a la propiedad y el matrimonio, necesitaremos un intenso shabbatarianismo y un sistema obligatorio de «familia extendida». Algunos pueden pensar que esto es muy deseable, pero a buen seguro no es lo que la mayoría de las personas quieren decir cuando hablan de la vuelta a los diez mandamientos.

De los mandamientos a la ética cristiana

Naturalmente, cuando tomamos los mandamientos como algo típico de la «moral bíblica», no tenemos en mente una atención tan estricta al tipo exacto de sociedad al que se dirigen. He presentado los problemas de un modo un tanto rígido porque actualmente, en algunas corrientes de pensamiento en la Iglesia, hay un celo casi fundamentalista por los mandamientos; y pienso que es importante dejar claro que esto, si se alienta, puede tener consecuencias inesperadamente desagradables. Pero la mayoría de las personas contemplan el decálogo con el espíritu del resumen de la Ley según Jesús: amor y respeto a los demás varones y mujeres, y al Dios que los creó a ellos y a nosotros, como la base para vivir la vida como Dios quiere. De acuerdo con esto, lo que la gente ha hecho siempre es generalizar a partir de los mandamientos; ha deducido deberes (positivos) de las prohibiciones (negativas) y ha separado la sustan-

cia de los mandamientos de su arraigo en una forma de sociedad particular, ahora obsoleta. Tomemos cada uno de estos elementos por separado.

Primero, la generalización. Si el adulterio está mal, entonces se puede razonar que otras formas irregulares de conducta sexual también tienen que ser prohibidas. Es difícil que la gente se ponga de acuerdo en qué formas. La sociedad israelita antigua ciertamente generalizó de este modo, desarrollando un código muy complejo de moral sexual (véase, por ejemplo, Levítico 20) –aunque algunas de las conclusiones que sacó no son recomendables para cristianos ni para judíos–. Por ejemplo, en el Antiguo Testamento no hay leyes contra la poligamia o la prostitución, mientras que, por otra parte, las prácticas homosexuales se castigan con la muerte. Así mismo, si el asesinato está mal, entonces podemos argumentar que todas las manifestaciones de cólera y violencia no razonables –el asesinato es sólo la forma extrema de ellas– tienen que ser también condenadas (Éxodo 21,18-27). Y si el robo es pecado, entonces hay que considerar malos el intento de robo e incluso el excesivo deseo de tener la propiedad de otro, que puede tener como resultado el robo. En este último caso, como hemos visto, el mismo decálogo establece la transición: el último mandamiento condena la «codicia» de las posesiones de otras personas (Éxodo 20,17; Deuteronomio 5,21).

El Antiguo Testamento está lleno de ejemplos que muestran cómo se pueden generar obligaciones positivas a partir de prohibiciones del decálogo. Para que las gentes vivan en una sociedad donde el asesinato, el robo y el adulterio no tengan lugar, entonces tienen que practicar las virtudes del respeto a la vida humana, la honestidad en todas sus relaciones y la lealtad a los vínculos que los unen a sus cónyuges y familias. Gran parte del libro de los Proverbios consiste en advertencias cuyo propósito es conseguir esta clase de sociedad:

«Si tienes algo, no digas a tu prójimo: “Vete y vuelve, mañana te daré”. No trames males contra tu prójimo mientras vive confiado junto a ti. No pleitees contra nadie sin motivo, si no te ha hecho ningún daño. No envidies al hombre violento, ni trates de imitar su conducta; porque el SEÑOR aborrece a los perversos, pero brinda su confianza a los rectos» (Proverbios 3,28-32).

En esto el Antiguo Testamento es parte de una tradición general en el mundo de pensamiento del antiguo Oriente Próximo. Todas las sociedades antiguas que conocemos, en Egipto, Mesopotamia o Asia Menor, compartían un considerable cuerpo de enseñanzas éticas y estaban de acuerdo en fomentar la paz, la honestidad, una vida familiar estable, la justicia y la armonía entre todos. También coincidían en que era un deber especial de los reyes y gobernantes no sólo asegurar que la ley se administrara justamente y que los malhechores fueran castigados, sino también atender a las necesidades de quienes no estaban en condiciones de protegerse o ayudarse a sí mismos –especialmente «viudas y huérfanos»-. No hay más que mirar a los monumentos construidos por los reyes en el mundo antiguo (por ejemplo, los particularmente brutales gobernantes asirios de los siglos IX-VIII a.C.) para ver que en sus relaciones con los enemigos conquistados eran capaces de aplicar una violencia y opresión extremas. Pero al gobernar a sus súbditos eran herederos de una larga tradición moral que insistía en que la prueba de que un rey era bueno era su solicitud por los que no tenían a nadie que los defendiera. La moral bíblica hereda tradiciones de justicia social y honestidad multiseculares en el mundo antiguo –que no se encuentran en las enseñanzas morales de todas las culturas humanas, pero aparecen por todas partes en Oriente Medio.

Tercero, la inclinación a deducir de los mandamientos una ética universal que no esté vinculada a ningún tipo de sociedad particular era ya un elemento importante en el judaísmo antes del tiempo de Jesús. Especialmente los intelectuales judíos en Egipto, en Alejandría y en torno a esta ciudad, intentaron mostrar que la moral judía contenía lo mejor de las tradiciones morales de la humanidad. Todos se podían beneficiar configurando su vida según los modelos revelados a Moisés. A este respecto las detalladas regulaciones *rituales* del Antiguo Testamento constituían una dificultad. Escritores como Filón (nacido hacia el año 20 a.C.) les dieron interpretaciones alegóricas bastante poco plausibles, pero no era difícil que los principios morales centrales del decálogo interesaran a las personas que buscaban. Muchos griegos y romanos se sintieron atraídos por la pureza del sistema ético judío (aunque les repelían algunas características como la circuncisión y las leyes *kosher*).

La enseñanza de Jesús, tal como la transmiten los Evangelios sinópticos, pertenece a esta tradición que apela a lo que es universal en la moral judía. Es evidente que para Jesús la enseñanza moral de los diez mandamientos era básica. Como ya hemos visto, se encuentra en el corazón de su «sumario» de la ley. Pero al mismo tiempo Jesús expone muchas veces principios morales apelando a lo que es verdadero para toda la humanidad, no sólo para los judíos. «Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (Mateo 5,44-45). Donde la Torá es de hecho intensificada –como en la estricta enseñanza de Jesús sobre el divorcio (Marcos 10,2-9)–, se hace apelando a principios inherentes a la creación que pueden corregir las autorizaciones dadas por Moisés en un tiempo muy posterior: «Desde el comienzo de la creación “Dios los hizo varón y mujer”. “Por eso dejará el hom-

bre a su padre y a su madre, y los dos se harán una sola carne”. [...]. Pues bien, lo que Dios unió, no lo separe el hombre» (Marcos 10,2-9). El cristianismo afrontó el problema de las leyes rituales y de pureza de los judíos, que no interesaban a los no judíos, con el medio simple pero drástico de declarar que estaban abrogadas. Se contaban relatos acerca de cómo el mismo Jesús había declarado que ya no estaban vigentes en el nuevo orden –véase, por ejemplo, Marcos 7,14-23.

La mayoría de las formas del judaísmo nunca han aprobado la relativización de las leyes «ceremoniales» por parte de los cristianos. Los judíos han rechazado el contraste implícito entre «moral», por un lado, y «mero ritual», por otro. Pero el cristianismo desde los tiempos más antiguos ha considerado importante esta distinción. En el debate cristiano sobre el lugar del Antiguo Testamento ha sido común distinguir entre las leyes morales que son válidas para todos los tiempos y culturas –cuyo ejemplo supremo son los diez mandamientos– y la legislación ritual, que era aplicable sólo para el judaísmo y sólo para el tiempo anterior a la venida de Cristo. En los tiempos modernos ha habido entre los cristianos una mayor disposición a aprender del judaísmo, y los estudiosos de la Biblia han llegado a comprender que, si bien los cristianos no están «sujetos» a las leyes rituales, éstas expresan visiones importantes de la correcta relación entre la humanidad y el orden creado. Con el reciente interés por la ecología se comprende mejor que las culturas y las religiones que ritualizan la conducta ligada a la comida, el ciclo natural y el orden diario pueden tener algo que enseñar a las que están más centradas en las relaciones humanas. Es indudable que los cristianos están «libres» de la obligación, por ejemplo, de evitar ciertos alimentos considerados «impuros» (Hechos 10). Pero si esta «libertad» lleva a una actitud explotadora hacia el orden natural, se trata de una libertad a costa del resto de la creación de Dios. Uno de los principios

fundamentales dentro de la moral bíblica afirma que una persona no puede ser libre a costa de los demás. Así, la falta de atención cristiana a las leyes «rituales» puede haber sido de alguna manera demasiado arrogante, preocupada sólo por la conducta para con otras *personas*. Ahora vemos que nuestra relación con el mundo natural tiene también una dimensión moral, y que cosas tales como las leyes alimentarias pueden ser al menos un poderoso símbolo de ello, aunque no las interpretemos literalmente.

Una vez que admitimos estas diversas formas de pasar de la particularidad de los diez mandamientos (y de otras expresiones de «moral bíblica») a algo más universal, podemos ver que la llamada a «volver a los mandamientos» no es tan simplista como podría parecer en un primer momento. En la Biblia hay un «estilo» de ética reconocible: preocupación por la justicia, respeto a la vida y a la propiedad, honestidad y lealtad en las relaciones sexuales y sociales, y solicitud positiva por todo lo que está desvalido –ya sean personas de las que nadie cuida o el mundo natural que está a merced de los seres humanos–. Una sociedad en la que todos vivieran según la ética de la Biblia sería en conjunto más sana que la sociedad en la que vivimos. Dicho esto, aún quedan dos áreas problemáticas en la reflexión sobre la ética en la Biblia.

Lo antiguo y lo nuevo

La mayoría de las personas dan por supuesto que hay un enorme contraste entre las enseñanzas morales del Antiguo Testamento y las del Nuevo. Hasta ahora he presentado la «moral bíblica» como si fuera un todo no diferenciado. Ahora bien, ¿caso el Nuevo Testamento no se expresa como si su sistema moral fuera infinitamente superior al del Antiguo Testamento? «Habéis oído que se

dijo: “Ojo por ojo y diente por diente”. Pues yo os digo: “No resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra”» (Mateo 5,38-39). En general se piensa que el Antiguo Testamento enseña la venganza implacable –como una meta deseable que los seres humanos pueden perseguir en sus relaciones entre sí, y como la forma en que Dios mismo se comporta con ellos–, mientras que en el Antiguo Testamento aprendemos a perdonar a nuestros enemigos y a creer en un Dios que (según un pasaje ya citado) «hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (Mateo 5,45).

Hay algo de verdad en este contraste. El perdón a los enemigos no fue nunca un principio central de la creencia judía (aunque en ella ciertamente son fundamentales la magnanimidad y la justicia), mientras que ha sido muy central en el pensamiento cristiano –en teoría, porque los judíos podrían con razón recordar a los cristianos el otro dicho evangélico: «Por sus frutos los conoceréis»–. Pocas veces la teoría va acompañada de la práctica. Pero presentar el Antiguo Testamento como un libro interesado en la venganza y el Nuevo como una obra preocupada por el perdón es una enorme simplificación. El principio «Ojo por ojo y diente por diente» (Éxodo 21,24; Levítico 24,20 y Deuteronomio 19,21) estaba destinado originalmente a regular la venganza, y a someterla al control de una ley equitativa. Es una formulación muy antigua de un principio básico de justicia e imparcialidad, y contrasta con un deseo primitivo de aniquilar al enemigo y todo lo que le pertenece, y también con los sistemas legales demasiado sofisticados de otras muchas culturas del antiguo Oriente. En la mayoría de éstas la pena por un crimen no dependía de la gravedad del daño, sino de la relación entre el estatus del criminal y el estatus de la víctima. En Babilonia un esclavo era sentenciado a muerte si había cometido un delito menor

contra un señor, pero un señor era condenado a pagar sólo una multa trivial por asesinar a un esclavo. La *lex talionis* –nombre con que es conocido el principio «ojo por ojo» según su equivalente romano– es cruda, pero expresa la idea básica de que la ley debe poner límites a la sed de sangre humana y a la arbitrariedad humana. Lo que Jesús condena es la actitud que convierte este principio originalmente limitador en un pretexto para el espíritu de venganza que aquel principio quería excluir.

Con todo, hay que decir que el Nuevo Testamento no está siempre a la altura de las enseñanzas de Jesús. Tanto en Hechos como en las cartas de Pablo encontramos muchos casos de un deseo de venganza (por ejemplo, Hechos 5,1-11; 12,20-23; Gálatas 5,12; 2 Tesalonicenses 1,5-10). El Dios que derriba a Ananías y Safira por su engaño –para satisfacción de Pedro– parece muy lejano del Dios del Sermón de la montaña. Y lejano del Dios de algunos libros del Antiguo Testamento. El Deuteronomio, por ejemplo, insiste constantemente en el amor de Dios a su pueblo, y en su deseo incesante de perdonar sus pecados, como hace el profeta Oseas:

«Yo sanaré su infidelidad,
los amaré graciosamente;
pues mi cólera se ha apartado de él» (Oseas 14,4).

Por lo que respecta a las relaciones entre los seres humanos, el Antiguo Testamento, como el Nuevo, tiene mucho que decir sobre el respeto a la humanidad compartida, que trasciende las enemistades personales y las diferencias de estatus o nacionalidad:

«Si encuentras el buey de tu enemigo o su asno extraviado, se lo llevarás. Si ves el asno del que te aborrece, caído bajo la carga, no te desentiendas de él; préstale tu ayuda» (Éxodo 23,4-5).

«Al forastero que reside entre vosotros, lo miraréis como a uno de vuestro pueblo y lo amarás como a ti mismo» (Levítico 19,34).

«Si denegué el derecho a mi siervo y a mi sierva en sus litigios conmigo, cuando Dios se levante, ¿qué haré? Cuando pase cuentas, ¿qué responderé? ¿No los creó en el vientre como a mí? ¿No nos formó iguales en el seno?» (Job 31,13-15).

Pero el Antiguo Testamento contiene ciertos mandamientos específicos, atribuidos a Dios, que no encajan dentro de estos preceptos morales generales. Casi todos esos mandamientos se encuentran en el contexto de la conquista de la Tierra Prometida por los israelitas, y son en gran medida la causa de la mala fama de brutalidad y crueldad que tiene el Antiguo Testamento. Desde el tiempo de Moisés en adelante se deja claro que los israelitas tienen que arrebatar el país de Palestina a los habitantes cananeos nativos, no pacíficamente sino mediante el uso de una violencia extrema. No tienen que usar en modo alguno la mínima fuerza necesaria, sino que, por el contrario, tienen que destruir a todos los seres vivos que haya en la tierra:

«Cuando el SEÑOR tu Dios te haya introducido en la tierra en la que vas a entrar para tomarla en posesión, y haya arrojado al llegar tú a naciones numerosas: hititas, guirgaseos, amorreos, cananeos, perizitas, jivitas y jebuseos, siete naciones más numerosas y fuertes que tú, cuando el SEÑOR tu Dios te las entregue a tu llegada y tú las derrotas, las consagrarás al anatema. No harás alianza con ellas, no les tendrás compañía» (Deuteronomio 7,1-2).

A quienes no cumplan este precepto Dios les castigará con la muerte. De hecho, en una fecha relativamente tardía como el tiem-

po de la monarquía judía (en los siglos XI o X a.C.) se dice que Saúl perdió el favor divino por no haber consagrado a un rey vencido y su pueblo al «anatema» (*herem*), como cuenta el relato bíblico (véase 1 Samuel 15; compárese Josué 6,17-21).

Es cierto que este mandato de destruir a los habitantes nativos no se encuentra en épocas posteriores. Después del destierro, por ejemplo, cuando se había esperado ardientemente –y en parte se había realizado– un nuevo asentamiento en la tierra, ningún texto afirma que hubiera un deseo de lograrlo con medios militares (de todos modos, tal vez no habría sido factible). Las antiguas directrices de la «guerra santa» son espiritualizadas y transformadas en un desafío a ser religiosamente puros y a evitar los «matrimonios mixtos» y otras cosas semejantes. De hecho, es posible que en Deuteronomio, que está lleno del lenguaje de la «guerra santa», comenzara ya este proceso. Pasajes como el que acabamos de citar podrían reflejar no tanto el espíritu genuino del periodo de la conquista como el pensamiento de una edad en la que la guerra santa se había convertido ya en un símbolo de la reforma religiosa, no en una prescripción del derramamiento de sangre. No obstante, los relatos y las leyes permanecen y son un continuo escándalo para la mayoría de los lectores actuales de la Biblia.

Desde la perspectiva de cualquier convicción religiosa que se pueda sostener hoy con integridad, es difícil ver cómo podemos hacer otra cosa que no sea eliminar esas partes de la Biblia. Ciertamente son una advertencia contra cualquier teoría de la autoridad bíblica en la que todas las partes de la Escritura sean igualmente honradas y consideradas como igualmente vinculantes. Históricamente podemos tratar de comprender la extrema intolerancia de la primitiva religión israelita y su afán por librar una guerra santa contra los adeptos de la religión pagana de Canaán. Podríamos decir

que era una etapa necesaria en el camino hacia el monoteísmo puro que caracteriza actualmente al judaísmo, el cristianismo y el islam. El monoteísmo puede *sobrevivir* sin intolerancia, aunque con frecuencia lo hace incómodamente. Pero quizás nunca habría *surgido* si no hubiera nacido de una tradición religiosa que había pasado por una fase agresivamente intolerante. El lector decidirá si para este viaje eran necesarias esas alforjas. Si podemos tener el monoteísmo sólo a costa de las vidas perdidas en las guerras «santas» de los primeros israelitas, entonces, se podría decir, sería mejor no tenerlo. Quizás yo podría dorar un poco la píldora diciendo que los antiguos historiadores israelitas exageraron las proezas militares de su país. La mayoría de los estudiosos modernos piensan que la ocupación de Canaán por los israelitas fue en gran medida pacífica. Una gran cantidad de cultura cananea fue asimilada, y se libraron muy pocas batallas de importancia. La guerra santa es más una ideología que una realidad. Sin embargo, una vida perdida en tales guerras es una muerte más, y los relatos del Antiguo Testamento no son pura ficción. La mayoría de las Iglesias cristianas leen muy pocos textos de las secciones de la «guerra santa» del Antiguo Testamento (especialmente de Josué) en las celebraciones litúrgicas; y seguramente sea un criterio correcto. En Pascua los cristianos leen tradicionalmente el relato del paso milagroso del Mar Rojo, en el que «las aguas retornaron y cubrieron los carros, los jinetes y todo el ejército del faraón, que había entrado en el mar para perseguirlos. [...] Israel vio a los egipcios muertos a orillas del mar» (Éxodo 14,28-30). Pero la «espiritualización» ha ejercido aquí su influjo. Prácticamente todo el mundo piensa que «los egipcios» son aquí un símbolo de todo lo que se opone a Dios. Aun así, podríamos leer este pasaje para recordar una antigua tradición israelita. Cuando los egipcios

murieron en el mar, los ángeles del cielo empezaron a alegrarse, pero Dios dijo: «Mi pueblo está ahogándose en el mar, ¿y vosotros os alegráis?».

¿Ley o evangelio?

El otro problema que se plantea en la reflexión sobre la moral bíblica es el siguiente. En nuestro país es común suponer que la Biblia es, en efecto, primariamente un libro sobre ética: una enseñanza sobre cómo llevar una vida buena, sobre qué es lo que Dios pide de nosotros. De ahí que una llamada a la Iglesia o a la nación para que vuelva a la Biblia es, como la llamada más específica a «volver a los mandamientos», al menos en parte una exigencia de principios morales más estrictos y más tradicionales. Esto se parece mucho a la tradicional comprensión judía de la función de la Escritura como Torá, que se estudió en el capítulo 2.

Sin embargo, una de las principales tradiciones cristianas, la luterana, se niega a comprender la Biblia de esta forma. Según los luteranos, la Biblia contiene dos elementos: «ley» y «evangelio». No se puede identificar la «ley» con el Antiguo Testamento ni el «evangelio» con el Nuevo (o con los Evangelios como libros individuales). Ambos están presentes, entremezclados, a lo largo de ambos Testamentos. Todo lo que hemos venido llamando materiales éticos en la Biblia tiene la naturaleza de «ley». En ellos aprendemos lo que Dios pide a la humanidad, aquello que podríamos hacer y a él le agradaría. Podría parecer que hasta aquí todo va bien. Pero los luteranos añaden que es un gravísimo error pensar que la tarea primaria del cristiano es asegurar que el mayor número de personas obedezcan a la ley, a fin de construir un mundo mejor y más brillante. Como vio san Pablo más claramente que nadie, las exigencias de

Dios *exceden* de hecho lo que los seres humanos pueden realizar. Aunque, en efecto, la Biblia enseña algunos principios morales básicos y, claro está, hay que mantenerlos hasta donde sea posible, en su integridad el sistema moral de la Biblia tiene la función de convencernos de que no podemos agradar y satisfacer a Dios con nuestros esfuerzos, aunque sean bien intencionados. La ley se nos presenta principalmente para revelar nuestra necesidad de Dios, y no tanto para que erijamos un sistema ético sobre la base de la enseñanza de la Biblia. El propósito que ello tiene, no obstante, no es reducirnos a la desesperación, sino todo lo contrario. Pues junto a la ley está el Evangelio, la «buena noticia» de que Dios a través de Cristo nos acepta y nos perdona, y está preparado para recompensarnos *como si* hubiéramos realizado lo imposible y hubiéramos mantenido su Ley perfectamente:

«Por consiguiente, ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús. Porque la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte. Pues lo que era imposible a la ley, reducida a la impotencia por la carne, lo ha hecho Dios» (Romanos 8,1-3).

Nunca, bajo ninguna circunstancia, hay que predicar la ley sin que vaya acompañada del mensaje evangélico de la gracia gratuita de Dios.

Así pues, según los luteranos, los cristianos reflexivos tienen que mirar sospechosamente la llamada a la «vuelta a la moral bíblica». Naturalmente, es indudable que la sociedad estaría mejor si la gente mantuviera el código moral de la Escritura. Pero, según la perspectiva luterana, es igualmente indudable que esta meta es inalcanzable si se persigue mediante la fuerza de voluntad humana. Además, el cristianismo no es primariamente un sistema moral. Es una procla-

mación de la salvación y el perdón dirigidos a quienes no pueden vivir según un sistema moral aunque lo intenten, y no el banal mensaje de que Dios ayuda a quien se ayuda a sí mismo.

Otras confesiones cristianas no han desarrollado esta comprensión de lo que la Biblia representa con la misma coherencia de propósito que las Iglesias luteranas. Tanto el catolicismo como la tradición reformada (calvinista) están más acostumbrados a decir que, aun cuando se necesita mucha ayuda divina para guardar la ley de Dios, y la humanidad siempre dista mucho de ello, sin embargo la enseñanza moral de la Biblia fue dada con el fin de que pudiéramos obedecerla; y es muy importante tratar de persuadir a la gente para que «haga lo que dice la Biblia».

La enseñanza luterana pura se encuentra raramente en Gran Bretaña, donde ninguna de las confesiones principales es luterana. Los fieles de la Iglesia de Inglaterra que ponen el acento en su herencia protestante, recibida de la Reforma, tienden a buscar su inspiración más en Calvino que en Lutero y las Iglesias libres inglesas se derivan de varias formas de disidencia inglesa, pero deben poco al luteranismo continental. La Iglesia de Escocia es una Iglesia calvinista, aunque (como la Iglesia de Inglaterra) mira con gran simpatía a otras tradiciones. Creo que la incomodidad que sienten los luteranos al considerar la Biblia como un libro de moral debe ser tomada más en serio que en Inglaterra. Aquí el riesgo estriba en que la Iglesia parece abdicar de su papel como crítica moral e instructora moral de la sociedad –papel que es considerado por muchos en la Iglesia como excepcionalmente importante–. Por otro lado, el beneficio es que, de este modo, la Iglesia no olvida que ella misma es un colectivo de seres humanos falibles, que no son mejores que sus contemporáneos no religiosos ni merecen el amor de Dios y, sin embargo, afirman haberlo experimentado en su vida.

Es mucho lo que depende de cómo valoramos las necesidades de la Iglesia y de la sociedad. Mi convicción es que el moralismo (y con él la autosuficiencia) es siempre un peligro amenazante para las Iglesias en nuestro país y que su constante búsqueda de un papel «profético», en el que están autorizadas para dar lecciones a todos los demás, les oculta demasiado fácilmente sus inadecuaciones interiores. Y al mismo tiempo puede desviarlas de su primera responsabilidad, la de predicar no la «ley» sino el «evangelio» a una sociedad muchas veces profundamente desesperada –una sociedad que necesita que se le muestre lo que el poder y el amor de Dios pueden lograr, no lo que exigen su justicia y su ley–. Mi cartel preferido rezaría: «Se busca: La vuelta al evangelio». Y estaría situado dentro de la Iglesia, no fuera de ella. Pero éste es un tema para otra ocasión.

¿UN EVANGELIO POLÍTICO?

En el otoño de 1990, cuando la guerra en el Golfo empezaba a parecer inevitable, David L. Edwards escribió en el *Church Times*:

«En estas semanas antes de la guerra (que parece irremediable), he meditado sobre el Antiguo Testamento, que es una biblioteca llena de enseñanza moral sobre la agresión que tuvo su origen en Nínive –ciudad cercana a Mosul– y en Babilonia –ciudad cercana a Bagdad–. La maldad de los imperios asirio y babilónico se expresa con imágenes desgarradoras. Y el desastre que inflingieron sobre el reino del norte, el Estado de Israel, resulta irreversible.

Sin embargo, los profetas tienen un coraje casi increíble para decir que los judíos no tienen toda la razón. Para Isaías y Jeremías (y otros), el invasor es la vara que Yahvé maneja con ira contra los pecados del pueblo al que más ama. El arrepentimiento de la nación que él escogió es mucho más importante y esperanzador que la formación de cualquier alianza. Isaías promete que Jerusalén se salvará porque Yahvé es todavía paciente; Jeremías no tiene tal esperanza. Pero de las angustias de estos profetas, cuyos corazones y mentes fueron des-

garrados por terribles acontecimientos, surgieron algunas de las visiones más sublimes de un nuevo orden. En el tiempo de Navidad repetiremos la lectura de esas visiones en la Iglesia.

Con la llegada de la Navidad ¿se leerán las profecías como si concernieran sólo a nuestra salvación religiosa? [...] ¿Se pensará que la Biblia guarda silencio sobre la política internacional?».

La invasión y destrucción del reino del norte, el reino de Israel, cuya capital era Samaría, en el año 722 a.C., se describe en 2 Reyes 17. La destrucción del Estado hermano meridional, el reino de Judá, por los babilonios en el año 587 a.C., se describe en 2 Reyes 23–25. Los pasajes de los libros proféticos sobre los que Edwards nos invita a reflexionar son Isaías 1–11 y Jeremías 1–45:

«¡Ay, Asiria, bastón de mi ira,
vara que mi furor maneja!
Contra gente impía voy a guiarlo,
contra el pueblo de mi cólera voy a mandarlo,
a saquear saqueo y pillar pillaje,
y hacer que lo pateen como el lodo de las calles»
(Isaías 10,5-6).

«Por eso, así dice el SEÑOR de los ejércitos: Puesto que no habéis oído mis palabras, he decidido mandar a buscar a todos los linajes del norte –oráculo del SEÑOR– y a mi siervo Nabucodonosor, rey de Babilonia, y los traeré contra esta tierra y contra sus moradores, y contra todas estas gentes de alrededor; los anatematizaré y los convertiré en pasmo, rechifla y ruina eternos» (Jeremías 25,8-9).

Edwards centra la atención en las llamadas profecías «mesiánicas» que, según los primeros cristianos, se referían a la venida de

Cristo y que, por tanto, se leen todavía en Navidad –pasajes como Isaías 9,2-7 («El pueblo que caminaba en tinieblas vio una luz grande...») y 11,1-9 («Brotará un renuevo del tronco de Jesé...»)-. Edwards sugiere que estos pasajes, en su contexto original, no fueron predicciones a largo plazo de la venida del Mesías, y mucho menos se referían a la salvación «religiosa» de los individuos. Eran predicciones políticas que, según los profetas, habían sido inspiradas por Dios. Se referían a un tiempo, no demasiado lejano, en que la paz universal reinaría en el mundo, y en el que Israel, purificado de su maldad por la derrota militar y el terrible sufrimiento, gozaría de un nuevo orden mundial en el que la libertad y la justicia reemplazarían a la guerra y a la esclavitud. Nadie puede comprender estos textos proféticos si no capta las preocupaciones esencialmente políticas que tenían los profetas. Si se hace caso omiso de ellas, se priva a los textos de garra y de sabor y se los convierte sólo en palabras bonitas para que los cristianos satisfechos y bien alimentados disfruten en las celebraciones navideñas, rodeadas de egoísmo y diversión.

Un incidente sucedido a una escala mucho menor plantea cuestiones similares sobre el carácter político de la Biblia. A principios de 1990, fue abolida la Inner London Education Authority [ILEA], y el control de los colegios en el centro de Londres pasó a manos de las autoridades locales. El 28 de marzo se ofició en la catedral de San Pablo una celebración con el objetivo de señalar el fin de la ILEA. Al preparar la celebración se pensó que una lectura apropiada sería Lucas 2,41-52. Aquí se narra cómo Jesús, siendo un muchacho, se quedó en el Templo cuando sus padres ya habían partido de Jerusalén (donde habían celebrado la Pascua). Finalmente lo encontraron conversando con los maestros más eruditos de la ley judía, debatiendo sobre complejas cuestiones en un plano de igualdad. Supongo que la lectura de este texto les pareció apropiada porque

se trata del único pasaje del Nuevo Testamento sobre «educación» –aunque muestra que Jesús no necesitó ser educado y, por lo tanto, tal vez no fue una elección ideal–. De todos modos, nunca se leyó. Neil Fletcher, director de la ILEA, cuando llegó el momento de leer este pasaje, lo substituyó por la siguiente selección de versículos de Isaías:

«¡Ay! los que decretan decretos inicuos,
y los escribientes que escriben vejaciones,
excluyendo de la justicia a los necesitados,
atropellando el derecho de los pobres de mi pueblo.

¡Ay, tú que saqueas,
y no has sido saqueado,
que despojas,
y no has sido despojado!

Un justo perece,
pero eso a nadie le importa.
Hombres de bien desaparecen,
sin que nadie comprenda» (Isaías 10,1-2; 33,1; 57,1).

Estos textos se interpretaron y se entendieron como una protesta contra las decisiones del gobierno, especialmente contra las que habían llevado a la supresión de la ILEA. La sustitución no provocó mucha agitación. Algunos argumentaban que aquello era exactamente lo que el gobierno se merecía y que había dado cierto mordiente a una celebración que de lo contrario habría sido complaciente e insulsa; otros se quejaban porque les parecía que una celebración litúrgica no era el marco para hacer este tipo de protesta, porque era descortés hacia las autoridades de la catedral y porque se hacía un mal uso de la Biblia con fines políticos.

No es mi intención juzgar este incidente; es claro que en él había cuestiones que iban mucho más allá del tema de la correcta interpretación de la Biblia. Pero, como las anteriores afirmaciones de David Edwards, nos recuerda que la Biblia contiene comentarios claramente políticos, cualquiera que sea la definición de «política». Los profetas del Antiguo Testamento hablaron sobre la situación política de su tiempo, no como consejeros o comentaristas seculares, sino como portavoces del Dios de Israel. Su mensaje no puede ser *reducido* a política, como si las referencias a la voluntad de Dios fueran meros dichos decorativos o de adorno que procedían de su propia perspicacia e intuición política. Los profetas de Israel descendían directamente, no de los «sabios» del mundo antiguo –consejeros políticos, siervos civiles, escribas–, sino de extáticos inspirados, como las personas descritas en 1 Samuel 10,5: «un grupo de profetas que bajan del alto, precedidos del añafil, el adufe, la flauta y la cítara, en trance profético». Su llamada divina lo significaba todo para ellos. No obstante, el mensaje que ellos se sentían impulsados a pronunciar era profundamente político, es decir, concernía al modo en que la nación debía ser gobernada, cuál debía ser su política exterior y qué le sucedería cuándo la principal potencia extranjera de aquella época (Asiria o Babilonia) la invadiera.

Los pronunciamientos «religiosos» de los profetas tienen un «valor efectivo» en términos políticos. Su cumplimiento no hay que buscarlo en la vida del cristiano individual de nuestros días, sino en el desarrollo de la política internacional del mundo antiguo. Al menos éste es el primer tipo de cumplimiento que los profetas esperaban que tuvieran sus palabras. Tanto judíos como cristianos han sostenido muchas veces que en estos pronunciamientos político-religiosos estaba oculto un mensaje más secreto para generaciones que tardarían mucho en llegar: o bien para la generación que vería la llegada del Mesías (que ahora pertenece al pasado según los cristianos,

pero está aún por llegar desde una perspectiva judía) o bien, de un modo más general, para todas las generaciones y para la relación de toda persona individual con Dios. No obstante, no hay que ignorar el sentido primario, y es de todo punto evidente que ese sentido se refiere a la vida nacional y política de Israel y a la política internacional del antiguo Oriente Medio. He aquí otros dos ejemplos:

«Así dice el SEÑOR a su Ungido Ciro,
a quien he tomado de la diestra
para someter ante él a las naciones
y desceñir las cinturas de los reyes,
para abrir ante él los batientes
de modo que no queden cerradas las puertas.
“Yo marcharé delante de ti
y allanaré las pendientes”» (Isaías 45,1-2).

En este oráculo un profeta anónimo del siglo VI a.C. predice las conquistas del rey persa Ciro (véase anteriormente el capítulo 5), cuyas victorias terminaron con el poder de Babilonia y permitieron a los judíos desterrados regresar a su país:

«¡Ay del que edifica su casa sin justicia
y sus pisos sin derecho!
De su prójimo se sirve de balde
y su trabajo no le paga.
El que dice: “Voy a edificarme una casa espaciosa
y pisos ventilados”,
y le abre sus correspondientes ventanas;
pone paneles de cedro
y los pinta de rojo.
¿Serás acaso rey
porque seas un apasionado del cedro?»

Tu padre, ¿no comía y bebía?
 ¡Pero practicaba justicia y equidad!
 Por eso todo le iba bien.
 Juzgaba la causa del cuitado y del pobre.
 Por eso todo iba bien.
 ¿No es esto conocerme?
 –oráculo del SEÑOR» (Jeremías 22,13-16).

Jeremías condena aquí a Joaquín, rey de Judá (véase 2 Reyes 23,34–24,7) por su gobierno opresor. Según Jeremías, Joaquín estaba más interesado en el engrandecimiento personal que en la implantación de la justicia. Jeremías establece un contraste entre Joaquín y su padre, Josías (2 Reyes 22,1–23,30). El oráculo identifica el «conocer a Dios», no con una «experiencia religiosa» personal, sino con hechos prácticos de «justicia y rectitud». En el Antiguo Testamento esto significa administrar una justicia imparcial en casos de litigio, y proporcionar ayuda a los miembros marginados de la sociedad como las viudas y los huérfanos. Podríamos decir que tal mensaje es «apolítico», si queremos subrayar que se expresa en la forma de un oráculo de Dios y no es obra del consejo humano. Pero sería mejor decir que *es* político, ya que refleja una creencia en que Dios está profundamente interesado en el ordenamiento de la sociedad humana y quiere que los reinos terrenos sean gobernados según criterios morales elevados.

Por último, he aquí un ejemplo de Miqueas:

«Escuchad, jefes de Jacob,
 y dirigentes de la casa de Israel:
 ¿No os corresponde conocer el derecho?
 Pero vosotros odiáis el bien y amáis el mal,
 arrancáis la piel de encima,
 y la carne de los huesos.

Los que han comido la carne de mi pueblo,
han arrancado su piel,
han roto sus huesos
y lo han despedazado como carne en el caldero,
como tajadas en la olla.
Clamarán al SEÑOR,
pero él no les responderá:
entonces les esconderá su rostro
por los crímenes que cometieron» (Miqueas 3,1-4).

Con este lenguaje metafórico vívido el profeta ataca a los gobernantes de Israel que explotan a los pobres que están bajo su poder y abusan de ellos, tratándolos como si fueran carne para comer. También aquí resulta difícil ver cómo se puede evitar decir que este mensaje es político.

Los profetas del Antiguo Testamento eran figuras influyentes en países que eran Estados soberanos –si bien pequeños e insignificantes– y se dirigían a los gobernantes de la nación en nombre del Dios a quien pretendían adorar tanto ellos como sus oyentes. El mensaje político del Nuevo Testamento es muy diferente, porque la relación de los maestros cristianos con el Estado era completamente distinta. La Iglesia cristiana, durante el periodo cubierto por el Nuevo Testamento, era simplemente una más entre las numerosas sectas religiosas en el imperio romano, y el cristianismo era mucho menos importante desde el punto de vista social y político que el judaísmo dentro del cual surgió. Pasaron varios siglos antes de que el cristianismo se estableciera como la religión oficial del imperio. Por lo que se refiere a la política internacional, sólo el libro del Apocalipsis ofrece muchos datos, a modo de comentario, sobre el resultado de todas las guerras y batallas, que están en manos de Dios, el cual cambiará el orden de todo el mundo y lo someterá a su Hijo:

«Tocó el séptimo ángel... Entonces sonaron en el cielo fuertes voces que decían: “Ha llegado el reinado sobre el mundo de nuestro Señor y de su Cristo; y reinará por los siglos de los siglos”» (Apocalipsis 11,15).

Durante la mayor parte del periodo neotestamentario los cristianos eran extraños, desde el punto de vista político, en los lugares donde vivían. La única cuestión que debían responder era si tenían que tratar de ser buenos ciudadanos del imperio pagano o tenían que resistir y oponerse a él. Los libros que llevan el nombre de Juan (el Evangelio, las tres Epístolas y Apocalipsis) no ven un denominador común entre cristianos y no creyentes. Los cristianos «caminan en la luz», mientras que «el mundo entero yace en poder del Maligno» (1 Juan 5,19). Así, los cristianos no tienen deberes cívicos, y el Estado pagano no tiene derecho a reclamar su lealtad, pues es un instrumento del diablo. Pero en san Pablo encontramos una actitud mucho más positiva hacia la administración romana:

«Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen han sido instituidas por Dios. De modo que, quien se opone a la autoridad, se resiste al orden divino, y los que resisten se atraerán sobre sí mismos la condenación. En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ella elogios, pues es un servidor de Dios para tu bien. Pero, si obras el mal, teme; pues no en vano lleva espada; pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal. Por tanto, es preciso someterse, no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia. Por eso precisamente pagáis los impuestos» (Romanos 13,1-6).

Este texto es citado con frecuencia por quienes piensan que los cristianos no tienen que oponerse nunca al gobierno bajo el que viven. Es cierto que implica un alto grado de sometimiento a «las autoridades constituidas». Pero ¿qué habría dicho Pablo si se hubiera encontrado en una situación como la nuestra, en las democracias occidentales libres, donde los cristianos no sólo tienen que elegir entre la obediencia y la rebelión sino que de hecho pueden influir en el gobierno e incluso formar parte de él? Es muy difícil adivinarlo. Una cosa es obedecer a un juez pagano y otra muy distinta convertirse en un juez cristiano. Y en general los cristianos han encontrado poca ayuda en el Nuevo Testamento cuando han buscado en él una guía para su vida política. El único dicho de Jesús sobre este tema transmitido por los Evangelios es el famoso «Dad al César las cosas que son del César y a Dios las cosas que son de Dios» (Mateo 22,21); y es, quizás intencionadamente, muy enigmático. Algunos lo citan como un argumento incuestionable a favor de la completa sumisión al gobierno (porque el «césar» tiene derechos legítimos); pero según otros significa que, si bien el «césar» tiene un dominio limitado sobre nosotros, la autoridad de Dios sobre nosotros es total. Después de todo, todas las cosas «pertenecen a Dios». El capítulo del Evangelio de Mateo donde aparece el dicho citado recoge varias preguntas capciosas planteadas a Jesús por sus adversarios, y a cada una de ellas Jesús responde ampliando la cuestión y después, en general, dando una respuesta críptica. Los Evangelios casi no nos ofrecen criterios acerca de cómo se debe dirigir la vida política de una democracia, y menos aún la de una democracia en la que los cristianos son numerosos e influyentes; difícilmente se podría esperar que lo hicieran.

Entonces, ¿cómo puede la Biblia contribuir a la vida política moderna si las circunstancias en las que nacieron el Antiguo y el

Nuevo Testamento eran tan diferentes entre sí y son tan diferentes de las nuestras? Como en la Biblia hay tan pocas normas para la dirección de la vida política humana, lo más común ha sido buscar lugares donde la situación general considerada en el texto bíblico sea suficientemente cercana a la nuestra para que podamos argumentar a partir de ella por analogía. Por ejemplo, se podría aceptar que la Biblia no nos dice nada sobre los deberes y las obligaciones de un Estado del bienestar, que ningún autor bíblico pudo haber imaginado. Sin embargo, al mismo tiempo, es posible deducir algunos principios generales a partir de los casos de buen gobierno que encontramos en la Biblia, particularmente en el Antiguo Testamento. En Jeremías 22,13-16 el profeta condena a Joaquín y condena a Josías mostrando que los gobernantes deben cuidar de los pobres y los necesitados; y a partir de ello nosotros podemos argumentar que la indiferencia insensible frente a las penalidades de los miembros menos afortunados de la sociedad es suficiente para descalificar a cualquier régimen que pretenda estar basado «en la Biblia». No obstante, esto no resuelve la cuestión *práctica* acerca de cómo se realiza mejor la solicitud por los pobres. Algunos dirán que es necesario un Estado del bienestar completo, pero otros responderán que los pobres estarán mejor servidos si se permite que actúen las fuerzas del mercado libre y se confía en la caridad individual. Pero en ambos casos sería posible condenar a la nación cuyo gobernante se guarda en el bolsillo todos los ingresos del país con el fin de construirse grandes palacios, comprar yates y entrar a formar parte de la *jet set* internacional. Es indudable que este modo de «gobierno» no es «bíblico». Pero esto no nos sirve para discernir entre las políticas socialistas, social-demócratas o conservadoras, cada una de las cuales pretendería que está usando el mejor método disponible para asegurar el máximo de prosperidad para todos.

En los últimos años se ha identificado un modelo particularmente poderoso en la experiencia israelítica de la liberación de la esclavitud en Egipto, la travesía por el desierto y la entrada en la Tierra Prometida. Si preguntáramos «¿Dónde está Dios en el proceso político?», entonces muchos pensadores influyentes responderían: «Está donde estuvo en tiempo del éxodo: del lado de los pobres y los oprimidos, y contra quienes los esclavizaron». Éste es el tema recurrente en el movimiento conocido como teología de la liberación. Los teólogos de la liberación han aplicado, especialmente en Latinoamérica, el ejemplo de la esclavitud en Egipto a su propia experiencia en regímenes represivos. Y han identificado a los pobres entre los que viven y trabajan con los israelitas oprimidos, que hacían ladrillos para el rey de Egipto sin recibir un salario. En la Biblia no hay *leyes* que digan que hay que abolir la esclavitud o que la existencia humana auténtica sólo es posible cuando las personas se niegan a ser esclavas y afirman su dignidad humana. Pero ésta es la implicación más importante del modelo del Éxodo.

El «país» hacia el cual los pobres de Latinoamérica quieren encontrar el camino no es una nueva tierra geográfica, como fue Canán para los israelitas; sin embargo, en un nivel metafórico su destino es, en efecto, otro país. Es el país en el que ellos ya están viviendo, pero tan cambiado y tan vuelto del revés que resulta difícilmente reconocible. Lo que están buscando es una Latinoamérica en la que la vida humana libre y dignificada sea posible para todos, porque las estructuras de explotación de antiguos y corruptos regímenes han sido eliminadas por completo.

En el libro *Liberation Theology*, Philip Berryman titula su sección sobre este tema «Éxodo – Prototipo de liberación» y escribe:

«Es indudable que el Éxodo es el acontecimiento central en las Escrituras judías, el acontecimiento que constituye a

Israel como pueblo... Cuando el faraón... los persigue, las aguas vuelven a su cauce y ahogan a los soldados egipcios. Este acto de liberación es un paradigma básico de la acción salvadora de Dios.

En una lectura latinoamericana el punto de mira se sitúa en el interés de Dios por liberar al pueblo... Este Dios puede oír el grito de los oprimidos, baja y los conduce hacia la liberación. El “éxodo” no es simplemente un acontecimiento, sino un modelo de liberación que proporciona una clave para la interpretación de las Escrituras y para la interpretación de la experiencia presente»⁶.

Tendríamos que observar que el uso de modelos bíblicos puede ser una espada de doble filo. El dogma del «derecho divino de los reyes» de la dinastía de los Estuardo no se basaba en el recurso a una creencia humana universal en la monarquía, ni en algunas leyes morales particulares de la Biblia, sino que se fundamentaba en el recurso al modelo de la idea veterotestamentaria del carácter sacrosanto del rey ungido. David no pudo saber, cuando se negó a matar a su enemigo Saúl en el momento en que pudo hacerlo, que estaba sentando un precedente que produciría en Inglaterra los desastrosos años de principios del siglo XVII, en los que un rey testarudo pretendió tener autoridad divina y el Parlamento pensaba que era necesario ejecutarlo. David dijo: «El SEÑOR me libre de hacer tal cosa a mi señor, al ungido del SEÑOR, y de alzar mi mano contra él, porque es el ungido del SEÑOR» (1 Samuel 24,6). Según Shakespeare, este supuesto carácter sacrosanto del monarca fue la causa de la caída de Ricardo II y también iba a ser la ruina de Carlos I:

6. Philip BERRYMAN, *Liberation Theology* (Londres 1987), pp. 49-50. Una versión inglesa moderada de la teología de la liberación se puede encontrar en David SHEPPARD, *Bias to the Poor* (Londres 1983).

«Ni toda el agua tempestuosa del mar en furia
podría borrar el bálsamo en la frente de un rey ungido.
Ni basta el soplo de los mortales para destronar
a quien Dios eligió como voz suya» (*Ricardo II*, acto 3, escena
2, líneas 50-53)*.

Es probable que casi nadie crea hoy en el derecho divino de la monarquía; sin embargo, el modelo estuvo siempre presente en la Escritura. ¿Por qué, podríamos preguntar, es ilícito usar el ejemplo veterotestamentario del monarca ungido, pero es permisible usar la ilustración del éxodo? Si la distinción es correcta, sólo puede serlo porque sabemos *por otras fuentes* (razón, tradición o sentido común) que Dios está realmente del lado de los pobres (como dice el Éxodo), pero no está interesado en las personas de los monarcas (como sugiere 1 Samuel). En este caso se puede observar claramente que los libros de Samuel contienen también tradiciones hostiles a la monarquía (por ejemplo, 1 Samuel 12), mientras que la Biblia nunca es incoherente en su «preferencia por los pobres».

Las ambigüedades de este tipo de argumentación sugieren que, aun cuando podamos tratar las *leyes* bíblicas como absoluta e inequívocamente vinculantes, cabe cuestionar si podemos tratar los modelos bíblicos del mismo modo. Al aplicar los modelos bíblicos a la vida moderna, corremos el gran riesgo de elegir los que nos atraigan, para después engañarnos pensando que nos hemos visto obligados a elegir lo que exigía la autoridad de la Escritura. Sería más sincero admitir que el texto bíblico, si bien es más que un mero argumento conveniente al que aferrarse para sostener una teoría política moderna, es menos que una justificación plena y perfecta de la teología de la liberación (o de cualquier otro tipo de teología polí-

* Traducción castellana de Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer, en William SHAKESPEARE, *Ricardo II*, Cátedra, Madrid 1997, p. 259. [Nota de los traductores].

tica). Un recurso a modelos bíblicos no puede tener nunca el carácter de un argumento incuestionable, pero en el mejor de los casos sirve de ilustración o de apoyo para una conclusión obtenida sobre otros fundamentos.

De hecho, el caso del éxodo es una ilustración particularmente buena de los peligros que nos acechan en nuestro camino. Mucho antes de la llegada de la teología de la liberación, el lenguaje del éxodo era usado por los negros americanos en su propia búsqueda de liberación, y muchos negros espirituales dan testimonio de ello:

«Cuando Israel estaba en tierra de Egipto:
 Deja salir a mi pueblo,
 Tan oprimidos que apenas podían mantenerse en pie:
 Deja salir a mi pueblo.
 Baja, Moisés,
 Baja hasta el país de Egipto,
 Di al faraón:
 Deja salir a mi pueblo».

Tal identificación entre los israelitas esclavizados y los negros en los Estados Unidos fue un tema recurrente en el movimiento por los derechos civiles de las décadas de 1950 y 1960. Pero, por un capricho del destino, el mismo modelo del éxodo fue también usado tradicionalmente en Sudáfrica por los *afrikaners* en la glorificación de la Gran Expedición, en la que los negros de Sudáfrica desempeñaban el papel de los cananeos que tenían que retirarse al llegar los hijos de Israel. J.W. de Gruchy describe este uso del modelo como sigue:

«Un pueblo derrotado necesita una interpretación de su historia, un *mythos* que pueda permitirle descubrir un significado en lo que le ha sucedido. La continuidad de los *afrikaners* exigía una cosmovisión que proporcionara coherencia a sus

esperanzas truncadas. Tal *mythos* no era difícil de construir, especialmente para un pueblo con una creencia tan fuerte en la providencia y una conciencia existencial de las penalidades del antiguo Israel en su búsqueda de la liberación del yugo egipcio. Por ello no es sorprendente que la historia de los *afrikaners*, como la de otras naciones, asumiera un carácter sagrado... En su lucha contra el imperialismo británico, especialmente en las consecuencias de la guerra anglo-bóer, o la segunda guerra de la independencia, los *afrikaners* obtuvieron una inmensa fuerza de esta interpretación de la historia. Ellos detectaron una tradición sagrada que atravesaba todos los acontecimientos de su pasado: su punto de partida estaba en la Gran Expedición a lo desconocido (el éxodo) e incluía el encuentro con las naciones negras (los filisteos) y la victoria sobre ellas –especialmente en la batalla de Río de Sangre, donde concluyeron una alianza sagrada con Dios–, la entrada en la tierra prometida del Transvaal y el Estado Libre de Orange, y el encuentro con los británicos que los perseguían»⁷.

Todo esto me hace ser cauto a la hora de justificar sistemas políticos apelando a modelos bíblicos. El peligro de oír de la Biblia lo que queremos oír es demasiado grande. Es mejor, a mi juicio, decir que la Biblia ofrece una guía relativamente escasa sobre cuestiones de comportamiento político, y usar otras fuentes –entre ellas la razón– para llenar este vacío. La Biblia no es «el no va más» de la fe cristiana. Los intentos de absolutizarla muchas veces terminan poniéndola al servicio de fines innobles y significan que no la oímos hablar con su propia voz.

7. John W. DE GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa* (Grand Rapids and Londres 1979), pp. 30-31. Agradezco a mi colega Tonia Cope que me haya dado a conocer este libro.

¿ES LA BIBLIA SEXISTA?

Tanto en la Iglesia católica como en la anglicana es costumbre que la persona que acaba de leer un pasaje bíblico concluya del siguiente modo: «Palabra de Dios». Y la comunidad responde: «Te alabamos, Señor». Ésta es una fórmula mucho más solemne que la antigua: «Aquí termina la segunda lectura», que es cierta pero trivial. Aun así, el nuevo sistema tiene sus inconvenientes. En lugar de identificar toda la Biblia como «palabra» de Dios de un modo más bien general –como en las fórmulas más comunes en las Iglesias protestantes; por ejemplo: «Escucha esta lectura de la Palabra de Dios»–, parece implicar que *esta lectura particular*, sacada de su contexto, es la palabra que Dios dirige en este momento a esta comunidad particular. En muchos casos esto no plantea grandes problemas. Pero concluir la lectura de algunos pasajes sobre ciertos temas con la expresión «Palabra de Dios» resulta divertido u ofensivo. Esto se puede aplicar a algunos fragmentos de narración histórica pura, a determinados dichos del libro de los Proverbios y a las órdenes de destruir a los cananeos, por no mencionar los pasajes donde Pablo *niega* expresamente que su consejo sea una palabra del Señor (por ejemplo, 1 Corintios 7,12-16). Y lo peor de todo, a juicio de algunos, es cuando nos encontramos:

«Como en todas la iglesias de los santos, las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra; antes bien, estén sumisas como también la Ley lo dice. Si quieren aprender algo, pregúntenlo a sus propios maridos en casa; pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea» (1 Corintios 14,33-35).

«Palabra de Dios»

Algunos se sienten completamente felices cuando se pronuncia la fórmula final después del citado pasaje, y más adelante abordaremos su punto de vista. Pero otros han cambiado la fórmula habitual por: «Se supone que es palabra de Dios», «Palabra de san Pablo» y «Decidid si es la palabra del Señor» –aunque hasta ahora no he oído: «No es palabra de Dios».

De hecho, los pasajes llamados «sexistas» en la Biblia sólo plantean de forma aguda un problema general sobre la inspiración y la autoridad de la Escritura, y me gustaría debatir sobre ellos teniendo siempre presente ese tema más amplio. Con todo, por supuesto que el tema es también importante en sí. Expondré cinco maneras de pensar sobre el «sexismo» en la Escritura, cada una de las cuales es importante para un grupo relativamente amplio en personas en la Iglesia moderna. Veremos que en cada caso se plantean rápidamente cuestiones fundamentales que superan en mucho la importante cuestión de la actitud de la Biblia hacia los sexos.

¿Subordinación de las mujeres?

«La Biblia es algo que algunas personas decidieron llamar “sexista”, y con mucha razón». El término «sexismo», para quien piensa de este modo, introduce ya una confusión (deliberada), porque es obviamente un término despectivo o «peyorativo». La Biblia no sos-

tiene la estricta igualdad o equivalencia de los sexos, porque reconoce que los sexos no son, por naturaleza, iguales o equivalentes. En Génesis 3, en el relato del jardín del Edén, se afirma explícitamente la subordinación de la mujer al varón:

«A la mujer le dijo: “Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y *él te dominará*”» (Génesis 3,16).

Aunque es la Biblia la que nos informa de estos hechos sobre hombres y mujeres, quienes siguen esta primera posición ordinariamente no afirman que la igualdad de los sexos es errónea *porque* la Biblia la condena. Es más probable que piensen que la naturaleza misma enseña la subordinación de la mujer al varón y, si la Biblia también lo afirma, ello prueba precisamente que la Biblia está inspirada. San Pablo aplica el argumento de la «ley natural» a estos temas en 1 Corintios 11,13 cuando trata sobre el velo de las mujeres en la iglesia:

«Juzgad por vosotros mismos. ¿Está bien que la mujer ore a Dios con la cabeza descubierta? ¿No os enseña la misma naturaleza que es una afrenta para el varón la cabellera, mientras es una gloria para la mujer la cabellera?».

Esta alta valoración de la consonancia entre la Biblia y lo que es «natural» es especialmente común entre dos grupos de personas: los católicos tradicionales y los cristianos evangélicos bastante conservadores. Entre los católicos tiende a predominar el argumento de la «ley natural», pero se acoge de buen grado y se toma en serio el apoyo de las palabras inspiradas de la Escritura. Los cristianos evangélicos tienden a calificar la enseñanza de la Biblia sobre la subordinación de las mujeres como «ordenamiento de la creación». Pero con esto se quiere decir no sólo que tales normas se encuentran en el contexto de los primeros capítulos del Génesis, sino también que

son inherentes al modo en que el mundo tiene que ser –y Dios, claro está, es la fuente tanto del mundo como del Génesis–. En ambos casos se apela a la razón humana. El acuerdo entre lo que se puede deducir lógicamente observando cómo es el mundo y el texto de Génesis o de san Pablo proporciona dos hilos de una cuerda irrompible. La intención del Creador, tal como se deduce por la observación del mundo que Él ha creado, y tal como se revela en las Escrituras que Él nos ha dado, es una y la misma.

Las personas que sostienen esta visión ordinariamente se preocupan de decir que no piensan que las mujeres sean inferiores a los hombres, sino diferentes de ellos. La diferencia tiene una importancia teológica, no meramente práctica. A veces apuntan a la posición del judaísmo tradicional, donde el papel de la mujer es muy diferente del papel del varón, pero es considerado (así se afirma comúnmente) igualmente importante. E insisten en que la Biblia está muy lejos de ver a las mujeres como meras posesiones, a diferencia de lo que sucede en algunas sociedades: en la Biblia las mujeres tienen su propia dignidad. Pero las mujeres siguen siendo la «vasija más débil» y es inapropiado que ocupen puestos de liderazgo en la Iglesia o incluso, quizá, en la sociedad humana en general. Porque, después de todo, «Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión. Con todo, se salvará por su maternidad mientras persevere con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad» (1 Timoteo 2,13-15).

Algunas personas, de mentalidad más rígida, sostienen que «hay que cumplir la Biblia aunque entre en conflicto con el sentido común». Para ellas la razón natural conduciría en la dirección de la igualdad sexual, pero la Biblia lo condena y esto tiene que ser suficiente. Este tipo de posición se encuentra en algunas formas de judaísmo conservadoras, donde se justifican los diferentes papeles de

los sexos en la práctica religiosa basándose en que esto es lo que la Torá revela sobre la voluntad de Dios para su pueblo elegido, sin que importe lo que la razón humana pueda decir. Así, la existencia de mujeres rabinos, que en el judaísmo reformado es una consecuencia del argumento «¿y por qué no?» del sentido común, es vista por los judíos más tradicionales como una mancha en la vida judía. Los judíos tienen que regirse por lo que dice la Torá, no por lo que los seres humanos consideran «razonable».

La oposición cristiana a la ordenación de las mujeres tiene muchas veces la misma lógica. Se reconoce que la razón no tiene nada que decir contra tal práctica, pero el testimonio de la Escritura contradice a la mera razón humana. Los adversarios católicos (y anglo-católicos) de la ordenación de las mujeres apelan normalmente al hecho de que Jesús nombró sólo apóstoles varones y argumentan que su práctica debe servirnos de ejemplo. Las Iglesias evangélicas suelen argumentar que el Nuevo Testamento se opone explícitamente a que se dé autoridad a las mujeres sobre los varones. Como estas Iglesias conciben la ordenación en gran medida como la concesión de autoridad para ordenar los asuntos eclesiásticos, esto hace inconcebible la ordenación de las mujeres. Basándose en argumentos similares, sostienen que el marido ha de tener autoridad sobre su esposa, pero no para ejercerla por la fuerza o sin amor, sino siendo en definitiva el cónyuge que toma decisiones importantes sobre el trabajo, la casa y la familia:

«Que las mujeres sean sumisas a sus maridos, como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, el salvador del cuerpo. [...] Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia. [...] Que cada uno ame a su mujer como a sí mismo; y la mujer, que respete al marido» (Efesios 5,22-33).

Ésta no es una imagen de autoridad dura o inamovible, sino más bien de un vínculo de amor. Pero en última instancia, si hay desacuerdo, es el marido quien establece la norma.

La posición contraria a ésta dice: «La Biblia es sexista; pero esto no significa que nosotros tengamos que serlo». Los cristianos que quieren argumentar de este modo descubren rápidamente que la versión del cristianismo a la que se adhieren está vinculada al texto bíblico de un modo impreciso, no estricto. Y tienen que mantener que la fe cristiana, aunque está relacionada de alguna manera sutil con la Escritura, en modo alguno está limitada estrictamente por ella. Ésta es la posición normalmente considerada «liberal», a la que se aproxima el tono que subyace en el presente libro, como algunos lectores ya habrán advertido. Desde este punto de vista no diríamos que la Biblia es «sexista» –una palabra muy emotiva, que hace despreciable aquello a lo que se aplica–. Pero admitiríamos sin dificultad que, en el caso de las relaciones entre los sexos, la Biblia está muy lejos del consenso general en el «liberalismo» occidental. La cuestión siguiente es: «Entonces ¿qué?». Los cristianos modernos tienen el derecho –y la obligación– de formular las cuestiones sobre fe y ética cristiana a la luz no sólo de la «tradicición» (que incluye la Biblia), sino también a la luz de las mejores intuiciones del mundo moderno. Hasta qué punto hay que permitir que la cultura moderna modifique la tradición, y hasta qué punto hay que usar la tradición para poner en cuestión la cultura moderna, es una cuestión profundamente interesante e importante. Pero no hay una respuesta universal y general que podamos aplicar mecánicamente. Se dice que los derechos de las mujeres son un ejemplo muy claro en el que el pensamiento moderno tiene la capacidad de modificar lo que ha llegado hasta nosotros desde el pasado cristiano, incluido lo que dice la Biblia. Se caricaturiza esta posición cuando se afirma que, para un judío o un cristiano

«liberal», la Biblia es claramente sexista pero esto no importa en absoluto. Con todo, ciertamente hay una disposición a admitir que se puede progresar en el debate moral, y que en este tema de hecho se ha progresado. Así pues, nuestra visión de la autoridad de la Escritura tiene que ser ajustada, con el fin de mostrar que el cambio en el pensamiento cristiano o judío que, de hecho, ha tenido lugar no es incompatible con el respeto continuado a la Biblia. Ésta es una tarea difícil, pero no necesariamente imposible.

Por otro lado, hay algunos que dicen: «La Biblia es sexista y los cristianos tienen que creer en ella; por lo tanto, yo no puedo ser cristiano». Quienes piensan de este modo rechazan los argumentos sofisticados de los liberales que, a su juicio, no son más que un modo de «querer nadar y guardar la ropa». Para ellos es una manera intelectualmente deshonesto de actualizar la fe cristiana adaptándola a nuestros intereses. Como afirmó T. S. Eliot memorablemente: «El cristianismo siempre se está transformando en algo que puede ser creído», lo cual difícilmente es un procedimiento intelectualmente honesto! En su opinión sería mucho mejor afrontar el hecho de que la Biblia es incorregiblemente hostil a las mujeres, y dejar de pretender que una feminista pueda ser también cristiana. Al igual que las aproximaciones conservadoras por las que empezamos, esta posición tiene la gran virtud de la simplicidad: sabemos a qué atenernos. Pienso que yo no tendría que estar escribiendo este libro si creyera que ésta es la única posición sincera, pero su desafío para los cristianos más «perplejos» es claro y merece más atención que la que los cristianos suelen prestarle.

Hasta aquí hemos analizado posiciones que suponen que la Biblia es de hecho «sexista», aunque algunos pondrían objeciones al modo de exponerlas. Pero hay muchos estudiosos de la Biblia que cuestionarían seriamente la afirmación según la cual la Biblia con-

cede realmente a las mujeres un lugar tan bajo como el que hemos venido suponiendo. Cuando se estudia en su contexto cultural, en una sociedad en la que el dominio de los varones se daba totalmente por supuesto, resulta que la Biblia es considerablemente menos sexista de lo que cabría esperar. Aunque la ley del Antiguo Testamento, por ejemplo, no considere iguales ante el tribunal al varón y a la mujer, sin embargo afianza algunos derechos que las mujeres ciertamente no tenían en ninguna parte del antiguo Oriente Medio. Esto es especialmente cierto por lo que se refiere a algunos cambios significativos introducidos en el libro del Deuteronomio –posiblemente del siglo VII a.C.– con respecto a su fuente subyacente primaria, el «Libro de la alianza» (Éxodo 21–23) –posiblemente del siglo X a.C.–. Así, el Libro de la alianza prevé que algunos tipos de esclavos, probablemente los que han sido esclavizados porque no podían pagar sus deudas, debían ser puestos en libertad el año séptimo de su esclavitud. Pero esto se aplica sólo a los varones; en cuanto a las mujeres, «no saldrán como salen los esclavos» –aun cuando también aquí se establecen cláusulas para impedir que el amo las oprima (véase Éxodo 21,1-11)–. El libro del Deuteronomio, sin embargo, dice que las mujeres y los varones esclavos tienen que ser tratados igualmente en lo relativo a la liberación (Deuteronomio 15,12-18). Es más, los esclavos de ambos sexos no deben ser liberados con las manos vacías, porque esto no les dejaría más opción que la de seguir siendo esclavos. Después de darles la libertad, sus amos tienen que proporcionarles los bienes que necesiten hasta que puedan pasar a una nueva situación; y esto se aplica tanto a las mujeres como a los varones (Deuteronomio 15,17b).

Deuteronomio introduce también un cambio sutil pero significativo en el texto de los diez mandamientos. En Éxodo leemos: «No codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo».

mo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo» (20,17) –parece que la esposa no es más que otra posesión–. Pero Deuteronomio dice: «No desearás la mujer de tu prójimo; no codiciarás su casa, su campo, su siervo o su sierva, su buey o su asno: nada que sea de tu prójimo» (5,12). Aquí la esposa aparece en primer lugar, y es diferenciada de las otras cosas, que son posesiones en un sentido en que ella no lo es.

Tenemos que notar que en el Nuevo Testamento el único lugar donde Jesús da una norma sobre los derechos de las mujeres está también relacionado con el matrimonio. Jesús radicaliza la ley mosaica sobre el divorcio y argumenta que varón y mujer deben ser «una carne», inseparables para toda la vida. El efecto que esto tiene es que sus seguidores abandonan las costumbres matrimoniales judías –según las cuales el varón tiene el derecho absoluto a divorciarse de su esposa (con la única condición de que no la deje en la indigencia)– y las sustituyen por una práctica mucho más rigurosa. En teoría, la enseñanza de Jesús da a las mujeres casadas más seguridad, aunque en las condiciones modernas nos vemos obligados a admitir que ello puede encerrarlas irrevocablemente en un matrimonio sin amor. La conducta de Jesús indica claramente una gran simpatía y respeto a las mujeres, muchas de las cuales destacaron entre sus seguidores (véase Marcos 15,40-41; Lucas 7,36-8,3; 23,55-56; Juan 11). Pero a partir de san Pablo empezamos a encontrar restricciones sobre el lugar de las mujeres en la Iglesia. Esta tendencia se desarrolla aún más en las cartas pastorales (1 y 2 Timoteo y Tito) que, a juicio de la mayoría de los estudiosos, no son obra de Pablo, sino una imitación del apóstol por uno de sus seguidores. Aquí podríamos buscar especiales explicaciones de lo que, en cualquier caso, no es una tendencia consistente; por ejemplo: el peligro de escandalizar si se sabía que las iglesias eran lugares donde las mujeres tenían

una libertad de acción que no estaba en consonancia con las restricciones que les imponía la sociedad griega en general; el riesgo, especialmente en las zonas más marginales de una ciudad como Corinto, de que la completa mezcla de los sexos en el culto precipitara una vuelta al tipo de ritos orgiásticos que los cristianos de Corinto acababan de abandonar; incluso, quizás, tendencias excesivamente «carismáticas» entre mujeres concretas en la Iglesia de Corinto, a las que sólo se podía hacer frente adoptando lo que parece una política dura y general que mantuviera en silencio a las mujeres. Con todo, los argumentos de Pablo basados en «lo que la naturaleza enseña» no sugieren que el apóstol fuera un varón que se sienta cómodo con el ejercicio de cualquier tipo de autoridad por parte de las mujeres. Las cartas pastorales, especialmente en la referencia a Adán y Eva antes citada, son más obviamente misóginas: es escandalosamente falso que «Adán no fue engañado», sino únicamente Eva. Resulta interesante que el Antiguo Testamento contenga muy pocas expresiones de clara misoginia de este tipo –en cualquier caso, Eva no es mencionada después de Génesis 3–. Aunque muchos textos del Antiguo Testamento reclaman la subordinación de las mujeres, muy pocas veces se expresa el odio a ellas. Sólo en algunos de los libros «sapienciales» se aconseja a los jóvenes que eviten a las mujeres malvadas, e incluso entonces se hace referencia normalmente a la prostitución y el adulterio, no a las relaciones con las mujeres como tales. Una desagradable misoginia no aparece claramente hasta un momento tardío del periodo veterotestamentario: «No te sientes entre mujeres. Porque de los vestidos sale la polilla, y de la mujer la malicia femenina. Vale más maldad de hombre que bondad de mujer, la mujer acarrea vergüenza y deshonra» (Eclesiástico 42,12-14). El Nuevo Testamento, sin embargo, no es tan inequívocamente sexista como la gente suele pensar; y en el tras-

fondo de la cultura de su tiempo, está sorprendentemente «iluminado», al menos en algunos lugares.

Todas las posiciones resumidas hasta aquí suponen que la actitud de la Biblia hacia las mujeres es diferente y menos «liberal» que en una cultura moderna que ha convivido durante muchos años con feminismos de varios tipos. No obstante, hay personas que argumentarían que esto no es así en modo alguno. Por el contrario, los pocos pasajes que hemos citado como restricciones de las acciones de las mujeres no son más que manchas ocasionales sobre un libro que está principalmente, y en el contexto antiguo muy notablemente, abierto a las necesidades y a los derechos de las mujeres.

A pesar del carácter poco generoso de muchas de las leyes, en el Antiguo Testamento está claro que en muchos periodos las mujeres ocuparon posiciones de poder e influencia considerables. La reina y la reina madre eran personajes de primera importancia en la corte de los reinos de Israel y de Judá. Y más importante aún es el hecho de que muchos de los relatos más antiguos y legendarios del tiempo de los patriarcas (en el libro del Génesis) presentan una imagen de mujeres independientes y de carácter extremadamente resuelto. Un escritor ha observado recientemente con cierta justicia que en una corriente de tradición del Pentateuco no hay héroes, sino únicamente heroínas⁸; mientras que en un periodo posterior los personajes principales de los pequeños «relatos» del Antiguo Testamento y de los apócrifos son con frecuencia mujeres: Ester, Judit, Rut. Hay también una detallada descripción de la «mujer virtuosa» en Proverbios 31, que la presenta haciendo negocios y manteniendo a su familia con su empresa independiente en la que el marido, al parecer, no tiene ningún papel:

8. Harold BLOOM, *The Book of J* (Nueva York 1990), p. 32 (trad. cast.: *El libro de J*, Interzona 1995).

«Examina y compra tierras,
y con sus propias ganancias planta viñas.
Se arremanga con decisión
y trabaja con energía.

Tiende sus manos al necesitado
y ofrece su ayuda al pobre.

Se reviste de fuerza y dignidad
y no le preocupa el mañana
Abre su boca con sabiduría
y su lengua instruye con cariño» (Proverbios 31,16-17.20.
25-26).

Muchos de los personajes mejor descritos en los libros históricos son mujeres caracterizadas por su extraordinaria capacidad, clarividencia y vigor. Por ejemplo, Abigaíl, esposa sabia de un marido estúpido (1 Samuel 25); Débora, que guía al pueblo en la batalla (Jueces 4), y Tamar, que saca lo mejor del patriarca Judá, quien la elogia por ello con las siguientes palabras: «Ella es más justa que yo» (Génesis 38).

Pero es en el Nuevo Testamento donde vemos el cambio realmente profundo en la valoración de las mujeres producido por el movimiento cristiano (aunque éste lo perdió incluso antes de que la biblioteca del Nuevo Testamento estuviera completa, como podemos ver en las cartas pastorales). San Pablo, a pesar de su cautela en las cartas a los corintios, muestra en otros lugares que había llegado a aceptar una posición muy radical sobre el lugar de las mujeres:

«Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gálatas 3,27-28).

Del mismo modo que la Iglesia estaba formada por judíos y gentiles, pero abolió las distinciones entre ellos, así también, según la argumentación de Pablo, la diferencia entre varones y mujeres no tiene importancia en la vida de la Iglesia. Hay que admitir que esto no significa automáticamente que sus papeles fueran idénticos, pero hace difícil ver cómo Pablo pudo en la práctica mantener la estricta diferenciación en la que insistió en 1 Corintios. La Iglesia es una sociedad que nivela todas las distinciones. Ésta es una preciosa intuición paulina cuya naturaleza radical no debe ser ignorada.

En coherencia con ello, es evidente que Pablo tuvo una gran cantidad de colaboradoras en el establecimiento de las iglesias que fundó. En Romanos 16 se menciona a Febe, Prisca, María, Junia, Trifena y Trifosa, y Julia. Filipenses 4,1-2 añade los nombres de Evodia y Síntique, y afirma que «lucharon por el evangelio a mi lado, lo mismo que Clemente y demás colaboradores míos, cuyos nombres están en el libro de la vida». En Colosenses 4,15 se habla de Ninfa y de «la iglesia de su casa». Empezamos a tener la impresión de que, en una cultura ampliamente «sexista», la comunidad cristiana estaba experimentando con nuevos modelos y estructuras en los que las mujeres desempeñaban un papel importante, en un plano de igualdad con los líderes varones. Muy pronto los modelos tradicionales se reafirmaron y las mujeres volvieron a desempeñar un papel subordinado. Pero en los comienzos del movimiento cristiano la libertad del Evangelio se afirmó en un estilo muy nuevo de relación entre los sexos, donde las mujeres desempeñaban un papel tan importante como el de los varones.

Parece que ello está en general de acuerdo con el ministerio del mismo Jesús. Con frecuencia se oye que «todos los apóstoles fueron varones» y esto es verdad hasta cierto punto. En la Palestina del siglo I resulta muy difícil imaginar un grupo peripatético de personas en el que las mujeres estuvieran en la misma posición que los

varones, pues en aquel medio se habría supuesto que las mujeres eran prostitutas. No obstante, los Evangelios nos hablan de que hubo mujeres extraordinariamente implicadas en el desarrollo del ministerio de Jesús: de hecho, algunas de ellas siguieron a Jesús de Galilea a Jerusalén y es probable que algunas *fuera*n prostitutas y descubrieran por primera vez a un hombre que disfrutaba en su compañía y les mostraba el amor compasivo de Dios, en lugar de usar sus servicios. Las mujeres, según los Evangelios, fueron los primeros testigos de la resurrección –aunque al principio, como era de esperar, nadie las creyó–. Parece que el estilo del cristianismo primitivo fue insólitamente «no sexista». Y esto, ciertamente, debería ejercer más influencia en los actuales cristianos que algunos textos ocasionales de las epístolas más tardías del Nuevo Testamento.

¿Es Dios masculino?

Hasta aquí nos hemos centrado en la posición de las mujeres en la Biblia. He tratado de presentar algunas posibles líneas de interpretación y estoy seguro de que mis preferencias han quedado claras. Ahora propongo dejar aquí este tema y animo a los lectores a que lean los textos y saquen sus propias conclusiones. Pero hasta ahora he evitado la otra cuestión que los lectores feministas de la Biblia han puesto en el primer plano de atención. Esta cuestión es: ¿Es *Dios* masculino?

En pocas palabras: con respecto a esta cuestión encontramos las cinco posiciones que hemos expuesto en relación con la actitud de la Biblia hacia las mujeres.

Supongo que ninguna persona inteligente piensa que Dios es *literalmente* masculino –es decir, que tiene un cuerpo con órganos sexuales masculinos–. Pero muchas personas piensan que la descripción que la Biblia hace de él como varón, y su uso de pronom-

bres masculinos para referirse a él, capta algo sobre Dios de un modo más verdadero que el lenguaje femenino. Dios, tal como lo conocemos por la razón y la reflexión, tiene cualidades que en los seres humanos están asociadas con el poder, el control y la toma de iniciativas, y esto (se podría decir) significa que hablar de él con términos que no fueran masculinos sería gravemente engañoso. Quienes piensan de este modo tienen generalmente ideas muy claras sobre qué cualidades en los seres humanos son «masculinas» y «femeninas» y, si la distinción se aplica a Dios, aparecerá (metafóricamente hablando) como un varón más que como una mujer.

Otros creen que no podemos saber nada de Dios si él no se nos revela, pues no puede ser conocido por medio de la razón humana. Por consiguiente, no podemos decir, basándonos sólo en la reflexión humana, si Dios es «masculino» o «femenino»; tenemos que esperar a que Dios mismo/misma nos lo diga. Pero resulta que ya nos lo ha dicho. La Biblia revela claramente que Dios prefiere que pensemos que es masculino, y nosotros no somos libres para poner en cuestión esta revelación por ningún motivo.

Por otro lado, hay quienes creen que la insistencia de la Escritura en la masculinidad de Dios es una razón o bien para rechazar toda la Biblia, como un libro que encarna los peores efectos del patriarcado –consuela a quienes oprimen a las mujeres y alienta el machismo de los varones–, o bien para pensar que a este respecto la Biblia tiene sólo una autoridad relativa para los cristianos. Se podría decir que los descubrimientos modernos han revelado que la naturaleza de Dios es más «femenina» o más «neutra» que lo que reconoce la Biblia; pero podemos seguir usando la Biblia porque podemos hacer concesiones a su inclinación «masculina» y descartarla. Podemos ver que esto es un accidente de la historia. El «mensaje» de la Biblia es para todos los tiempos, no así las características que pertenecen al contexto o contextos culturales en que fue escrita. Esta posición es semejante a

la posición «liberal» antes descrita: «Sí, el Dios de la Biblia es presentado (generalmente) como masculino, pero no tenemos que preocuparnos por ello. No todo en la Escritura tiene validez eterna».

Es posible ver algunos modos según los cuales el Dios de la Biblia es menos «masculino» que lo que suponen los partidarios de todas estas variadas posiciones. Es indudable que los antiguos israelitas creían que si alguna vez llegaban a ver a Dios, verían una figura masculina. (No lo esperaban, claro está, porque la visión de Dios era un don muy raro). En este contexto se enmarca inequívocamente la visión que Ezequiel tiene de Dios (Ezequiel 1-2 y 8). Ezequiel dice, de un modo muy indirecto, que vio «una figura con aspecto de hombre» (Ezequiel 8,2). Si alguien pudiera ver a Dios, vería algo de aspecto masculino, no femenino. En este sentido Yahvé, que es el nombre de Dios en el Antiguo Testamento, es un Dios «masculino». Pero el Antiguo Testamento no describe las cualidades de este ser divino con términos exclusivamente masculinos. Dios cuida de Israel como una madre (Isaías 49,14-15); el amor con que «lleva» a su pueblo a la Tierra Prometida refleja una guía amable, no una coerción «masculina» (Isaías 63,7-14); y en muchos textos bíblicos, aunque se aplican a Dios verbos y pronombres «masculinos» (en el sentido gramatical), no se insiste en que sean esenciales. Son la forma que se emplea cuando no se insiste positivamente en que alguien es femenino –del mismo modo que en inglés (hasta hace unos años) no se pensaba que los pronombres masculinos excluyeran a las mujeres hasta que se insistió claramente en ello.

Las feministas han argumentado enérgicamente que tales costumbres, pese a ser «inocentes», dan una «inclinación» subliminal a un lenguaje: implican que lo masculino es «normal» y lo femenino una desviación de ello. No puedo dudar ni un momento que en esto hay parte de verdad. Pero en hebreo, donde (como en francés) sólo

hay dos géneros gramaticales, hay que elegir uno de ellos. La lengua inglesa no tiene género *gramatical*, sino únicamente unas pocas formas –como los pronombres personales– que indican el *sexo* de la persona de la que se habla («él», «ella», etcétera). Los sustantivos no tienen género, y esto hace que resulte difícil para una persona cuya lengua materna es el inglés entender que el género de la palabra usada –en las lenguas que tienen género gramatical– no indica el sexo de una persona o animal. Así, si ponemos un ejemplo famoso, nos resulta extraño que en francés un centinela (masculino) sea *une sentinelle*, y en alemán una muchacha (*Mädchen*) sea neutro. Pero a quienes hablan estas lenguas no les resulta en modo alguno particularmente extraño, porque no esperan que haya la menor correlación entre género y sexo. La cultura hebrea consideraba como algo completamente normal que el género masculino era inclusivo de un modo en que el femenino no lo era. Tal vez no nos guste, pero no podemos hacer nada por cambiarlo. Y ciertamente no debería impedir que percibiéramos el considerable uso de imágenes «femeninas» en la presentación bíblica de Dios. Véase, por ejemplo, Isaías 49,15: «¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegaran a olvidar, yo no te olvido».

Por lo que se refiere al ámbito divino, la cultura hebrea se opuso cada vez con más fuerza al culto de cualquier Dios fuera de Yahvé. Es muy posible que el rechazo de la aplicación de epítetos femeninos a Dios esté ligado a esta tendencia monoteísta. Si hay un solo ser divino, entonces, según la cosmovisión del antiguo Oriente Próximo, tiene que ser concebido como masculino o femenino. La cultura hebrea rechazaba la posibilidad de que el único ser divino pudiera ser una diosa. El rechazo de las diosas está estrechamente ligado al rechazo de la religión de la «fertilidad», con sus prácticas orgiásticas. Algunas feministas están firmemente convencidas de

que esto fue un error, pues piensan que la religión de la fertilidad tiene muchos aspectos positivos. Pero cualquiera que no piense así tiene que reconocer que, en el contexto antiguo, el único medio de expresar oposición a tal religión produjo, como una consecuencia necesaria pero no pretendida, una imagen masculina de Dios. Y, dicho sea de paso, exigió al pueblo de Israel creer que este Dios no tenía consorte –una idea muy extraña en el antiguo Oriente Próximo–. Un Dios masculino sin pareja, en aquella cultura, era lo más próximo a un Dios de cuya vida se había excluido por completo la sexualidad, y esto constituye un paso significativo en el camino hacia un monoteísmo pleno, en el que el Dios adorado «no tiene cuerpo, partes o pasiones», como se afirma en los «Treinta y nueve artículos de la religión» de la Iglesia de Inglaterra:

«La disonancia esencial no está entre el Antiguo Testamento y la feminidad, sino entre el Antiguo Testamento y la religión natural. El conflicto se produce entre la teología del Antiguo Testamento, que reconoce la radical trascendencia de Dios con respecto al mundo que ha creado, por un lado, y, por otro, las nociones del culto a la fertilidad que confunden al Creador con la criatura al implicar que la divinidad participa de la sexualidad humana. Así, tanto las feministas que veneran a una deidad femenina como quienes reaccionan contra esto poniendo de relieve la masculinidad de Dios, están revitalizando las morbosas insistencias de las culturas de la fertilidad que el Antiguo Testamento condena rotundamente. Se están desviando de la fe en un Creador y Redentor trascendente y re-mitologizando –e incluso re-magicalizando– la religión»⁹.

9. Mary HAYTER, *The New Eve in Christ: The Use and Abuse of the Bible in the Debate About Women in the Church* (Londres 1987), p. 18.

Personalmente pienso que los cristianos necesitan actualmente algún modo de expresar su continuidad con la religión de Israel que rechaza el politeísmo, sin adoptar el lenguaje excesivamente «masculino» sobre Dios que, en aquel tiempo, era un corolario necesario. Insistir en que Dios era «masculino» en el siglo VI a.C. era la única manera de evitar el paganismo. Insistir hoy en ello es adoptar una actitud mucho más estridentemente agresiva contra gran parte del pensamiento religioso contemporáneo. Resulta paradójico que en la antigüedad Yahvé, un dios «masculino», presidiera sobre aquella que fue casi la única religión de la antigüedad que incluyó a varones y mujeres como iguales en todas las cosas, a saber: el judaísmo, y su descendiente, el cristianismo. Resulta extraño descubrir que esta intuición liberadora se usa actualmente para excluir a las mujeres de puestos de autoridad en la Iglesia cristiana, que afirma ser continuadora de las tradiciones de la Biblia.

Conclusión

¿Es la Biblia sexista? Hemos visto que esta cuestión incluye asuntos tanto esenciales como de definición. También nos lleva de inmediato a hacernos preguntas más amplias sobre la naturaleza y la autoridad de la Biblia, y al fascinante problema, para un lector cristiano, de saber qué elementos en la Biblia tienen valor permanente tal como se encuentran, cuáles necesitan ser reinterpretados y cuáles (si es que los hay) tienen que ser sencillamente abandonados. No es difícil ver que hay otras muchas cuestiones que plantearían problemas similares, pero la cuestión del «sexismo» es en este momento el lugar donde más aprieta el zapato en las Iglesias occidentales.

INSPIRACIÓN Y AUTORIDAD

En este libro he tratado de demostrar que la Biblia es una obra importante e interesante para cualquier persona –sea creyente o no– que esté interesada en escritos que han configurado la cultura occidental. Pero, de hecho, la mayoría de las personas no se interesan mucho por la Biblia hasta que no la encuentran en un contexto religioso y, llegados a este punto, podría ser útil decir unas palabras sobre el estatus religioso que se le atribuye. Como hemos visto en el capítulo 8, hay una sutil interacción entre el modo en que la gente lee la Biblia y la autoridad que creen que tiene. Muchos estarían de acuerdo en que la Biblia no enseña la igualdad de los sexos del modo en que ésta es creída hoy por muchas personas. Algunos argumentan que por ello la Biblia tiene que ser abandonada; en cambio, otros sostienen que lo que tenemos que abandonar son nuestras ideas modernas, y todavía hay quienes quieren –y esto puede sorprender a algunos lectores– conservar la Biblia pero leyéndola de un modo diferente para que no entre en conflicto con nuestras creencias sobre el estatus de los varones y de las mujeres. ¿En qué sentido «goza de autoridad» la Biblia para esas diferentes personas?

Niveles de autoridad

Para algunos cristianos y judíos la autoridad de sus Escrituras (el Antiguo y el Nuevo Testamento; la Biblia hebrea) es semejante a la del Corán para los musulmanes, descrita en las páginas 76-77. La Biblia es estrictamente incomparable, una fuente única de verdad divinamente revelada. Es perfecta, y aunque cualquier manuscrito (y, por consiguiente, cualquier traducción) tenga defectos y errores menores, el texto original tal como los autores bíblicos lo recibieron de Dios no tiene imperfecciones de ninguna clase.

Muchos pensadores eclesiásticos sostuvieron desde el siglo II d.C. esta clase de visión de la Biblia, que persiste en nuestros días. Ciertamente es la comprensión de la autoridad bíblica que la mayoría de los no cristianos atribuyen a los cristianos. Actualmente se encuentra sobre todo en las personas a las que otros tienden a considerar «fundamentalistas» –aunque, al menos en Gran Bretaña, los tenidos por tales normalmente no se aplican este término, sino que prefieren llamarse «evangélicos conservadores» o a veces «cristianos bíblicos»–. Según los evangélicos conservadores, la perfección de la Biblia está estrechamente ligada a su exactitud factual. Mientras que otros cristianos dicen que la Biblia es en general veraz, o no engañosa, los evangélicos conservadores han insistido tradicionalmente en que es completamente veraz en todos los detalles, y sobre todo en que no hay errores factuales en ella. Jesús dijo e hizo exactamente las cosas que los Evangelios afirman que dijo e hizo; los acontecimientos históricos narrados en el Antiguo Testamento tuvieron lugar precisamente del modo en que se describen; y, sobre todo, cuanto en él se dice de Dios es cierto sin paliativos.

La mayoría de los no cristianos, y muchos cristianos, consideran estúpidos a los fundamentalistas, pero esto dista mucho de ser así. El fundamentalismo es una teoría compleja, desarrollada en su

mayor parte en el siglo XIX, que trataba de salvar la Biblia, la cual, a su juicio, iba a ser eliminada por las fuerzas del racionalismo, activas desde hacía dos siglos con el comienzo de la Ilustración europea. El fundamentalismo depende de una doble argumentación, basada, por un lado, en la naturaleza de Dios y, por otro, en las palabras de la Biblia. No se puede imaginar, arguyen, que Dios dé a su pueblo una revelación que no sea perfecta: ¿qué clase de Dios iba a darnos un relato imperfecto de sí mismo y de sus exigencias? Un Dios perfecto implica una Biblia perfecta. Y la Biblia misma afirma que está inspirada por él –el texto clásico es 2 Timoteo 3,16-17: «Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia; así el hombre de Dios se encuentra perfecto y preparado para toda obra buena»–. Si no es así, entonces la Biblia miente, y nosotros no podemos saber nada con seguridad sobre los acontecimientos acerca de los cuales ella da testimonio, pues, si se equivoca acerca de sí misma, ¿por qué deberíamos confiar acerca de todo lo demás? Así, el fundamentalismo es un intento de mostrar una conexión íntima entre la Biblia y la fe cristiana, en la que la Biblia participa de la infalibilidad y la fiabilidad total del mismo Dios. Es un todo completo, donde no se puede suprimir ningún elemento sin echar a perder todo el conjunto.

Decir que los fundamentalistas distan mucho de ser estúpidos no equivale a afirmar necesariamente que tengan razón, y los cristianos más «liberales» ordinariamente rechazan las pretensiones de infalibilidad de la Biblia a la vez que siguen manteniendo que creen, en algún otro sentido, en su «autoridad». Como ya hemos visto, si partimos de la observación de lo que es realmente la Biblia, no de una teoría sobre lo que «debería» ser, probablemente llegaremos a la conclusión de que contiene errores –y no sólo en el plano de los hechos históricos; incluso lo que nos dice sobre Dios contiene a veces ele-

mentos mutuamente incompatibles-. La Biblia es una biblioteca de libros que pertenecen, como ya hemos visto, a una sola tradición religiosa, pero es, pese a todo, una biblioteca, no un texto unificado. Podríamos decir que nadie que quisiera componer un relato integrado acerca de lo que hay que creer sobre Dios y la humanidad habría compuesto la Biblia tal como ha llegado hasta nosotros (o las Biblias tal como las tenemos -véase de nuevo el capítulo 2-). Si esto es lo que Dios quiso que tuviéramos, entonces se equivocó. Y el cristiano liberal puede argumentar -de un modo semejante al del fundamentalista, pero volviendo la argumentación del revés- que, como no podemos creer que Dios se equivocó, entonces el tipo de Biblia fundamentalista no puede ser lo que Dios quiso que tuviéramos. Si la Biblia tiene autoridad -y todos los cristianos creen que la tiene-, esta autoridad tiene que ser del tipo que puede tener esta colección de textos un tanto descuidada. Esta autoridad ha de ser más difusa y complicada que aquella en la que creen los fundamentalistas.

Las teorías liberal y fundamentalista de la autoridad de la Biblia no son las únicas existentes. La Iglesia católica ha mantenido tradicionalmente una visión muy elevada del estatus de la Escritura, pero no ha argumentado a favor de ella del mismo modo que el fundamentalismo. La Iglesia católica considera la Biblia como la parte más antigua de la tradición, el sistema eclesial de fe y moral que ha sido transmitido de generación en generación y es asegurado por la continuidad de la Iglesia, con su autoridad docente (*magisterium*) garantizada en la jerarquía eclesiástica. La Biblia no es una entidad independiente que ejerce autoridad en un vacío, sino una parte integrante de la enseñanza eclesial a lo largo de los tiempos. Aunque exige la adhesión absoluta del creyente, esta exigencia está mediada por la Iglesia, que decide cómo se ha de interpretar el texto sagrado. Por esta razón durante muchos siglos la Iglesia no permitió que los

laicos leyeran la Biblia por sí solos en su lengua vernácula: podrían interpretarla de un modo individualista y, por sus especulaciones, quedar excluidos de la comunión con toda la Iglesia. Esto no difiere mucho de algunas corrientes de pensamiento judío tradicional sobre la Biblia, que insisten en que la Biblia sólo encuentra su sentido cuando es interpretada por una sucesión genuina de autoridades rabínicas, y en que el individuo que trata de leerla a solas y sin la guía de esta tradición se equivoca irremediablemente.

¿Por qué necesitamos una Biblia?

Hasta aquí nos hemos preguntado acerca del nivel o la extensión de la autoridad de la Biblia: goza de toda la autoridad por sí sola (fundamentalismo), goza de mucha autoridad pero sólo dentro de un determinado contexto (catolicismo, judaísmo ortodoxo) o goza de autoridad en un sentido más general y difuso (liberalismo). Pero también es importante preguntar acerca del alcance de la autoridad de la Biblia. ¿Para qué necesitamos una Biblia que goce de autoridad?

La tendencia de muchos cristianos en nuestro país, cuando esta pregunta se hace explícitamente, es responder en clave de *información*. El modo en que he venido presentando las teorías sobre la autoridad bíblica en este capítulo ha dado por supuesto que la Biblia nos dice cosas –cosas sobre la historia, sobre la moral, sobre Dios– y que diferentes cristianos tienen diferentes ideas sobre hasta qué punto estas cosas están garantizadas por Dios. En este modelo el fundamentalismo representa la forma «más pura» de una doctrina de autoridad bíblica, porque considera que la información que la Biblia nos da está totalmente suscrita por Dios, que no puede mentir.

Pero otros cristianos –y también los fundamentalistas cuando no luchan por sus creencias– tienen lo que yo considero una compren-

sión bastante más profunda de lo que la autoridad de la Escritura salvaguarda. En la práctica la mayoría de los cristianos no acuden a la Biblia en busca de información. Tal vez lo hagan al comienzo, cuando aún no la han estudiado, e incluso hay casos (más bien raros) de personas que leen la Biblia por primera vez y están tan asombradas por lo que la Escritura afirma que Dios ha hecho que se convierten en cristianas al instante. Pero la mayoría de las personas que leen la Biblia dentro de la comunidad de creyentes tienen ya la mayor parte de la información que cualquiera necesita obtener de la Biblia. No obstante, por ello no piensan que ya no merece la pena seguir leyendo la Biblia. Pongamos un ejemplo extremo: los cristianos conocen muy bien el relato de la traición, el juicio, la muerte y la resurrección de Jesús. Pero por esta razón no dejan de leerlo. Nadie piensa que no tiene sentido ir a la Iglesia el domingo de Ramos o el Viernes Santo para escuchar el relato de la pasión porque lo han oído antes y ya no necesitan estar «informados» acerca de él. «Información» no es una palabra apropiada para describir lo que los cristianos o los judíos obtienen de sus Escrituras –y, además, es un término demasiado débil.

Para encontrar una alternativa podríamos volver a los diferentes géneros literarios contenidos en la Biblia (véase el capítulo 3). El Antiguo Testamento, por ejemplo, contiene relatos, que podríamos considerar en algún aspecto información histórica, aunque ya vimos que en ellos hay algo más. Pero también contiene enseñanzas, y alabanzas y «sabiduría». Ésta es, a mi juicio, la palabra más útil en el contexto de lo que aquí pretendemos exponer. En lugar de leer toda la Biblia como si fuera una narración, la mayor parte de las veces los creyentes la leen como si fuera *sabiduría*. La Biblia proporciona información hasta cierto punto, pero sobre todo proporciona sabiduría. Las primeras generaciones de cristianos, que tenían lo que

podríamos considerar una visión fundamentalista «alta» de la Biblia, no estaban en realidad tan interesadas en su aspecto informativo como en su capacidad para aportar sabiduría al lector. Veían la Biblia como una «educación en la justicia», como afirma 2 Timoteo 3,16. Y los creyentes evangélicos modernos piensan en gran medida del mismo modo. Un grupo de estudio de la Biblia no tiene el objetivo de informar, al menos no en el sentido habitual de la palabra, sino de «formar» a los cristianos que acuden a él según el molde de la vida cristiana y la obediencia que Dios quiere.

Podríamos dar un paso más. Incluso hablar de «sabiduría» como la *razón de ser* de la Biblia es todavía pensar que constituye una fuente que nos proporciona ciertas cosas que queremos obtener. Acudimos a la Biblia, que constituye un gran depósito de sabia enseñanza que podemos extraer y hacer nuestra. Ésta no es en modo alguno una mala imagen, pero hay otra, que es complementaria y de la que probablemente se habla más en el protestantismo alemán que en su variedad inglesa. Es la imagen de la Escritura como algo que se dirige a nosotros o, mejor dicho, a través de la cual Dios se dirige a nosotros. La Escritura no es algo que está ahí esperando pasivamente que nosotros lleguemos y encontremos en ella lo que queremos, sino que toma la iniciativa hablándonos acerca de Dios. Obviamente esto es una metáfora, porque la Escritura no puede literalmente «hablar»; pero también es un intento de captar la sensación que muchos cristianos han tenido al leer la Biblia y según la cual la iniciativa no es suya, sino del texto que les habla –y no necesariamente diciendo las palabras que ellos esperaban escuchar, sino cuestionándoles y planteándoles desafíos–. He aquí un par de formas de expresarlo que pueden transmitir algo de esta atmósfera de pensamiento: «Leemos la Biblia para que Dios pueda mostrarnos quiénes somos»; «Por medio de la Escritura Dios nos dice lo que no pode-

mos decimos a nosotros mismos»¹⁰. Estas formulaciones implican que algo *sucede* cuando leemos la Biblia, que realmente afecta a nuestra vida. Probablemente ningún cristiano lo negaría, pero este modo de expresarlo es característico de la tradición protestante alemana, y transmite la idea de que la Escritura –aunque no sea infalible ni esté llena de información factual detallada– es, no obstante, indispensable para la vida cristiana. Tiene lo que se podría llamar una dimensión «existencial»: se adueña de nosotros y nos revela nuestra verdadera naturaleza. Y de ello se deduce que sólo se puede llegar a conocer quiénes somos y quién es Dios a través de las Escrituras, que son el vehículo escogido por Dios para impartir este conocimiento. Estas formas poco comunes de describir la Biblia y lo que sucede cuando la leemos pueden resultar útiles si nos apartan de los debates a veces estériles sobre la Biblia que son comunes en nuestro país («La Biblia ¿es verdadera o no? Responde sí o no»).

La Biblia como un icono

Hay una manera de describir esta idea de que la Biblia se dirige a nosotros que a mí me ha resultado útil y cuyo primer paso consiste en pensar acerca de los iconos usados en el culto en las Iglesias ortodoxas orientales. Muchas personas estarán familiarizadas con ellos por las visitas realizadas a Grecia o a los países del Este de Europa, o por el uso bastante frecuente en nuestros días, público o privado, en el culto de otras Iglesias. Un icono es una representación altamente estilizada de un santo o, a veces, de Cristo mismo, y es considerado por los ortodoxos no como una mera «ayuda» para el culto, como suele suceder con los cuadros en las iglesias occidenta-

10. Manifiesto mi agradecimiento por estas expresiones a la doctora Caroline Schröder.

les, sino como una ventana a la presencia de Dios. En la Iglesia oriental hay toda una teología de los iconos. No necesito exponerla aquí en detalle, sino que sencillamente quiero señalar otra característica un tanto insólita de los iconos, que tiene que ver con la perspectiva. Mientras que en el arte occidental normal la perspectiva trabaja con líneas que convergen en la distancia y se encuentran en un punto imaginario *detrás del* cuadro, en los iconos ortodoxos la perspectiva se invierte y las líneas del cuadro convergen en un punto situado *frente al* cuadro, es decir, en la persona que mira el icono. El adorador no entra en el icono y va más allá de él, sino que el icono avanza para encontrarse con el adorador.

Esto puede constituir una metáfora de lo que está en juego cuando los cristianos leen la Biblia. Hay muchas razones por las que tiene sentido mirar «detrás» del texto –y muchas veces se describe la crítica histórica de la Biblia con esta clave–. Pero cuando los creyentes permiten que la Biblia se convierta en un vehículo para la autorrevelación de Dios, es como si hubiera dejado de ser el objeto que se estudia y se hubiera convertido en el sujeto que investiga sobre ellos. Lutero describe la Biblia como «nuestro adversario», dando a entender con ello que cuando nos abrimos a ella, la Biblia no sólo nos consuela, sino que nos cuestiona y nos muestra nuestros pecados y faltas. La idea de la Biblia como icono podría ser una ayuda útil para recordar este aspecto de la Escritura.

A los lectores no creyentes podría resultarles muy extraño este modo de hablar y podrían decir que, al menos para ellos, difícilmente puede ser la respuesta a la pregunta «¿Qué es la Biblia?». He incluido este debate, no porque no se pueda entender la Biblia sin él, sino porque puede resultar interesante ver cómo otros creyentes tratan de encontrar sentido a su experiencia de lectura de la Escritura. Con todo, se podría decir que algo similar sucede al leer

muchas de las grandes obras literarias. Nuestros náufragos en su isla desierta podrían muy bien descubrir que Shakespeare actúa sobre ellos también de este modo, pues una de las experiencias que tienen la mayoría de las personas que leen obras literarias de esta calidad es precisamente que les hacen afrontar cuestiones y dilemas que han tratado de ocultar –y también suscitan toda clase de emociones, desde la alegría más profunda hasta la más honda tristeza–. Alguien que no sea creyente podría estar dispuesto a pensar que la Biblia, si no es en esto más que otras obras literarias, tampoco es menos. Recordemos una vez más que no hay por qué optar entre creer todo lo que los cristianos creen acerca de la Biblia y considerarla como algo inútil. Los no creyentes pueden experimentar muchas de las emociones que sienten los cristianos al leer la Biblia, aunque la explicación de esas emociones en clave de autoridad e inspiración divina no esté a su disposición.

Inspiración

El texto antes citado de 2 Timoteo 3,16-17 parece suponer que la Escritura goza de autoridad porque está divinamente «inspirada»: «Toda Escritura es inspirada por Dios [...] así el hombre de Dios se encuentra perfecto y preparado para toda obra buena». Ésta es una forma bíblica común de explicar que algún fenómeno es obra de Dios, no de los seres humanos o, al menos, no de los seres humanos sin Dios. Dios actúa a través de las personas a las que inspira para que realicen lo que él quiere, y en este caso lo que él quiere es la existencia de un corpus de libros sagrados.

La mayor parte de lo que he escrito hasta aquí en este libro da por supuesto que la Biblia puede ser entendida tanto por quien tiene una teoría de la inspiración divina como por quien no la tiene. Esto

es cierto incluso si se aplica a la idea de autoridad, pues ésta exige que Dios acepte este cuerpo de escritos como las Escrituras supremas del cristianismo o el judaísmo, pero no implica necesariamente que él las escribiera –a diferencia de una teoría de la inspiración divina–. Sin embargo, las Iglesias cristianas han entendido la inspiración de diversos modos, y no hay un simple contraste entre inspiración y «no inspiración», sino varios tipos y grados de inspiración.

Después de la Reforma se hizo común que los escritores protestantes hicieran hincapié en la completa inspiración *verbal* de la Biblia, la cual, en su opinión, significaba que Dios mismo escogió todas las palabras que componen la Biblia, y que los autores humanos sólo pusieron «la tinta y la pluma». Así, por ejemplo, en el siglo XVII un importante teólogo llamado Quenstedt escribió: «El Espíritu Santo no sólo inspiró en los profetas y apóstoles el contenido y el sentido de la Escritura, o el significado de las palabras, de modo que ellos pudieran por su libre voluntad vestir y revestir esos pensamientos con su estilo y sus palabras, sino que el Espíritu Santo realmente proporcionó, inspiró y dictó las propias palabras y todos y cada uno de los términos individualmente»¹¹. Ésta fue también la visión católica usual en la Edad Media y ha dado origen a estilos de interpretación en los que cada una de las palabras podía ser considerada significativa, muy por encima de lo que se aplicaba a cualquier otro texto. El judaísmo muestra características similares en su explicación del origen divino de la Biblia hebrea y, de acuerdo con ello, atribuye sentido también a detalles minúsculos de las palabras e incluso a la forma de las letras.

Actualmente la mayoría de los cristianos protestantes, aun cuando crean firmemente en la inspiración de la Biblia por Dios, no

11. *Theologia didacticopolemica*, 1685, 1.72; citado en J.K.S. REID, *The Authority of Scripture*, 1957, p. 85.

sacan la conclusión de que realmente dictó las palabras de la Biblia a los autores humanos. Los cristianos evangélicos conservadores nunca han sostenido una teoría del dictado directo, sino que normalmente han mantenido que, aun cuando todo, incluso las mismas palabras, ha sido *inspirado* por Dios, nada fue realmente *dictado* por él; el Espíritu Santo no hizo violencia a la individualidad de los escritores bíblicos. Por consiguiente, el texto refleja sus diferentes temperamentos e intereses, y no es directamente el escrito de Dios del modo en que lo son, por ejemplo, los diez mandamientos (Éxodo 32,15-16). No está claro (para mí) qué diferencia supone esto en la práctica, o cómo un texto puede ser inspirado si no lo son sus palabras, ya que los textos están compuestos de palabras. Pero de hecho la mayoría de los cristianos «basados en la Biblia» afirman que no sostienen una teoría del dictado y, por consiguiente, ven a los escritores bíblicos como personas reales con un «mensaje» que transmitir, no como antiguos «procesadores de textos» hebreos y griegos manipulados por Dios; y esto ciertamente se parece mucho a lo que un no creyente probablemente pensará acerca de ellos.

El efecto práctico de la inspiración que los protestantes conservadores están más preocupados por salvaguardar es la *inerrancia* del texto bíblico. Si Dios lo inspiró, argumentan, entonces no puede contener errores. Las personas a veces describen lo que se llama fundamentalismo como un sistema en el que la Biblia se toma *literalmente*, pero ésta realmente no es la marca distintiva de una posición conservadora. Muchos fundamentalistas se sienten muy satisfechos pensando que algunos pasajes de la Biblia no tienen que ser interpretados literalmente, sino metafóricamente y aproximativamente. Lo que no están preparados para aceptar es que todos los pasajes son falsos o engañosos. A su juicio, nada en la Biblia es *erróneo*. Sobre la cuestión de la literalidad, hay diferencias de opinión. Algunos dicen

que, como Génesis 1–2 afirma que el mundo fue creado en seis días, de hecho fue creado de esta manera: esto es una interpretación literal. Pero otros sostienen que «día» aquí no significa literalmente un periodo de veinticuatro horas, sino un intervalo de tiempo mucho más extenso, posiblemente de millones de años: esto no es una interpretación literal. Aquello en lo que los dos grupos coinciden es en que, como Dios inspiró a los escritores, ellos no pueden estar equivocados. Tanto si los «días» de la creación duraron veinticuatro horas como si duraron cientos de millones de siglos, es indudable que fueron seis. Así, el texto es inerrante en todo lo que afirma y siempre tiene que ser interpretado de modo que se vea que es inerrante. Cualquier interpretación que implique un sentido falso en el texto tiene que ser errónea.

Las variedades no evangélicas del cristianismo han adoptado muchas veces una visión más ecuánime de la interpretación bíblica, aunque en el catolicismo ha sido ciertamente a veces un tema enojoso. A principios del siglo xx un importante movimiento en el catolicismo continental promovió la idea de «inspiración sin inerrancia». La «suficiencia» de la Escritura, se argumentaba, no tenía que implicar su perfección. Dios garantizaba que la Iglesia tenía un libro en el que se podían encontrar todas las verdades necesarias para llevar a los hombres y a las mujeres a la vida de la gracia y, por consiguiente, a la salvación. Pero esto no implicaba que este libro estuviera libre de todas las imperfecciones. Como cualquier otro libro, la Biblia contenía necesariamente errores de hecho y de opinión; estaba arraigada en un periodo (o periodos) histórico(s) dado(s) y no podía adaptarse bien a todos los demás periodos. Afirmer que sólo un libro perfecto podía ser divinamente inspirado equivaldría a suponer que Dios no podría inspirar nunca ningún libro, pues Dios no puede hacer cosas que son intrínsecamente imposibles. Sencillamente

tenemos que aceptar que la Biblia no es ni puede ser perfecta. No obstante, por la providencia de Dios tenemos la Biblia, y podemos decir que es «verbalmente inspirada», a la vez que aceptamos que contiene errores que no afectan a su validez como guía cristiana en cuestiones de fe y de moral.

Este modo de pensar sobre la inspiración de la Escritura podría ser útil para todas las personas que consideran que el tema de la inspiración es importante, pues sostiene que es concebible que Dios debió querer que tuviéramos la Biblia –más o menos en la forma que tiene ahora–, y aprendiéramos acerca de él y lo encontraríamos leyéndola, sin que esto implicara una clase de perfección en la Biblia que, como hemos visto, es muy difícil de encontrar en ella. Debido a que esta posición abandona cualquier idea de la Biblia como un libro caído del cielo, a los no creyentes también puede parecerles más plausible que la teoría altamente sobrenaturalista de la Escritura –que, según ellos creen, es la que los cristianos sostienen normalmente–. Es probable que alguna forma de esta teoría sea compartida por muchas personas en todas las Iglesias, incluida la Iglesia católica, aunque en un momento anterior del siglo xx (en 1907) fue condenada por el Vaticano como «modernismo». Esta teoría proporciona una explicación inteligible de la inspiración, sin contradecir los hechos observables sobre la Biblia que hemos tratado de esbozar en los otros capítulos de este libro.

LEER LA BIBLIA

«Comienza por el comienzo», dijo el Rey, con mucha gravedad, «y continúa hasta llegar al final; y después te paras». El consejo del Rey de Corazones al Conejo Blanco en *Alicia en el país de las maravillas* es adoptado por muchas personas que deciden leer la Biblia seria y sistemáticamente. Comienzan por Génesis 1 y esperan el día en que llegarán a Apocalipsis 22.

Lamentablemente la mayoría de las personas que emprenden esta tarea caen al borde del camino. Las tareas estimulantes, claro está, empiezan a perder su sabor cuando las emprendemos, y se convierten en aburrida rutina. Pero en el caso de la Biblia, hay una razón particular por la que tantas personas abandonan. Génesis, y los veinticuatro primeros capítulos de Éxodo, son suficientemente interesantes por cualquier criterio. Están llenos de grandes pasajes como los relatos de la creación en Génesis 1 y 2, y narraciones bien contadas como el relato de José (Génesis 37-50), por no mencionar célebres historias tradicionales como la de Moisés y la zarza ardiente (Éxodo 2,1-10). Pero después de esto seguir adelante se hace sumamente difícil. En Éxodo 25 entramos en el gran bloque central de la legislación en el Pentateuco, que se concentra casi exclusivamente en la presentación detallada y exacta de complejos rituales religiosos. Estos tex-

tos serán interesante para quienes disfrutan descubriendo cómo funcionan las instituciones –un abogado interesado por la ley constitucional, un historiador de instituciones naturales o un tipo particular de católico tradicional a quien le gusta leer sobre el aspecto ritual de la religión–. No me cabe duda de que los capítulos que van de Éxodo 25 a Números 15 son profundamente interesantes. Pero a la mayoría de los lectores les parecen tediosos. Y muchas personas que han empezado a leer la Biblia flaquearán y abandonarán el proyecto en algún lugar del libro del Levítico. Quienes perseveren se verán recompensados por algunos pasajes espléndidos de Deuteronomio y, después, por el largo relato de la entrada de Israel en la Tierra Prometida. Pero para la mayoría de los lectores será demasiado tarde.

Ayudas para leer la Biblia

Hay muchos recursos para la lectura de la Biblia que abordan el texto de un modo diferente y hacen que sea bastante más probable que la gente siga leyéndola. En primer lugar, tanto la Iglesia católica como la anglicana proporcionan un leccionario con textos para cada día. En realidad, en el caso de la Iglesia católica hay dos: uno que es incluido en el Oficio de Lecturas y otro, quizás más accesible para la mayoría de las personas, en el misal diario, donde cada día del año tiene sus lecturas especiales. En el anglicanismo el leccionario para la oración de la mañana y de la tarde abarca la mayor parte de la Biblia en un año: la edición más reciente (en Inglaterra) está en el *Alternative Service Book 1980*. Una ventaja de los leccionarios de la Iglesia es que, aun cuando cada libro de la Biblia se lee desde el principio hasta el fin consecutivamente (con algunas omisiones), siempre hay una lectura del Antiguo Testamento y otra del Nuevo. No es preciso esperar hasta el final de Malaquías antes de poder empezar el

Nuevo Testamento. En la Iglesia occidental hay algunas tradiciones, adoptadas en estos leccionarios, según las cuales determinados libros deben ser leídos en momentos particulares del año. Por ejemplo, Isaías se lee tradicionalmente en adviento como parte de la preparación para la Navidad; Génesis y Éxodo son leídos antes de Pascua; el libro de los Hechos de los Apóstoles se lee en el tiempo pascual. Usar un leccionario significa que no se «comienza por el comienzo», pero ello aumenta enormemente la probabilidad de «llegar hasta el final».

Un segundo recurso para quien quiera leer toda la Biblia son varios libros de textos selectos de la Biblia, que abrevian y suprimen todas las repeticiones y faltas de orden del texto original. Es habitual que un cierto tipo de cristianos se burlen de ellas como Biblias «mutiladas» o «fáciles», pero soy incapaz de ver qué hay de malo en ellas. Una de las mejores es la *Reader's Digest Bible Illustrated*, una edición «condensada» de la Revised Standard Version, presentada en el atractivo formato común en los atlas y libros de referencia del Reader's Digest. Entre otras Biblias «abreviadas» cabe citar *The One Year Bible* y *The Bible in One Year*¹². Estas dos son, en efecto, leccionarios, pero todos los pasajes de la Biblia están incluidos en un ciclo de un solo año, que para muchos resultará una dieta bastante rica. Tienen una rara característica (entre los leccionarios), y es que no prestan atención a fiestas religiosas como el día de Navidad. En esta categoría de Biblias abreviadas no habría que olvidar las ediciones de Biblias abreviadas para niños, aunque aquí el inconveniente está en que normalmente son paráfrasis más que la Biblia «real» dispuesta en una forma más útil. Es probable que entre ellas las mejores del mercado sean *Winding Quest* y *New Life* (Londres 1972), de A.T. Dale.

12. *Reader's Digest Bible Illustrated*, edición a cargo de B.M. METZGER (London, sin fecha); *The One Year Bible* (Tyndale House Publishers, Wheaton, Illinois, 1985); *The Bible in One Year* (International Bible Society, 1988), basada en la New International Version.

A la expresión «comienza por el comienzo» se le podría dar una interpretación diferente: no «comienza por el Génesis», sino «comienza a leer los textos a partir de los más antiguos». Espero que este libro haya puesto claramente de manifiesto que la datación de fragmentos de la Biblia es una tarea arriesgada e incierta: nadie puede decir con seguridad cuál es la parte más antigua de la Biblia. Pero ciertamente no es Génesis 1. Al tratar deliberadamente de leer el texto bíblico en orden cronológico podemos tomar en serio la dimensión histórica en la que tanto he insistido en los capítulos anteriores. Hay un acuerdo generalizado entre los especialistas bíblicos según el cual las partes más antiguas del Antiguo Testamento son unos pocos poemas: el himno de la victoria en Jueces 5, que alaba a Dios por la victoria sobre Sísara (probablemente del siglo XII a.C.); el lamento de David por la muerte de Saúl y Jonatán en la batalla de Gelboé en 2 Samuel 1,19-27 (siglo XI), y probablemente las «últimas palabras» de David en 2 Samuel 23,1-7 (principios del siglo X). Antes había un consenso (que se ha vuelto más débil en los últimos años) según el cual el relato de la sucesión de Salomón al trono de David, es decir, 2 Samuel 9-20 y 1 Reyes 1-2 –generalmente conocida como «historia de la corte» o «relato de la sucesión»– es más o menos contemporáneo a los acontecimientos que relata y, por lo tanto, data de una fecha no posterior al año 900 a.C. Lo mismo se ha argumentado a propósito de la tradición narrativa más antigua del Pentateuco, que contiene la mayoría de los relatos bien contados que mantienen el interés del lector desde el Génesis hasta la primera mitad del libro del Éxodo y que aparece de nuevo con prominencia después de Números 16 para aliviar al lector que ha conseguido leer completo el libro del Levítico. Uno de los proyectos de edición de la Biblia más interesante de la última década ha sido la obra de Joseph Rhymer, *The Bible in Order*, que presenta el texto de la *Biblia de*

Jerusalén en orden cronológico. No hay dos estudiosos que coincidan exactamente en el orden que hay que seguir, pero el consenso general es suficiente para mostrar que esta tentativa es perfectamente sensata y ha dado a muchos lectores una perspectiva completamente nueva sobre la literatura bíblica. En el caso del Nuevo Testamento resultó curioso encontrar la carta de Santiago en primer lugar, habida cuenta de que es una obra judía esencialmente pre-cristiana sólo ligeramente revisada para que encajara en una Biblia cristiana. Pero aun descartando esta posibilidad, la siguiente obra en el Nuevo Testamento resulta ser 1 Tesalonicenses, y en esto coinciden casi todos los estudiosos: «Todas las cartas de san Pablo son más antiguas que los Evangelios». Es necesario un enorme ajuste de perspectiva para asimilar esta verdad prácticamente no cuestionada (en el mundo académico): ver cómo es presentada en el formato real de una Biblia constituye un shock muy oportuno.

Ahora bien, no todas las personas interesadas en la Biblia desean leerla cronológicamente, aunque estén convencidas de que se puede confiar en los estudiosos. Tal vez algunas prefieran recorrerla temáticamente, o siguiendo los géneros literarios. Pensando en el náufrago con el que empezó este libro, que no puede comprar ninguno de estos recursos para la lectura de la Biblia, el Apéndice 3 y el Apéndice 4 presentan dos esquemas para recorrer partes sustanciales de la Biblia: uno cronológico y el otro según géneros literarios. Obviamente, no pretenden tener ninguna autoridad y el lector puede usarlos o prescindir de ellos según le plazca.

¿Qué traducción?

No es fácil encontrar la traducción apropiada de la Biblia para lo que cada uno necesita. Actualmente hay dos tradiciones de traducción bíblica en inglés. La primera se remonta a (y, de hecho, va más

allá de) la *Authorised* (o *King James*) *Version*. La *Authorised Version* no fue una nueva traducción, sino una revisión de versiones inglesas existentes, como afirman explícitamente los traductores en el prólogo:

«A decir verdad, buen lector cristiano, nunca pensamos desde el principio que teníamos que hacer una nueva traducción, ni que teníamos que hacer una buena traducción a partir de otra mala..., sino mejorar una traducción ya buena o hacer la mejor traducción a partir de otras muchas buenas; ésta ha sido nuestra empresa, éste ha sido nuestro distintivo».

Compararon las traducciones inglesas existentes con los textos originales hebreo y griego (en la medida en que tenían a disposición ediciones críticas propias), y el resultado fue una traducción extraordinariamente buena, de la que se sigue disfrutando actualmente. Lo que ellos compusieron puede ser considerado con toda razón «la Biblia» del mundo de lengua inglesa –equivalente a lo que la Biblia de Lutero es para los protestantes alemanes.

En 1882 las Iglesias de Inglaterra encargaron una revisión de la *Authorised Version* [AV] a la luz de la investigación reciente, y el resultado fue la *Revised Version* [RV], una traducción hoy casi olvidada aunque fue usada para los exámenes de teología en Oxford hasta principios de la década de 1980. Uno de sus méritos fue que se propuso acercarse todo lo posible, palabra por palabra, a las lenguas originales para servir como una especie de «calco». Quien sabe hebreo o griego puede prácticamente reconstruir el texto subyacente a partir de esta traducción muy literal. Al mismo tiempo incorporó conocimientos sobre el texto que los traductores de la *King James* no habían tenido a disposición, y que eran fruto de varios siglos de buena investigación bíblica.

Esta tradición continúa en la Revised Standard Version [RSV], una revisión de la American Standard Version de 1901, que era el equivalente norteamericano de la RV. La RSV (1952), que ahora es una de las Biblias más usadas, conserva el estilo y la dignidad característicos de la AV, a la vez que va mucho más allá que todas las versiones anteriores en su intento de dar un sentido inteligible incluso a las partes más oscuras del texto. De hecho, es una de las versiones que durante más años se ha leído en público. En 1990 apareció una nueva revisión, la New Revised Standard Version [NRSV], que parte más bien de la tradición de la AV, particularmente en cuestiones como el uso del lenguaje «inclusivo» y de «you» en lugar de «thou»* para dirigirse a Dios.

La segunda tradición data de este siglo. Implica un intento de traducir la Biblia «desde cero», forjando un nuevo estilo en lugar de retener el «inglés bíblico» de la tradición de la AV y la RSV. Los dos monumentos principales de esta tendencia son la católica Biblia de Jerusalén [BJ], actualmente revisada como Nueva Biblia de Jerusalén [NB]; nueva edición revisada y aumentada, 1998], y la New English Bible [NEB], que es el resultado de la colaboración entre estudiosos que representan a todas las principales Iglesias no católicas. La BJ fue originalmente traducida de la *Bible de Jérusalem* francesa, editada por estudiosos de la École Biblique de Jerusalén –fundada por dominicos franceses–, aunque los traductores citaban constantemente los originales hebreo y griego. La sucesora de la NEB es la Revised English Bible (1990), y en ella los estudiosos católicos han contribuido junto a sus colegas protestantes de modo que se puede afirmar que es

* *You* es la forma inglesa actual del pronombre personal de segunda persona. *Thou* es la forma inglesa arcaica del pronombre personal de segunda persona singular (en el caso nominativo). Todavía se usa en algunas formas de prosa elevada o eclesiástica; por ejemplo: *Thou shalt not kill* («No matarás»). [Nota de los traductores].

la primera Biblia plenamente ecuménica en inglés. El estilo de la BJ-NBJ / NEB-REB ha suscitado muchas críticas hostiles de los familiarizados con la belleza de la AV, pero actualmente es cada vez más conocido en todas las Iglesias. De hecho, ahora hay cristianos que no están en modo alguno familiarizados con la AV excepto, quizás, con los fragmentos leídos en ocasiones muy tradicionales.

Junto a estas dos tradiciones principales, podemos observar también una tendencia, en los últimos tiempos y entre los estudiosos evangélicos, a editar versiones propias de la Biblia, expurgadas de lo que ellos consideran traducciones tendenciosas por parte de especialistas «críticos». El ejemplo principal es la New International Version (NIV), usada por millones de cristianos de todo el mundo. Su estilo está generalmente en consonancia con la RSV, pero tiende (visto desde mi perspectiva personal) a ocultar al lector los problemas escogiendo traducciones que zanján las dificultades (especialmente las incoherencias) que plantea el texto. En esto se asemeja bastante a algunas traducciones católicas tradicionales, que estaban provistas de abundantes notas a pie de página con el fin de advertir al lector contra interpretaciones incompatibles con el dogma católico. Por ejemplo, en las referencias a los hermanos y las hermanas de Jesús en los Evangelios se incluían tradicionalmente notas que explicaban que se trataba de sus «primos», a fin de salvaguardar la enseñanza de la Iglesia sobre la virginidad perpetua de la Virgen María. Esto se encuentra incluso en una edición de la RSV, la llamada Common Bible [«Biblia Común»], que estaba destinada a servir de uso para católicos y protestantes. Al unirse al equipo que editó la REB y promover su uso por los católicos, la jerarquía católica ha abandonado ahora efectivamente esta tradición, pues la REB no tiene notas excepto (como todas las demás Biblias modernas) donde el texto es oscuro o su sentido es incierto. La NIV, por otra

parte, incorpora sus glosas al texto como si fueran las únicas traducciones correctas posibles.

La BJ y la NBJ no fueron pioneras absolutas. Antes que ellas, a principios del siglo XX gozó de cierta popularidad *A New Translation of the Bible*. El Nuevo Testamento fue publicado en 1913, el Antiguo Testamento en 1924 y una edición completa (pero sin los apócrifos) en 1935. El traductor fue James Moffatt (1870-1944), un ministro de la Iglesia Libre de Escocia que también fue profesor en el Mansfield College de Oxford. Su estilo era un tanto florido y parafrástico, y algunas de sus decisiones sobre equivalentes apropiados hoy parecen anticuadas: por ejemplo, el nombre divino «Yahvé», traducido tradicionalmente por «el SEÑOR», aparece en todo el Antiguo Testamento como «el Eterno», y esto a menudo resulta pesado. Pero su efectividad práctica en algunos lugares se puede comprobar observando, por ejemplo, la traducción de 1 Corintios 13:

«El amor es muy paciente y muy amable. El amor no es envidioso; el amor no hace alarde, no presume; nunca es grosero; nunca es egoísta; nunca se irrita; no toma en cuenta el mal; el amor no se alegra cuando otros se equivocan; el amor se alegra con la bondad. Todo lo excusa. Siempre está dispuesto a creer lo mejor; siempre espera, siempre es paciente».

Cuando me confirmé, me entregaron un pequeño manual de oraciones en el que se sugería este pasaje de Moffatt como un medio útil para hacer el examen de conciencia antes de recibir la comunión. Todavía me parece mucho mejor que casi todas las tradicionales listas de pecados, pues proporciona, no una lista de prohibiciones, sino una descripción del carácter cristiano al que debemos aspirar. Hay que admitir, no obstante, que esta traducción no es siempre la más próxima a lo que san Pablo escribió.

J.B. Phillips hizo también traducciones memorables de todo el Nuevo Testamento, y hacia el final de su vida también de algunas partes del Antiguo. En su obra vemos igualmente un deseo de romper con la tradición de la AV, y de forjar un estilo distintivamente moderno para la Biblia en inglés. Un problema con el inglés deliberadamente «moderno» es que se vuelve obsoleto rápidamente, y algunas de las traducciones de Phillips hoy parecen irremediablemente ligadas a un tiempo (y a una clase) como, por ejemplo, cuando el tradicional «Amigo, sube más arriba» (Lucas 14,10) se transforma en «Querido compañero, para ti tenemos un puesto mucho mejor que ése». No obstante, especialmente en sus traducciones de las epístolas de san Pablo (llamadas de un modo esclarecedor *Letters to Young Churches*), Phillips captó algo de la frescura del movimiento cristiano primitivo de una manera que raramente se encuentra en otras traducciones.

La controversia sobre estas cuestiones continuará. El mejor consejo que puedo dar a alguien que empiece a leer la Biblia por primera vez es: usa la RSV o la NRSV si buscas el estilo tradicional; si no, usa la NBJ o la REB. En mi opinión, la REB sobresale por encima de todas las demás traducciones «en lenguaje moderno», pero la NBJ tiene la ventaja de sus útiles (y ahora no tendenciosas) notas a pie de página, las introducciones a los diferentes libros y los índices. Una vez que estés familiarizado a fondo con los contenidos de la Biblia, tal vez haya llegado el momento de que vuelvas a una versión más antigua, porque entonces podrás verificar dónde se equivoca totalmente (como le sucede a la AV con bastante frecuencia). Sería una lástima que toda una generación de personas desconociera por completo las maravillas del estilo de la AV, pero esto no se consigue con más seguridad negándoles la ayuda para la lectura de la Biblia que sólo pueden proporcionar versiones más modernas.

Estudio sistemático

¿Por qué debería alguien embarcarse en un curso sistemático de lectura de la Biblia? A lo largo de este libro hemos supuesto sencillamente que la Biblia es infinitamente fascinante y que la mera curiosidad sobre uno de los monumentos de la literatura universal será suficiente para suscitar en una persona el deseo de leerla. En este capítulo he venido admitiendo que para los no iniciados (y en algunos lugares incluso para los iniciados) tiene pasajes tediosos, de modo que quien no quiera dejar de leerla en seguida necesita un poco de ayuda. Pero, naturalmente, comprendo que muchas personas quieren leer la Biblia por razones religiosas, porque es el documento fundamental más importante de la fe cristiana. En ella esperan encontrar no sólo escritos interesantes, sino la palabra de vida. Dado que yo mismo soy cristiano, comparto esta expectativa, pero en este momento resultará evidente que no pienso que una persona tenga que aproximarse a la Escritura siempre con una actitud mental tan reverente que ignore o pase por alto sus muchas imperfecciones e incoherencias. La Biblia no es un libro escrito por la mano de Dios y caído del cielo. Es un compendio de respuestas humanas a la «entrada» de Dios en la situación humana.

Sin embargo, algunos lectores pueden pensar que no me he referido suficientemente al uso de la Biblia para lo que se podría llamar «lectura espiritual». Quienes quieran usar breves pasajes como base para la oración y la meditación, tienen a disposición muchos libros excelentes. La Bible Reading Fellowship ofrece notas que guían al interesado, a través de partes sustanciales de la Biblia, en la lectura diaria con comentarios breves y útiles. Estas notas hacen posible que el lector no se detenga excesivamente en una sección particular de la Biblia, sino que tenga una dieta variada de Antiguo y Nuevo Testamento, de relatos, poesía, Evangelios y epístolas. La Scripture

Union proporciona notas similares desde una perspectiva más claramente evangélica. Hay también muchos libros que guían al lector en un recorrido ordenado a través de pasajes de la Escritura. Entre ellos me gustan especialmente dos libros de Delia Smith: *A Feast for Lent* y *A Feast for Advent*, escritos desde la perspectiva de una autora católica de mentalidad muy ecuménica y publicados por la Bible Reading Fellowship.

Los lectores que han adquirido una familiaridad razonable con el contenido de la Biblia tal vez deseen empezar a estudiarla seriamente, y para ello necesitan una guía fiable. En mi opinión, la mejor ayuda para un estudio más avanzado la proporcionan dos libros publicados por Lion: *Introducing the Old Testament e Introducing the New Testament*, de John Drane (editados juntos en 1990 bajo el título *An Introduction to the Bible*). Cualquiera que lea estos libros y dedique tiempo a buscar y leer todos los pasajes que Drane comenta detalladamente, tendrá un profundo conocimiento tanto de la Biblia en su marco histórico y cultural como de las teorías modernas sobre ella. La aproximación de Drane es moderadamente «conservadora», pero en modo alguno acrítica; y, a mi juicio, una aproximación fundamentalmente bastante conservadora proporciona el mejor medio para empezar a estudiar la Biblia, si bien con el tiempo es necesario que el lector llegue a conclusiones de algún modo más «radicales» sobre cuestiones relativas a las fechas, los autores y la inspiración.

Otra posibilidad, por lo que se refiere al Antiguo Testamento, es usar tres de los volúmenes de la colección Clarendon Bible de la Oxford University Press: E.W. Heaton, *The Hebrew Kingdoms* (1968); P.R. Ackroyd, *Israel Under Babylon and Persia* (1970) y D.S. Russell, *The Jews from Alexander to Herod* (1967). El conjunto de estos libros cubre todo el periodo de la historia de Israel desde la división del reino con la muerte de Salomón (en el siglo X a.C.) hasta los tiem-

pos del Nuevo Testamento. También en este caso se analizan detalladamente pasajes específicos de cada periodo y, al estudiar cada uno de ellos, siguiendo los «breves» comentarios ofrecidos, los lectores pueden adquirir un buen conocimiento básico del Antiguo Testamento. Para el Nuevo Testamento no hay nada tan conveniente como el libro de Drane, pero a muchas personas les ayudará el breve libro de A.E. Harvey, *Something Overheard* (BRF 1977), que examina el medio y las cuestiones religiosas y sociales planteadas por los escritos del Nuevo Testamento. También es excelente su *Companion to the New English Bible New Testament* (Oxford-Cambridge 1970), mucho más extenso. Como trasfondo de todas estas obras a algunos lectores les resultará útil la *Illustrated Bible* (disponible en AV, RSV y NEB). Las ilustraciones, de Horace Knowles, no son meramente decorativas (a veces no son decorativas en absoluto), sino que incluyen pequeños mapas esbozados en el texto en los que se describe un viaje o una localidad, y también presentan algunos objetos pocos conocidos como los querubines, los rollos o el Templo.

Todo lo que he escrito hasta aquí en este capítulo supone que la norma debería ser el estudio histórico de la Biblia: situar los libros en su contexto histórico correcto, observar los cambios en el pensamiento bíblico con el paso del tiempo, tratar de descubrir lo que los autores bíblicos quisieron decir. Como son muchos los libros bíblicos que contienen materiales heterogéneos, tales tareas resultan difíciles. Pero yo he dado por supuesto que merecen la pena. Incluso al hablar sobre la lectura «espiritual», he dado por sentado (como sucede también, por ejemplo, en las notas de la Bible Reading Fellowship) que el lector querrá saber cuándo, cómo, por qué y para quién se escribieron originalmente determinados libros. Podemos obtener algo de ellos incluso si ignoramos todas esas cuestiones, pero lo que obtengamos podría ser vago y confuso. Ahora bien, en

los últimos años esas presuposiciones han sido cuestionadas por dos movimientos que, de muchos modos, son radicalmente opuestos, pero se han convertido en extraños aliados en la oposición a la tarea tradicional del estudio bíblico tal como he venido describiéndola.

Durante mucho tiempo los estudiosos más conservadores de la Biblia han solido hacer hincapié en las limitaciones de cualquier aproximación que trate los libros bíblicos como entidades heterogéneas, compuestas de muchas tradiciones que se desarrollaron durante un largo periodo de tiempo. Aun cuando esto sea cierto, se dice que las Escrituras *canónicas* para los cristianos son los productos acabados: 2 Samuel, no el «relato de la sucesión»; Isaías, no varios trozos fragmentarios de Isaías 1–39; Génesis, no sólo una tradición en Génesis; el Evangelio según Mateo, no alguna fuente hipotética subyacente en Mateo. Cuando Dios inspiró a la Iglesia para que reconociera los libros del Antiguo y el Nuevo Testamento como las únicas Escrituras para la comunidad cristiana, quería que leyéramos los libros en su forma final. Es cierto que algunos cristianos «fundamentalistas» han dedicado mucho tiempo a poner en tela de juicio (de un modo muy sofisticado) la idea de que los libros bíblicos son heterogéneos. Pero la mayoría de los cristianos más conservadores (protestantes o católicos) están dispuestos a considerar la idea de que detrás de los libros tal como han llegado hasta nosotros hay una larga historia de ediciones y revisiones: sencillamente piensan que esto no tiene importancia. Cualquiera que sea el proceso histórico subyacente en la Biblia, es el producto final lo que contiene la revelación divina. Y, por consiguiente, es el producto final lo que debe constituir la base para la interpretación. Las hipotéticas «fuentes» más antiguas tienen un interés muy secundario.

En los últimos años este modo de pensar ha recibido un enorme estímulo desde un ámbito muy inesperado: la crítica literaria secu-

lar. Tradicionalmente los críticos literarios no han estado muy interesados en la Biblia, excepto en el lenguaje de la Authorised Version. Basándose en un elemento tradicional presente dentro de la misma Iglesia, han considerado la Biblia como una obra importante desde el punto de vista religioso, pero no altamente meritoria desde la perspectiva puramente literaria, y la mayoría han estado de acuerdo con C.S. Lewis:

«Hay un cierto sentido en el que “la Biblia como literatura” no existe. Es una colección de libros tan ampliamente diferentes en lo relativo al periodo, el género, el lenguaje y el valor estético que no pueden ser objeto de ninguna crítica común. Al unir estos textos heterogéneos, la Iglesia no estuvo guiada por principios literarios, y el crítico literario podría considerar su inclusión como una casualidad teológica e histórica irrelevante para la crítica literaria»¹³.

«A no ser que se reconozcan de nuevo las pretensiones religiosas de la Biblia, a sus pretensiones literarias se les dará, pienso yo, sólo “honor de palabra” y esto en un grado cada vez menor... En la mayoría de las partes de la Biblia todo está introducido implícita o explícitamente con la expresión “Así dice el Señor”. No es... sólo un libro sagrado, sino un libro tan inexorable y continuamente sagrado que no invita a la aproximación meramente estética, sino que la excluye o la repele. Sólo se puede leer como literatura por medio de un *tour de force*, usando la herramienta de la crítica literaria para un fin para el que no estaba destinada»¹⁴.

13. C.S. LEWIS, «The Literary Impact of the Authorized Version», en *They Asked for a Paper* (London 1962), pp. 26-50. La cita es de la p. 27.

14. *Ibid.*, pp. 48-49.

Sin embargo, en los últimos veinte años, aproximadamente, los críticos literarios se han interesado cada vez más por la Biblia. He aquí algunos ejemplos sobresalientes: Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy* (Cambridge [Mass.] 1979), sobre el Evangelio según san Marcos; Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (London 1981) y *The Art of Biblical Poetry* (New York 1985); *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge [Mass.] 1987), editado conjuntamente por Kermode y Alter; Gabriel Josipovici, *The Book of God* (New Haven – London 1988); Harold Bloom, *The Book of J* (New York 1990), y C. Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (London – Melbourne – Henley 1981). La *Literary Guide* es obra de una considerable gama de críticos literarios seculares y estudiosos bíblicos receptivos a «la Biblia como literatura»*.

Sucede que este renovado interés por el valor literario de la Biblia ha llegado después de un tiempo en el que el mundo de la literatura había sido bastante hostil (por sus propias razones) a la fragmentación de las obras literarias. Su lema había sido «Lee lo que tienes delante». Se había tendido a desechar las especulaciones sobre la psicología del autor, el tiempo y lugar de composición, e incluso las intenciones del autor; y había triunfado una especie de formalismo en el que la obra en sí –y no algo que estuviera fuera de ella– era el objeto propio de interpretación. Así, cuando los críticos seculares abordan la Biblia, muchos de ellos lo hacen con un compromiso previo con la idea de que aquello que la crítica tiene que interpretar es el texto exactamente tal y como es. Northrop Frye, por ejemplo, trata en *El gran código* toda la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento) como si fuera una

* Entre las obras mencionadas, hay traducción castellana de las siguientes: Gabriel JOSIPOVICI, *El libro de Dios. Una respuesta a la Biblia* (Herder, Barcelona 1995); Harold BLOOM, *El libro de J* (Interzona, 1995), y C. Northrop FRYE, *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia* (Gedisa, Barcelona 1988). [Nota de los traductores].

sola obra literaria, en la que Génesis 1 y Apocalipsis 22 son el principio y el final naturales. Dentro de esta obra podemos detectar conexiones y patrones entre cada uno de los libros sin considerar ninguna de las cuestiones meramente «históricas» sobre las partes que la componen. La Biblia tal y como es (lo cual normalmente quiere decir: en la Authorised Version) es el documento literario central de la cultura occidental. No importa qué fragmentos de ella fueron obra de nómadas errantes o de jefes de la Iglesia primitiva. Del mismo modo, en la *Literary Guide* la mayoría de los colaboradores examinan el efecto literario de este o aquel libro sobre un lector moderno, en lugar de situarlo en un contexto histórico.

El resultado ha sido un estilo de crítica bíblica secular que lee los textos en gran medida como los cristianos ultra-conservadores o los estudiosos judíos. Los cristianos conservadores han percibido pronto las ventajas que puede traerles el hacer causa común con los críticos literarios seculares. A la queja tradicional de que los estudiosos «históricos» (a quienes hemos llamado «los críticos» en el capítulo 4) son irreverentes y escépticos, ahora pueden añadir que tales estudiosos están anticuados y han perdido el contacto con la crítica literaria «real». Así, resulta muy fácil presentar a los estudiosos «críticos» como un dinosaurio que lucha por sobrevivir después de que la crítica *real* ha pasado a dedicarse a temas mucho más interesantes e importantes. Actualmente son muchos los libros y artículos escritos por estudiosos bíblicos que se presentan como «críticos literarios», cuya verdadera motivación subyacente es el afán conservador de eludir cuestiones sobre fuentes, desarrollos e incoherencias dentro de la Biblia.

Con todo, resulta interesante el hecho de que haya algunos signos de que la crítica secular de la Biblia está llegando a la mayoría de edad y en este proceso está dispuesta a admitir en su campo de estudio las viejas cuestiones «críticas». *El libro de Dios*, de Gabriel Josipovici, aun

cuando aborda toda la Biblia, está muy lejos de la obra de Northrop Frye, *El gran código*, por el hecho de que se plantea cuestiones sobre fechas y autores. Resulta aún más sorprendente que en *El libro de J*, de Harold Bloom, sea crucial la posibilidad de identificar la tradición «J» del Pentateuco. J es la más antigua de las cuatro tradiciones que componen el Pentateuco. Bloom argumenta que los diferentes revisores de Génesis estuvieron movidos por un deseo «ortodoxo» de atenuar la presentación que hace J de Dios, religiosamente fría y hasta pícara, pero para nosotros es vital penetrar más allá de su obra y leer la tradición J «original» en sí misma. Esto es precisamente lo que los estudiosos bíblicos han creído durante cien años, aunque pocos lo han hecho con el extraño humor y el talento literario (¡y ocasionalmente con exactitudes!) de Bloom.

Pero sería tan necio decir: «Mira, los críticos seculares están ahora a favor de la crítica bíblica» como el hecho de que los conservadores la hayan reclamado como propia. Los lectores de la Biblia tienen que adaptar sus mentes a las cuestiones que la crítica bíblica puede plantear y ser suficientemente maduros para valorar los comentarios –ya sean de los «críticos bíblicos» o de los «críticos literarios»– por sí mismos. No tenemos que anhelar el prestigio de ser capaces de alinearlos con alguna persona influyente, sino que deberíamos leer el texto por nosotros mismos. Si este libro consigue persuadir a sus lectores para que examinen la Biblia por sí mismos, en lugar de esperar a que les digan lo que tienen que creer acerca de ella, habré alcanzado mi objetivo. Mi intención ha sido abrir el apetito por el texto, no legislar acerca de lo que está permitido encontrar en él.

APÉNDICE 1

LA BIBLIA HEBREA

La Ley

1. Génesis
2. Éxodo
3. Levítico
4. Números
5. Deuteronomio

Los Profetas

Los profetas anteriores

6. Josué
7. Jueces
8. Samuel
9. Reyes

Los profetas posteriores

10. Isaías
11. Jeremías
12. Ezequiel

13. Los Doce:

- Oseas
Joel
Amós
Abdías
Jonás
Miqueas
Nahúm
Habacuc
Sofonías
Ageo
Zacarías
Malaquías

Los escritos

14. Salmos
15. Job
16. Proverbios

Megillot (rollos)

17. Rut

18. Cantar de los cantares

19. Eclesiastés

20. Lamentaciones

21. Ester

22. Daniel

23. Esdras-Nehemías

24. Crónicas

APÉNDICE 2

LA BIBLIA CATÓLICA

(Los títulos de los libros escritos en cursiva son los que aparecen como apócrifos en las Biblias protestantes).

Los libros históricos

Génesis

Éxodo

Levítico

Números

Deuteronomio

Josué

Jueces

1 Samuel

2 Samuel

1 Reyes

2 Reyes

1 Crónicas

2 Crónicas

Esdras

Nehemías

Ester *con adiciones*

Judit

Tobías

1 Macabeos

2 Macabeos

Los libros poéticos

Salmos

Proverbios

Eclesiastés

Cantar de los cantares

Job

Sabiduría

Eclesiástico

Los libros proféticos

Oseas

Amós

Miqueas

Joel

Abdías

Jonás

Nahúm	<i>Baruc</i>
Habacuc	<i>La Carta de Jeremías (= Baruc 6)</i>
Sofonías	<i>Ezequiel</i>
Ageo	<i>La historia de Susana (= Daniel</i>
Zacarías	<i>13)</i>
Malaquías	<i>Daniel con adiciones: Oración de</i>
Isaías	<i>Azarías y Cántico de los tres</i>
Jeremías	<i>jóvenes</i>
Lamentaciones	<i>Bel y el Dragón (= Daniel 14)</i>

APÉNDICE 3

LECTURA DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTO EN ORDEN CRONOLÓGICO

Lectura del Antiguo Testamento en orden cronológico	<i>Siglo VIII</i>
<i>Antes del siglo X</i>	Amós
Jueces	Oseas
2 Samuel 1,17-27	Miqueas 1-3
2 Samuel 23,1-7	Isaías 1-10, 28-31
Deuteronomio 33	1 Reyes 17-22
Habacuc 3	2 Reyes 1-7
<i>Siglo X</i>	<i>Siglo VII</i>
Génesis 2-3, 12-50	Deuteronomio 12-26
Éxodo 1-24, 32-33	2 Reyes 22-23
Números 11-14, 21-24	Jeremías 1-23
<i>Siglo IX</i>	Habacuc 1-2
2 Samuel 5-20	<i>Siglo VI</i>
1 Reyes 1-2	2 Reyes 24-25
Salmos 8, 29, 46-48, 96-100, 104	Lamentaciones
Proverbios 22,17-24,22	Ezequiel 1-18
	Salmo 137
	Abdías
	Isaías 40-55

Deuteronomio 32

1 Reyes 8

Esdras 5-6

Isaías 56-66

Ezequiel 20, 36-37

Ageo

Zacarías 1-8

Deuteronomio 1-4, 28-30

Siglo V

Job

Génesis 1

Éxodo 31, 36-39

Levítico 18-23

Proverbios 1-9

Siglos IV-III

1 Crónicas 15-17, 22-23, 28-29

Eclesiastés

Nehemías

Malaquías

Jonás

Rut

Ester

Siglo II

Eclesiástico

Daniel

Tobías

Judit

Siglo I

Sabiduría

**Lectura del Nuevo Testamento
en orden cronológico**

1 y 2 Tesalonicenses

1 y 2 Corintios

Gálatas

Romanos

Filipenses

Colosenses

Filemón

Hebreos

Marcos

Mateo

Santiago

Apocalipsis

1 Pedro

Lucas y Hechos

Efesios

1 y 2 Timoteo

Tito

Juan

1, 2 y 3 Juan

2 Pedro

Judas

APÉNDICE 4
LECTURA DEL ANTIGUO TESTAMENTO
SEGÚN LOS GÉNEROS LITERARIOS

Relatos

Génesis

Éxodo 1-24

Números 21-24

Jueces 13-16

1 y 2 Samuel

1 Reyes 1-11, 17-22

2 Reyes 1-7

Jeremías 32-45

Daniel 1-6

Ester

Rut

Jonás

Tobías

Sabiduría

Salmos 1, 37, 49, 73

Proverbios 1-9, 14-17, 30

Eclesiastés

Eclesiástico

Himnos

Salmos 8, 18, 19, 22-25, 29-30,
33-34, 42-43, 45-48, 51, 62-63,

65-67, 84-86, 89, 91, 95-100,

103-104, 115, 121, 145-150

Jueces 5

Habacuc 3

Deuteronomio 32

1 Samuel 2,1-10

2 Samuel 1,17-27

Isaías 38,9-20

Profecía y apocalíptica

Isaías

Amós

Miqueas

Jeremías 1-31

Zacarías 1-8

Daniel 7-12

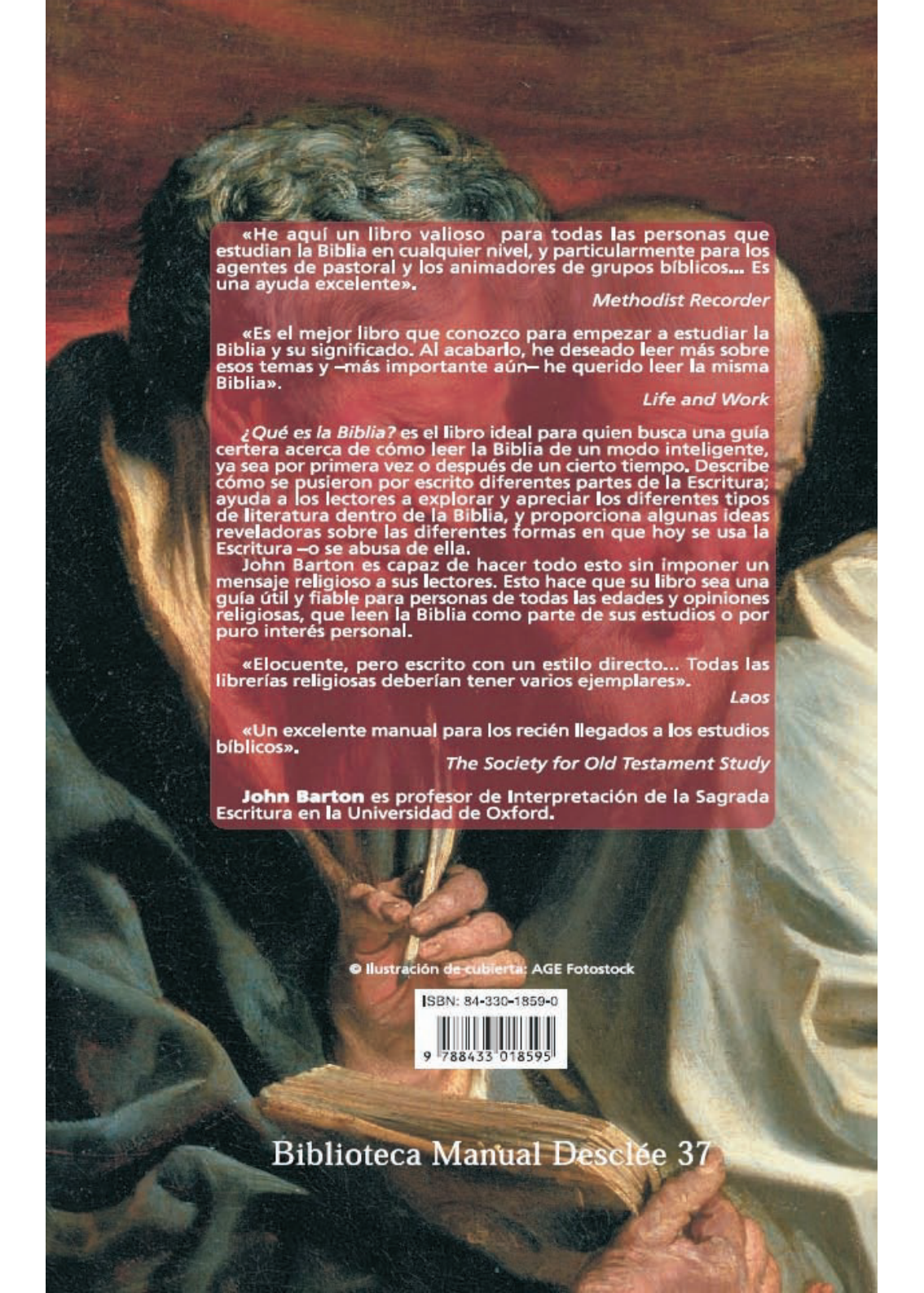
Joel

Biblioteca Manual Desclée

1. LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS. Introducción general a la Sagrada Escritura, por Valerio Mannucci (6ª edición)
2. SENTIDO CRISTIANO DEL ANTIGUO TESTAMENTO, por Pierre Grelot (2ª edición)
3. BREVE DICCIONARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, por Paul Christophe
4. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN I, por Joseph Moingt
5. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN II, por Joseph Moingt
6. EL DESEO Y LA TERNURA, por Erich Fuchs
7. EL PENTATEUCO. Estudio metodológico, por R. N. Whybray
8. EL PROCESO DE JESÚS. La Historia, por Simón Légasse
9. DIOS EN LA ESCRITURA, por Jacques Briand
10. EL PROCESO DE JESÚS (II). La Pasión en los Cuatro Evangelios, por Simón Légasse
11. ¿ES NECESARIO AÚN HABLAR DE «RESURRECCIÓN»? Los datos bíblicos, por Marie-Émile Boismard
12. TEOLOGÍA FEMINISTA, por Ann Loades (Ed.)
13. PSICOLOGÍA PASTORAL. Introducción a la praxis de la pastoral curativa, por Isidor Baumgartner
14. NUEVA HISTORIA DE ISRAEL, por J. Alberto Soggin (2ª edición)
15. MANUAL DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES, por Carlos Díaz (4ª edición)
16. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN I, por René Laurentin
17. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN II, por René Laurentin
18. EL DEMONIO ¿SÍMBOLO O REALIDAD?, por René Laurentin
19. ¿QUÉ ES TEOLOGÍA? Una aproximación a su identidad y a su método, por Raúl Berzosa (2ª edición)
20. CONSIDERACIONES MONÁSTICAS SOBRE CRISTO EN LA EDAD MEDIA, por Jean Leclercq, o.s.b.
21. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN I, por Horst Dietrich Preuss
22. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN II, por Horst Dietrich Preuss
23. EL REINO DE DIOS. Por la vida y la dignidad de los seres humanos, por José María Castillo (4ª edición)
24. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL. Temas y propuestas para el nuevo milenio, por César Izquierdo (Ed.)
25. SER LAICO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO. Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles Laici, por Raúl Berzosa
26. NUEVA MORAL FUNDAMENTAL. El hogar teológico de la Ética, por Marciano Vidal (2ª edición)
27. EL MODERNISMO. Los hechos, las ideas, los personajes, por Maurilio Guasco
28. LA SAGRADA FAMILIA EN LA BIBLIA, por Nuria Calduch-Benages
29. DIOS Y NUESTRA FELICIDAD, por José Mª Castillo
30. A LA SOMBRA DE TUS ALAS. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos, por Norbert Lohfink
31. DICCIONARIO DEL NUEVO TESTAMENTO, por Xavier Léon-Dufour
32. Y DESPUÉS DEL FIN, ¿QUÉ? Del fin del mundo, la consumación, la reencarnación y la resurrección, por Medard Kehl

33. EL MATRIMONIO. ENTRE EL IDEAL CRISTIANO Y LA FRAGILIDAD HUMANA.
Teología, moral y pastoral, por Marciano Vidal
34. RELIGIONES PERSONALISTAS Y RELIGIONES TRANSPERSONALISTAS, por Carlos Díaz
35. LA HISTORIA DE ISRAEL, por John Bright
36. FRAGILIDAD EN ESPERANZA. Enfoques de antropología, por Juan Masía Clavel. S.J.
37. ¿QUÉ ES LA BIBLIA?, por John Barton

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 25 de marzo de 2004.



«He aquí un libro valioso para todas las personas que estudian la Biblia en cualquier nivel, y particularmente para los agentes de pastoral y los animadores de grupos bíblicos... Es una ayuda excelente».

Methodist Recorder

«Es el mejor libro que conozco para empezar a estudiar la Biblia y su significado. Al acabarlo, he deseado leer más sobre esos temas y —más importante aún— he querido leer la misma Biblia».

Life and Work

¿*Qué es la Biblia?* es el libro ideal para quien busca una guía certera acerca de cómo leer la Biblia de un modo inteligente, ya sea por primera vez o después de un cierto tiempo. Describe cómo se pusieron por escrito diferentes partes de la Escritura; ayuda a los lectores a explorar y apreciar los diferentes tipos de literatura dentro de la Biblia, y proporciona algunas ideas reveladoras sobre las diferentes formas en que hoy se usa la Escritura —o se abusa de ella.

John Barton es capaz de hacer todo esto sin imponer un mensaje religioso a sus lectores. Esto hace que su libro sea una guía útil y fiable para personas de todas las edades y opiniones religiosas, que leen la Biblia como parte de sus estudios o por puro interés personal.

«Elocuente, pero escrito con un estilo directo... Todas las librerías religiosas deberían tener varios ejemplares».

Laos

«Un excelente manual para los recién llegados a los estudios bíblicos».

The Society for Old Testament Study

John Barton es profesor de Interpretación de la Sagrada Escritura en la Universidad de Oxford.

© Ilustración de cubierta: AGE Fotostock

ISBN: 84-330-1859-0



9 788433 018595

Biblioteca Manual Desclée 37