

Johan Konings

La Biblia,  
su historia  
y su lectura  
Una introducción

*evd*

Editorial Verbo Divino  
C/ Lepoeder, 41  
48940 Leizor (Navarra), España  
Tel: +34 941 55 05 11  
Fax: +34 941 55 05 12  
E-mail: [verbo@verbo.com](mailto:verbo@verbo.com)  
www.verbo.com

© Editorial Verbo (1992-2008)

Tradução para a Bíblia, sua história e leitura: uma introdução  
Tradutor: António Ortiz García

© Editorial Verbo Ltda., 1992. © Editorial Verbo Divino, 1995. Printed in Spain.  
Fotocomposição: Fonasa, Pamplona. Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerra  
(Navarra)

Depósito legal: N.A. 1.202-2008

ISBN: 978-84-8169-976-4

# Contenido

Índice de cuadros y mapas .....	9
Siglas y abreviaturas .....	11
Introducción .....	13
1. Ante la Biblia .....	15
1.1. La Biblia por fuera .....	16
Biblia-biblioteca .....	16
Antiguo y Nuevo Testamento .....	16
Biblias judía, católica y protestante .....	16
División y orden de los libros bíblicos .....	18
Capítulos y versículos .....	19
1.2. Texto original y versiones o traducciones .....	20
Los textos originales y las versiones antiguas .....	20
Las primeras traducciones a las lenguas modernas .....	22
Las grandes traducciones actuales .....	23
Introducciones, notas y comentarios a la Biblia .....	24
1.3. ¿Cómo leer la Biblia? .....	25
Lectura relevante .....	25
Aproximar dos mundos .....	26
Movimiento en dos sentidos .....	27
El acontecer de la Biblia .....	27
2. El mundo de la Biblia .....	29
2.1. La tierra .....	29
2.2. El «pueblo» y las «naciones» .....	32
Los imperios del mundo bíblico .....	32
Los otros pueblos .....	36
2.3. La vida del pueblo de Israel .....	39
Algo sobre la vida del pueblo .....	39
El <i>ethos</i> de Israel .....	41
3. Historia y literatura de Israel antes del destierro .....	45
3.1. Las fuentes. La historiografía profética .....	45
3.2. El pueblo que viene del desierto .....	49

3.6. El reino del Norte	50
3.7. El reino del Sur	52
3.8. El reino del Sur	55
3.9. El reino del Sur	57
3.7. El destierro	61
3.8. El espíritu de la historiografía deuteronomista	63
4. Israel medita sobre sus orígenes	69
4.1. El final del destierro	69
4.2. La «obra sacerdotal»	70
4.3. Composición del Pentateuco y de los Profetas anteriores	73
La cuestión de los «libros de Moisés»	73
La «Biblia antes de la Biblia»	75
Visión de conjunto	77
4.4. Los grandes referentes de la autocomprensión de Israel	80
Los patriarcas y la promesa	80
Éxodo-Alianza-Ley	82
5. El Pentateuco	89
5.1. El universo y la humanidad (Gn 1-11)	90
5.2. Los patriarcas de Israel (Gn 12-50)	94
El ciclo de Abraham (Gn 12-25)	95
El ciclo de Jacob (Gn 26-36)	96
El ciclo de José (Gn 37-50)	98
5.3. El éxodo (Éx-Lv-Nm)	100
La liberación de la esclavitud (Éx 1,1-15,21)	100
Organización de Israel en el desierto (Éx 15,22-18,27)	102
La alianza y la ley (Éx 19-31)	103
Ruptura y renovación de la alianza (Éx 32-34)	103
Las (otras) leyes de Moisés (Éx 35-Lv 27)	104
Del Sinaí a Cades (Nm 1-19)	104
De Cades a Moab. La conquista de la Transjordania (Nm 20-36)	105
5.4. El testamento de Moisés (Dt)	106
Discursos introductorios (Dt 1-11)	107
El «Código deuteronomico» (Dt 12-26)	107
La celebración de la alianza (Dt 27-28)	108
Discurso final, últimos actos y muerte de Moisés (Dt 29-34)	108
6. El judaísmo	111
6.1. Las fuentes. La historiografía cronista	112
6.2. El retorno de los desterrados (Esd 1-6)	116

6.3. Judá en el siglo v a.C. (Esd 7-Neh 13)	118
6.4. Literatura para el culto	120
6.5. La Sabiduría de Israel	122
7. El judaísmo en la época helenista	125
7.1. Concepto y fuentes	125
7.2. La época de los Tolomeos o Láguidas	126
7.3. La época de los Seléucidas y la lucha de los Macabeos	128
7.4. La dinastía de los Asmoneos	130
7.5. Época romana	133
7.6. Intertestamento	135
8. Las Escrituras cristianas	139
8.1. El acontecimiento referencial, Jesús de Nazaret	139
8.2. El evangelio antes de los evangelios	140
8.3. Los evangelios	143
8.4. La praxis de Jesús	149
9. Las comunidades cristianas. Su historia y sus Escrituras	155
9.1. Las primeras comunidades cristianas en el seno del judaísmo.	155
9.2. La misión entre los paganos. Pablo	157
9.3. Las otras Iglesias, antes del 70 d.C.	163
9.4. El cristianismo a finales del siglo I	166
La «guerra judía»	166
El final del siglo I	167
10. La Biblia viene hasta nosotros	179
10.1. El canon de las Sagradas Escrituras	179
10.2. Recepción progresiva, en relación con la fe de la comunidad	181
Recepción diferenciada	182
La recepción de la Biblia en Israel y en el judaísmo	184
La recepción de las Sagradas Escrituras de Israel en el cristianismo	185
La recepción del Nuevo Testamento	187
El canon de la Biblia cristiana hoy	188
10.3. La transmisión material del texto de la Biblia	189
Grafía y alfabeto de los textos bíblicos	189
Materiales	191
Forma	192
La conservación del texto del Antiguo Testamento	192
El Nuevo Testamento	194
La conservación del texto y las traducciones antiguas	196

11. La lectura de la Biblia .....	199
11.1. La conversación con la Biblia .....	199
11.2. Lectura y relectura de la Biblia en las comunidades .....	201
11.3. Los métodos de la crítica literaria e histórica .....	203
Crítica textual .....	204
Crítica histórica .....	205
Crítica literaria .....	205
Las «ciencias auxiliares» .....	206
11.4. El estudio histórico-interpretativo .....	207
Superando el historicismo .....	207
Estudio de la tradición .....	207
Estudio de los géneros y formas literarias originales .....	208
El estudio de la redacción .....	210
11.5. Los métodos semántico-estructurales .....	210
11.6. La lectura sociológica .....	212
11.7. Exégesis y hermenéutica .....	213
11.8. El pueblo como sujeto de la lectura bíblica .....	215
12. El libro de Dios y de los hombres .....	219
12.1. Libro inspirado por Dios .....	219
12.2. La verdad de la Biblia .....	221
12.3. ¿Para qué sirve la Biblia? .....	226
12.4. Conclusión .....	228
«Cómo se habla a un amigo» .....	228
Glosario .....	231
Índice temático .....	245
Bibliografía .....	251

# Índice de cuadros y mapas

## *Cuadros:*

1. Lista comparativa de las biblias hebrea, griega, católica y protestante .....	17
2. Las relecturas deuteronomista y sacerdotal del pasado del pueblo .....	72
3. Origen del Pentateuco y de los Profetas anteriores .....	79
4. Esquema de las fuentes de los evangelios sinópticos .....	146
5. Esquema comparativo de los contenidos y orden de los evangelios .....	148
6. Mirada retrospectiva. El nacimiento de la Biblia .....	176
7. Ideogramas y letras alfabéticas .....	190
8. La grafía de la Biblia hebrea .....	191
9. Transmisión del texto del Antiguo Testamento .....	193

## *Mapas:*

1. Palestina en el Antiguo Testamento .....	30
2. El Creciente fértil .....	32
3. Pueblos del Antiguo Testamento .....	35
4. Israel y Judá .....	54
5. El éxodo .....	101
6. El imperio persa .....	112
7. El mundo helenista .....	126
8. Palestina en tiempos de Jesús .....	151
9. Los viajes de Pablo .....	158





# Siglas y abreviaturas

*Siglas de los libros bíblicos, por orden alfabético:*

Abdías	Abd	Jonás	Jon
Ageo	Ag	Josué	Jos
Amós	Am	Juan	Jn
Apocalipsis	Ap	1 Juan	1 Jn
Baruc	Bar	2 Juan	2 Jn
Cantar de los Cantares	Cant	3 Juan	3 Jn
Carta de Jeremías	CJr	Judas	Jds
Colosenses	Col	Judit	Jdt
1 Corintios	1 Cor	Jueces	Jue
2 Corintios	2 Cor	Lamentaciones	Lam
1 Crónicas	1 Cr	Levítico	Lv
2 Crónicas	2 Cr	Lucas	Lc
Daniel	Dn	1 Macabeos	1 Mac
Deuteronomio	Dt	2 Macabeos	2 Mac
Eclesiastés	Ecl	Malaquías	Mal
Eclesiástico	Eclo	Marcos	Mc
Efesios	Ef	Mateo	Mt
Esdras	Esd	Miqueas	Miq
Ester	Est	Nahum	Nah
Éxodo	Éx	Nehemías	Neh
Ezequiel	Ez	Números	Nm
Filemón	Flm	Oseas	Os
Filipenses	Flp	1 Pedro	1 Pe
Gálatas	Gál	2 Pedro	2 Pe
Génesis	Gn	Proverbios	Prov
Habacuc	Hab	1 Reyes	1 Re
Hebreos	Heb	2 Reyes	2 Re
Hechos de los Apóstoles	Hch	Romanos	Rom
Isaías	Is	Rut	Rut
Jeremías	Jr	Sabiduría	Sab
Job	Job	Salmos	Sal
Joel	Jl	1 Samuel	1 Sm

1 Tim	1 Timoteo	1 Tim
2 Tim	2 Timoteo	2 Tim
Tito	Tito	Tit
1 Tes	Tobías	Tob
2 Tes	Zacarías	Zac

antes de Cristo

después de Cristo

capítulo(s)

siguiente

versículo

Setenta (Biblia griega)

término explicado en el *Glosario*, pág. 229.

Entre corchetes remitimos a la sección del presente libro donde se trata el asunto.

## Introducción

«El Señor hablaba con Moisés cara a cara,  
como un hombre habla con su amigo»  
(Éx 33,11)

Los fieles llaman a la Biblia «Palabra de Dios». Pero la Biblia dice que Dios habló con Moisés como con un amigo... Si la Biblia es Palabra de Dios, ¿no participará de esa simplicidad que Dios usó con Moisés? ¿No se puso al mismo nivel? Por eso, para entender bien la Biblia como expresión de una experiencia de Dios, es preciso conocer su hechura humana. Estudiar la *historia* de la Biblia para facilitar su *lectura*: eso es lo que nos proponemos en estas páginas.

La Biblia es expresión de una experiencia religiosa bien determinada en el tiempo y en el espacio: la experiencia del antiguo pueblo de Israel y de las primitivas comunidades cristianas. Pretendemos hablar de esta peculiar experiencia religiosa y de la literatura a la que dio origen.

En principio, nuestro libro no supone que el lector comparta nuestro credo religioso. La Biblia no es solamente el libro sagrado de las diversas Iglesias cristianas y del judaísmo. También otras religiones, como el islam, recibieron su influencia. La Biblia formó decisivamente el lenguaje y los conceptos religiosos y culturales de gran parte de la humanidad. Más todavía. La experiencia religiosa de Israel y del cristianismo, como experiencia humana, entra en el diálogo que une a *todas* las personas que buscan el sentido de la vida y de la historia. *La Biblia es patrimonio de la humanidad.*

Aunque el creyente se acerque a la Biblia bajo el enfoque de un saber revelado, no consideramos fuera de propósito nuestra intención de abordar la Biblia *científicamente*, buscando un saber objetivo, que pueda ser verificado por todos. Esto no excluye que, simultáneamente, el libro alimente la opción religiosa personal del lector. Esperamos, sin embargo, que nuestra exposición pueda aprovechar también a las personas que no pertenecen a la confesión cristiana o judía o, quizás, a ninguna confesión.

Claro está que nos hemos servido de los avances y descubrimientos alcanzados en el campo bíblico. Pero la novedad está en el *modo de presentar* las informaciones, que son patrimonio común de los estudiosos de la Biblia hoy. Por esta razón no hemos querido sobrecargar la publicación con la cita minuciosa de nuestras fuentes de información, limitándonos a indicar algunas obras de fácil acceso para las personas que quieren profundizar en el conocimiento de la Biblia.

*El estudio del presente libro supone el uso concomitante del propio texto de la Biblia*, al que nos referimos constantemente por el sistema de abreviaturas señalado en las *Siglas y abreviaturas*. En el primer capítulo el lector encontrará indicaciones respecto a las *ediciones actuales de la Biblia*.

Llamamos la atención sobre el *Glosario* y el *Índice temático* que se encuentran al final de la obra. Su uso facilitará la consulta y ayudará al lector a familiarizarse con el lenguaje técnico de la ciencia bíblica.



Deseo expresar mi agradecimiento a las personas que me han animado y ayudado en la redacción de este libro, que abarca un campo mucho más amplio de lo que mi especialización me permitiría abordar. Agradezco a los colegas que han colaborado con su lectura y sus sugerencias en el mejoramiento de esta obra, especialmente al profesor Luis Stadelmann, por sus prudentes observaciones en lo que atañe al Antiguo Testamento. A Don Serafín Fernandes de Araújo, arzobispo de Belo Horizonte, y al Padre Francisco R. Romanelli, provincial de la Compañía de Jesús, que concedieron su aprobación para la publicación de este libro, demostrando que el presente intento de acercamiento a la Biblia tiene derecho de ciudadanía en la Iglesia católica.

*El autor*

# 1

## Ante la Biblia

Desde que una persona se interesa por la Biblia –poco importa si con adhesión de fe o con espíritu crítico–, el estudio científico exige siempre algún conocimiento de tipo informativo que acompañe al estudioso en su tarea. Se trata de cosas que es preciso saber para no pensar ni hablar sin conocimiento de causa, como a veces sucede. Hace poco tiempo, un conocido periodista tuvo la ocurrencia de airear una opinión del siglo pasado, diciendo que Jesucristo tal vez ni siquiera existió. Quien tenga un mínimo de conocimiento erudito y actualizado sobre la Biblia sabe que hoy esta opinión está ampliamente superada por el estudio metódico de la Biblia y de otros textos de la historia antigua.

Sin embargo, el conocimiento informativo de la Biblia afecta sólo a su lado externo. No es suficiente para una verdadera comprensión. Sería como querer comprender a una persona psicológicamente mirando tan sólo su aspecto físico. No cabe duda de que el aspecto físico es muy revelador. Pero para comprender la psicología de una persona es preciso penetrar en su vivencia. Un buen psicólogo comprende las vivencias de una persona sin comprometerse con ellas. Algo parecido es lo que haremos para comprender la experiencia religiosa expresada en la Biblia, prescindiendo de la adhesión formal de cada uno a la Iglesia o a la organización religiosa. Pues bien, la manera como el psicólogo comprende al que le consulta es dejándole contar su historia. Lo mismo haremos con la Biblia.

Por ahora intentemos adoptar esta perspectiva informativa y comprensiva ante la Biblia. En estos niveles el estudio bíblico es un terreno en el que pueden dialogar creyentes y no creyentes; es un espacio de diálogo independiente del credo religioso de cada uno. Evidentemente, el que opta por una confesión religiosa y una lectura de fe respecto a la Biblia llegará además a otro nivel de comprensión, que deberá ser iluminado en otro contexto.

### 1.1. La Biblia por fuera **Biblia-biblioteca**

En realidad, la Biblia no está constituida por un solo libro. Siendo un solo libro –y esto tiene su importancia–, es también una biblioteca. Por otra parte, el mismo término *biblia* etimológicamente es el plural de la palabra griega *biblion* (= libro); originalmente significaba, por tanto, «los libros».

Así pues, es preciso estar atento al doble aspecto de la Biblia: su unidad y su diversidad. La Biblia constituye una unidad en la diversidad de escritos autónomos. Cada libro bíblico tiene su propia historia y tiene que ser leído sobre el fondo de su propio contexto histórico, género literario, intención del autor, etc. Pero además la Biblia puede ser considerada en su unidad, para comprender por ejemplo por qué y en qué sentido fue asumida por una determinada comunidad religiosa. En el presente estudio, después de los conocimientos enciclopédicos que proporcionarán los primeros capítulos, trataremos de los diversos libros bíblicos considerados individualmente, para dedicar finalmente una mirada más atenta a la Biblia como unidad.

#### **Antiguo y Nuevo Testamento**

La Biblia está dividida en dos grandes bloques. El primero, más o menos las 4/5 partes del libro, se llama Antiguo (o Viejo) Testamento<sup>1</sup>, mientras que el resto lleva el título de Nuevo Testamento. Esto, en las biblias de edición católica o protestante. En las biblias de edición judía no se encuentra esta división, ya que falta por completo la parte correspondiente al Nuevo Testamento.

La palabra «testamento»\* no significa aquí, como podría pensarse, el legado dejado respectivamente por Moisés o el pueblo de Israel, en los tiempos antiguos, y por Jesús de Nazaret en un momento posterior. Este término se refiere, en realidad, a un concepto central del lenguaje religioso bíblico: la «alianza», firmada con *testigos* –de ahí «testamento»–, entre Dios y el pueblo.

Las dos partes de la Biblia se refieren a la alianza sellada entre Dios y el pueblo, antiguamente por medio de Moisés y, según la comprensión cristiana, renovada o restablecida por Jesucristo. Como el judaísmo no reconoce este papel de Jesucristo, tampoco acoge los escritos sobre él como «Sagrada Escritura de la nueva alianza». Para el judaísmo la alianza es sólo una, la que fue sellada entre Dios y el pueblo de Israel por medio de Moisés.

#### **Biblias judía, católica y protestante**

De lo dicho se desprende que la Biblia judía es menor que la Biblia cristiana: no contiene los escritos cristianos, añadidos des-

<sup>1</sup> Es preferible decir Antiguo Testamento y no Viejo, ya que este término tiene el sentido de «desgastado» respecto a lo «nuevo».

pués de Jesucristo. Pero ¿cómo se explica que, en el Antiguo Testamento, la Biblia católica contenga siete libros más que la protestante y la judía?

La diferencia puede constatarse mirando el siguiente cuadro:

Cuadro 1: Lista comparativa de las biblias hebrea, griega, católica y protestante

**ANTIGUO TESTAMENTO. Biblia hebrea**

Ley (Torah)	Nebíim (Profetas)		Ketubím (Escritos)
	Anteriores	Posteriores	
Gn	Jos	Is	Sal
Éx	Jue	Jr	Job
Lv	(1 + 2) Sm	Ez	Prov
Nm	(1 + 2) Re	doce «profetas menores»	Rut
Dt		Os Jl Am Abd Jon	Cant
		Miq Nah Hab Sof	Ecl
		Ag Zac Mal	Lam
			Est
			Dn
			Esd-Neh
			(1 + 2) Cr

**ANTIGUO TESTAMENTO. Biblias griega, católica y protestante**

Libros históricos	Libros sapienciales	Libros proféticos
Gn	Sal	Is
Éx	[Odas]	Jr
Lv	Prov	Lam
Nm	Ecl	Bar/Carta de Jeremías
Dt	Cant	Ez
Jos	Job	Dn (+ fragmentos deuterocanónicos)
Jue	Sab	Doce profetas «menores»
Rut	Eclo	Os Jl Am Abd Jon Miq
1/2 Sm (gr. 1/2 Re)	[Salmos de Salomón]	Nah Hab Sof Ag Zac Mal
1/2 Re (gr. 3/4 Re)		
2 Cr (gr. 1/2 Paralipómenos)		
[1 (ó 3) Esd]		
Esd/Neh (gr. 2 Esd)		
Est (+ fragmentos deuterocan.)	<i>cursiva</i> : se encuentran en las biblias griega y católica (libros deuterocanónicos)	
Jdt	[ <i>cursiva</i> ]: solamente en la griega (apócrifos o pseudoepigráficos)	
Tob		
1/2 Mac		
[3/4 Mac]		

**NUEVO TESTAMENTO**

*Evangelios*: Mt Mc Lc Jn  
*Hechos de los apóstoles*: Hch  
*Cartas de Pablo*: Rom 1/2 Cor Ef Gál Flp Col 1/2 Tes 1/2 Tim Tit Flm Heb  
*Cartas católicas o universales*: Sant 1/2 Pe 1/2/3 Jn Jds  
*Apocalipsis*: Ap

Ya antes de Cristo había dos versiones de la Biblia: la original, en lengua hebrea, y la traducción griega, para los judíos de lengua griega. La Biblia griega incluía algunos libros y capítulos de libros que no figuraban en el original hebreo. Los primeros cristianos eran en su mayor parte judíos de lengua griega; seguían, por tanto, la lectura de la Biblia griega. Pero cuando, a finales del siglo I d.C., los judíos excluyeron definitivamente a los cristianos de sus sinagogas, decidieron aceptar solamente los libros del original hebreo; de esta manera, se quedaron con el llamado «canon (= lista) restringido», mientras que los cristianos siguieron usando el «canon amplio», en lo que se refiere al Antiguo Testamento.

El protestantismo, en el siglo XVI, pretendió «volver a los orígenes» y adoptó la norma judía en cuanto al *contenido* del Antiguo Testamento, aunque conservando el *orden* de la Biblia griega y de la Vulgata (véase *cuadro 1*). Por eso los judíos y los protestantes tienen menos libros en el Antiguo Testamento que los católicos. En cuanto al Nuevo Testamento, no hay ninguna diferencia entre los católicos y los protestantes, aunque –como es lógico– el Nuevo Testamento no figura en las biblias judías.

Así pues, existe una diferencia en cuanto al contenido entre la Biblia católica, por un lado, y la protestante y judía, por otro: la católica contiene siete libros (y algunas partes de libros) más que los otros. La opción católica se justifica porque estos textos de más formaban parte de la Biblia de los primeros cristianos; son, por tanto, legítimos. Debido a la discusión sobre su aceptación en el canon\*, o «canonicidad», estos textos reciben el nombre de «deuterocanónicos» (= canonizados en un segundo momento). Los protestantes los llaman apócrifos\*, pero esta terminología no es adecuada, ya que indica también otros libros, como veremos más adelante [10.1].

Sobre las otras diferencias entre las biblias católicas y las protestantes volveremos a hablar más adelante.

### División y orden de los libros bíblicos

Al examinar el *cuadro 1*, constatamos que el orden de los libros bíblicos es diferente en las biblias católica, protestante y judía. Esto se explica históricamente.

#### *Biblia hebrea*

Los escritos de la Biblia judía, que constan de tres categorías, fueron coleccionados en *cuatro* momentos:

T – Torah, la Ley (de Moisés)	(I)
N – Nebiîm, los Profetas	
• anteriores, o sea, primera colección	(II)
• posteriores, o sea, segunda colección	(III)
K – Ketubîm, los Escritos:	(IV)
= TENAK	



Uniendo las letras iniciales de las tres categorías resulta la palabra *Tenak*, con la que los estudiosos suelen denominar el canon\* o lista de los libros de la Biblia judía, que consta de 24 libros (según el modo judío de enumerarlos); véase *cuadro 1*.

### *Biblias griega y cristiana*

Cuando se tradujo la Biblia al griego, se modificó el orden de los libros:

- en la primera categoría se colocaron los *libros históricos*, o sea, los que narran la historia del pueblo, y esto en el orden cronológico de los episodios narrados (que no es necesariamente el orden de su composición);

- en la segunda categoría aparecen los *libros sapienciales*, que contienen sabiduría y poesía;

- en la tercera categoría están los *libros proféticos*: primero, los cuatro profetas mayores (según la Biblia griega, que presenta un Deuteronomio más extenso); luego, los doce menores (con una leve diferencia de orden entre la Biblia griega y la cristiana).

En todas las categorías los editores de la Biblia griega insertaron algunos libros nuevos, que surgieron o se conservaron en el ambiente de los judíos de lengua griega (judeo-helenistas). Algunos libros recibieron otra denominación: 1/2 Sm + 1/2 Re, por ejemplo, pasaron a llamarse 1/2/3/4 Re, de manera que 1 Re del hebreo es el mismo libro 3 Re del griego. En el *cuadro 1*, los libros de la traducción griega que exceden el texto hebreo, pero fueron aceptados por los cristianos, son señalados como deuterocanónicos; los que no entraron en el canon cristiano están señalados como apócrifos.

La Biblia cristiana siguió la organización de la Biblia griega, pero excluyendo a los apócrifos. Más tarde, los protestantes excluyeron también a los deuterocanónicos. Teniendo en cuenta que muchos libros que constituyen una unidad en la Biblia hebrea fueron divididos, mientras que otros aumentaron, podemos contar actualmente en el Antiguo Testamento 46 libros en la Biblia católica o 39 en la Biblia protestante. El Nuevo Testamento es idéntico para católicos y protestantes, y contiene 27 libros.

### Capítulos y versículos

Los libros bíblicos se subdividen en capítulos y versículos. Esta división no existía inicialmente. La división en capítulos data de la Edad Media, y la división en versículos, del comienzo de la modernidad. Esta división no siempre corresponde al sentido del texto; a veces separa indebidamente un pensamiento de su continuación y a veces une pensamientos entre los cuales existe un hiato. Cuando hay argumentos válidos, el estudioso deberá prescindir a veces de la división que encontramos actualmente.

En algunos libros existen incluso divisiones diferentes. Es frecuente constatar, en un encuentro bíblico, que la Biblia del vecino tiene numerado muchas veces un versículo con un número distinto de la nuestra... En el libro de los Salmos existe un desfase entre la numeración de la Biblia hebrea y de las biblias modernas, por un lado, y la Biblia griega y latina, por otro. Y en el libro de Jeremías, hasta el orden del contenido es diferente en la Biblia griega y, por consiguiente, también la numeración de los respectivos capítulos.

## 1.2. Texto original y versiones o traducciones

En la práctica, la mayor parte de las personas no conoce la Biblia en su texto original, sino a través de traducciones. Esto es perfectamente normal, ya que los idiomas originales en que se escribió la Biblia ya no se hablan en nuestros días, al menos en la forma de entonces. Para un estudio más científico, conviene saber algo sobre el texto original y su relación con las traducciones usadas entre nosotros.

### Los textos originales y las versiones antiguas

#### *El texto hebreo del Antiguo Testamento*

Los libros del Antiguo Testamento (la Tenak\*, en la nomenclatura judía) fueron escritos originalmente en la lengua del antiguo pueblo de Israel, el hebreo; algunos capítulos de Daniel (Dn 2,4b-7,28) y algunos documentos citados en Esdras (Esd 4,8-6,18; 7,12-26) están en lengua aramea. Este idioma es una lengua hermana del hebreo y era hablado por los neobabilonios\*, que dominaron en el Oriente Medio a comienzos del siglo VI a.C. [2.2]. El arameo era la lengua administrativa durante el imperio persa (siglos VI-IV) y siguió siendo utilizada como lengua comercial y coloquial en Palestina hasta después de Cristo.

A comienzos de la Edad Media, el texto hebreo-aramaeo fue cuidadosamente copiado y revisado por especialistas, llamados «masoretas» (de *massorah*\*, tradición). Originalmente, la lengua hebrea se escribía sólo con consonantes. Debido al creciente desconocimiento de la lengua, el «texto masorético» añadió las vocales, por el siglo V d.C.; es el texto que hoy se usa en la sinagoga y en los estudios bíblicos (sigla: TM) [10.3].

#### *La Biblia griega o los Setenta*

En el siglo IV a.C., Alejandro Magno conquistó el antiguo imperio persa, incluyendo Palestina. El griego pasó a ser la lengua de la administración y de la cultura. Muchos judíos, no sólo en la «diáspora»\* (= dispersión), fuera de Palestina, sino incluso en la misma Palestina, pasaron a hablar en griego. Pero fue sobre todo en la importante ciudad de Alejandría, en Egipto, donde la colonia judía desarrolló un notable esfuerzo de asimilación de la cultura helenista.

El siglo III a.C., los judíos de Alejandría comenzaron a traducir la Biblia a la lengua griega. La tradición atribuye esta traducción a setenta sabios, de los que tomó nombre: *Septuaginta* o Setenta (sigla: LXX).

Como hemos visto, los Setenta contienen más libros que la Biblia hebrea (los deuterocanónicos, aceptados por los cristianos, y los apócrifos, rechazados por éstos) [1.1]. La traducción de los Setenta es fiel, pero no servil. El espíritu científico de esta traducción —en términos de entonces— se muestra en el hecho de que los libros, tanto históricos como proféticos, están reordenados según un orden cronológico.

Los LXX fueron usados por los primeros cristianos, que eran en su mayoría judíos de cultura griega (helenista\*), por ejemplo: Pablo, Esteban, Bernabé, Lucas, Marcos, etc. Por eso los estudiosos de la Biblia valoran hoy mucho esta traducción. Más tarde se hicieron otras traducciones al griego (Aquila, Símmaco, Teodoción), pero ninguna de ellas conoció una popularidad similar a la de los LXX.

### *El Nuevo Testamento*

El Nuevo Testamento se escribió en la lengua de la mayoría de los cristianos del siglo I, el griego popular, conocido como la *koiné\**, que sufrió fuertes influencias del arameo, del hebreo y de otras lenguas semíticas\*.

Esto explica que el griego del Nuevo Testamento esté lleno de *semitismos*, es decir, de expresiones o construcciones traducidas literalmente de las lenguas semíticas. Así, por ejemplo, el pronombre reflexivo (a sí mismo, se) en hebreo está muchas veces indicado por «su alma» (*nafshô*). El griego bíblico, como más tarde el latín bíblico, traduce esto literalmente, por ejemplo en la expresión «salvar su alma», lo cual fue entendido por muchos lectores en un sentido espiritualista, como si no fuera importante salvar a *toda la persona*, ¡que es precisamente lo que quiere decir la expresión hebrea! Otro ejemplo de semitismo es el término «carne» (hebreo, *basar*), que generalmente representa a la persona humana precaria y mortal, pero no propiamente el cuerpo y menos aún las pasiones corporales, sexuales, etc. Eliminando el semitismo, en muchos casos «carne» debería traducirse por «ser humano, instancia humana, condición o naturaleza humana», o algo semejante. Pero el griego del Nuevo Testamento no hace esta interpretación y usa muchas expresiones de origen semítico traduciéndolas servilmente.

### *La Vulgata*

En el siglo IV d.C., el emperador Constantino proclamó el cristianismo como religión oficial del imperio romano. Así se convirtió en la religión de las masas populares, incluso en la

Europa occidental (Italia, España, Galia/Francia) y en el África septentrional, donde la lengua popular era el latín. Se impuso entonces la necesidad de traducir la Biblia al latín. Después de varias traducciones parciales, hechas en Italia y en el norte de África, la traducción aceptada oficialmente fue la que hizo el teólogo romano san Jerónimo, en el siglo IV. Por ser una traducción en lengua popular, se llama Vulgata (de *vulgus*, población) (sigla: Vg).

La Vulgata fue adoptada como traducción oficial para la Iglesia occidental (latina) hasta hoy. Conoció diversas revisiones, sobre todo como consecuencia del concilio de Trento (1545-1563), la Vulgata sixto-clementina (bajo los auspicios de los papas Sixto V y Clemente VI, por el año 1600) y, después del concilio Vaticano II (1962-1965), la Neovulgata.

### Las primeras traducciones a las lenguas modernas

Cuando surgió a finales de la Edad Media el movimiento de la Reforma en la Iglesia, los reformadores –Lutero, Calvino, los anglicanos– retomaron inmediatamente lo que había sido la intención original de la Vulgata: ofrecer la Biblia en la lengua del pueblo. Lo que pasa es que ahora la lengua del pueblo ya no era el latín, sino el alemán, el francés, el inglés, el español...

Martín Lutero fue el primero en dar ejemplo. Todavía hoy las Iglesias luteranas de lengua alemana se sirven de su *Luther-Bibel*, mientras que las Iglesias calvinistas de lengua alemana usan la traducción de Zúrich o *Zürcher-Bibel*. En el ámbito del protestantismo francés, el impulso se debió al reformador Juan Calvino. La Biblia protestante clásica en lengua francesa es la de Segond. En España, fue el protestante Casiodoro de la Reina el que publicó una primera versión al castellano de la Biblia en Basilea (1569), reeditada luego con correcciones por Cipriano de Valera en Amsterdam (1602). En el mundo anglosajón, las versiones más conocidas son la encomendada por el rey anglicano Jaime, la King James o Authorized Version (AV), y más tarde la Standard Version (SV), recientemente revisada (Revised Standard Version, RSV).

Todas estas versiones «protestantes clásicas» siguen el canon restringido del Antiguo Testamento (véase *cuadro 1*), según el criterio de los reformadores de volver al texto hebreo; por eso no contienen los libros deuterocanónicos (apócrifos\*, en la terminología protestante).

Tras la Reforma protestante (siglos XV/XVI) y el concilio de Trento que le siguió (1545-1563), la Iglesia católica afirmó el valor de la Vulgata de san Jerónimo y de todos los libros que ésta contiene, o sea, también los deuterocanónicos. Debido al peso dado a la Vulgata, escrita en latín, la elaboración de traducciones católicas en lengua moderna se retrasó bastante. No obstante, es preciso mencionar que desde el comienzo de la Edad Media exis-

ten versiones de los evangelios en diversas lenguas europeas. Pero las traducciones católicas de la Biblia entera en lengua moderna sólo empiezan a aparecer en el siglo XVIII. Generalmente se basan en la Vulgata y no en los originales hebreo (para el Antiguo Testamento) y griego (para el Nuevo Testamento), lo cual provoca a veces alguna diferencia de lectura o de interpretación en relación con las traducciones protestantes<sup>2</sup>.

En España, después de que en 1789 se levantó la prohibición inquisitorial de leer la Biblia en lengua vulgar, aparecieron numerosas versiones parciales de los libros bíblicos; las más conocidas, sin embargo, son las versiones completas hechas por el Padre escolapio Felipe Scio (1790-1793) y la del Padre Petisco, publicada más tarde por el obispo Félix Torres y Amat (1823-1825).

### Las grandes traducciones actuales

Históricamente da la impresión de que la Biblia ha dividido a los judíos, a los católicos y a los protestantes. Realmente estas divisiones tienen otros orígenes. Sin embargo, en este siglo XX ha sido precisamente la Biblia la que ha aproximado no solamente a los católicos y protestantes, sino también a los judíos en relación con los cristianos en general.

Este movimiento de reaproximación se refleja paradigmáticamente en las actuales traducciones de la Biblia. Los católicos traducen ahora sus biblias cada vez más a partir de los originales hebreos y griegos, como hacen los protestantes, en vez de basarse exclusivamente en la traducción latina de la Vulgata. Y los protestantes incluyen cada vez más los libros deuterocanónicos, al menos como un apéndice. Incluso algunas ediciones de la Biblia son preparadas por católicos, ortodoxos, protestantes y judíos en colaboración.

Esta evolución empezó a percibirse cuando se publicó en francés la *Biblia de Jerusalén*, el año 1956 (sigla: BJ). Esta Biblia debe su nombre al hecho de haber sido preparada por los profesores de la Escuela Bíblica que mantienen los Padres dominicos franceses en Jerusalén. Aunque hecha por católicos, esta traducción ha tenido bastante aceptación en las otras Iglesias cristianas, gracias al carácter científico de sus notas e instrumentos de apoyo y su fidelidad a los textos originales. Ha sido traducida a otros muchos idiomas, entre ellos el castellano.

<sup>2</sup> Un ejemplo típico del peso de la Vulgata es Jn 1,13, donde prácticamente todos los millares de documentos textuales leen, pensando en los fieles: «*los cuales no nacieron* (de la sangre)», mientras que la Vulgata lee: «*el cual no nació*», aplicando el texto a Cristo. La lectura de la Vulgata –incluso después de abandonada por la Neovulgata, traducción oficial del Vaticano– sobrevive todavía en algunas traducciones católicas recientes.

Se dio un paso más con la elaboración de traducciones por equipos ecuménicos o en convenio entre diversas Iglesias. Podemos mencionar en este sentido la *New English Bibel* (NEB), la *New American Bibel* (NAB), la *Einheitsübersetzung* de Alemania y, sobre todo, una traducción ecuménica con amplios comentarios preparados por especialistas de diversas confesiones, en lengua francesa: la *Traduction Oecuménique de la Bible* (TOB).

Además de estas biblias, de cuño científico o litúrgico, están surgiendo otras traducciones, en lenguaje cotidiano o popular. Las más conocidas entre nosotros son la *Nueva Biblia Española*, la *Biblia del Peregrino*, *La Biblia* y la *Biblia de América* de La Casa de la Biblia, la *Santa Biblia*, la *Biblia latinoamérica*, etc. Estas versiones traducen los textos originales de manera muy libre y «dinámica», es decir, más en conformidad con el sentido que con las palabras, para que las entienda inmediatamente el lector popular. Parten del principio de que no tiene que haber obstáculo de orden lingüístico para la comprensión. Basta la dificultad del mismo contenido.

### **Introducciones, notas y comentarios a la Biblia**

Más allá de la diferencia de contenido entre las biblias católica y protestante (o judía), antes mencionada, se observa con frecuencia que las biblias católicas contienen introducciones y notas, que no existen en las protestantes.

Esta diferencia no tiene un significado esencial, ya que las introducciones y las notas no forman parte del texto bíblico. Pero es verdad que el concilio de Trento, en el siglo XVI, pidió que los católicos leyesen la Biblia bien en la lengua original o en latín, bien en una traducción popular dotada de notas explicativas. Con esta medida, la Iglesia católica quería garantizar que las personas sin formación teológica encontrasen en la propia edición de la Biblia una orientación para su lectura e interpretación, a diferencia de la libre explicación que exigían los protestantes.

En estas últimas décadas han evolucionado las cosas. Actualmente, las biblias protestantes traen notas comparativas –para facilitar la comparación con otros textos dentro de la Biblia– y cada vez más introducciones y notas explicativas, especialmente las ediciones ecuménicas. Por otro lado, las notas de las biblias católicas han perdido su carácter apologético o defensivo y son, sobre todo, de orden literario e histórico, lo cual aplauden también los protestantes.

Pero los márgenes de las biblias no son suficientes para dar las debidas explicaciones de orden textual, histórico, literario y teológico. Por eso, existen ya desde la antigüedad *comentarios bíblicos*, obras que acompañan a los libros bíblicos o a la Biblia entera frase por frase, explicando lo que se supone que interesa al lector. Esta costumbre se encuentra en todas las Iglesias. Algu-

nos comentarios son tan voluminosos que llegan a ocupar estantes enteros en las bibliotecas.

Todavía hay personas que se resisten a la lectura de introducciones, notas o comentarios al margen en la Biblia. Quieren tener la Biblia «sin glosas ni interpretaciones», según dicen. Pero el que no toma en consideración los recursos preparados por los estudiosos honestos, fácilmente se hace víctima de preconceptos e interpretaciones que influyen descontroladamente en él. En este sentido, ciertos preconceptos, como por ejemplo la identificación de la «bestia» del Apocalipsis con el papa, o aquella otra manera, bastante común, de pensar siempre en el sexo cuando la Biblia habla de la carne, pueden despistar definitivamente la mente del lector lejos de lo que la Biblia quiere expresar. Un comentario científico fuerza menos la mente del lector que un preconcepto y puede ayudarle a encontrar riquezas mayores. Es peligrosa la actitud de los que quieren leer en la Biblia solamente lo que ellos llevan en la cabeza...

*Índices, concordancias, vocabularios, mapas, etc.*

Las biblias modernas, tanto católicas como protestantes, van dotadas de medios de consulta y de investigación, puestos generalmente como apéndices, y que son de gran utilidad. Los más corrientes son:

- cuadros cronológicos
- mapas
- índices temáticos
- concordancias abreviadas (lista de expresiones con su referencia)
- vocabulario (glosario)
- calendario, monedas, medidas, etc., del tiempo bíblico.

### 1.3. ¿Cómo leer la Biblia?

#### Lectura relevante

Dentro del ámbito de este libro no es posible enseñar todo lo que se podría decir sobre la Biblia. Pero es importante ofrecer algunas orientaciones para una lectura que enriquezca realmente al lector. La primera exigencia para ello es hacer una lectura *relevante*.

¿Qué queremos decir con esto?

Volviendo al texto de Éx 33,11, que pusimos como lema en el prólogo de este libro, podríamos decir que la Biblia nos habla como a amigos sobre un asunto que nos interesa a todos: la vida. Aquí está la relevancia de la Biblia. No nos bombardea con revelaciones de un mundo ajeno a nosotros. Habla de lo que ya conocemos: la vida.

Un joven puede verse absorto en la lectura de las cartas de su madre, contándole el estado de salud de la tía y las últimas noticias del pueblo, pero sus compañeros difícilmente mostrarán

algún interés por su lectura. No es ése su mundo; no pertenece a sus intereses. No les dice nada.

Ésta es también la impresión que se tiene muchas veces al leer ciertos fragmentos del Antiguo y hasta del Nuevo Testamento. Podéis sentirlo al leer Gál 4,21-30; Heb 7; etc. La gente tiene la impresión de leer allí cosas que no tienen ninguna relación con el mundo en el que está viviendo.

Para que el texto sea relevante, o sea, para que me diga algo, es preciso que yo entre en el mundo del texto o que el texto entre en mi mundo, o las dos cosas al mismo tiempo. El mundo del texto debe hasta cierto punto fundirse con el mío. Es entonces cuando el texto se hace relevante, toma relieve para mí. Entonces «me habla, me dice algo».

### Aproximar dos mundos

Leer exige entrar en el mundo del texto y/o atraer hacia sí el mundo del texto.

Para el lector común, lo más fácil es la segunda solución: atraer el texto hacia su propio mundo, percibir que la realidad de la Biblia es también la realidad de la gente. Porque la Biblia habla de lo que constituye la vida concreta del pueblo: el pan, el agua, la tierra, la salud, el salario...

Existen incluso métodos científicos para ayudar al pueblo en esta tarea: el análisis estructural del lenguaje permite descubrir con mayor evidencia todas las realidades que, explícita o implícitamente, son tratadas en la Biblia, aunque no lo parezca a primera vista. Una vez descubierta toda la «carga» de las significaciones del texto, se puede destacar en el mismo una dimensión relevante e interesante para el lector, y en la cual él reconoce su propia realidad. Así, el descubrimiento de la estructura del texto puede ayudar a leer el texto, por ejemplo, en su dimensión socioeconómica, o sea, en la dimensión de las relaciones materiales o relaciones de producción, etc. Naturalmente, este tipo de lectura tiene que ser consciente de que el autor no siempre quiere decir lo que *de hecho está diciendo* y que, por tanto, no le confiere su autoridad. Por ejemplo, cuando se lee la Biblia en clave socioeconómica se puede constatar un determinado comportamiento político, económico, etc., pero no es necesariamente eso lo que el autor y la comunidad que él representa *quieren enseñar* [1.5-6].

Los biblistas y los historiadores eruditos, a su vez, tienen mayor facilidad para la primera manera de aproximar su mundo al del texto, a saber, trasladándose al mundo de la Biblia. Porque eso exige una información histórica. En este caso se aplican al campo de la literatura bíblica los métodos histórico-literarios. Pero también el pueblo sencillo tiene la imaginación histórica suficiente para trasladarse mentalmente al mundo de la Biblia. si se le orienta debidamente.



Es importante este movimiento de trasladarse al mundo de la Biblia. No basta con querer solamente traer la Biblia hasta nosotros. Debemos también acudir en dirección a ella. No es suficiente ver solamente el propio mundo. Importa también conocer el mundo del otro. Sólo así se establece un diálogo... Y es eso lo que quiere ser fundamentalmente la lectura de la Biblia.

Una comparación puede explicar la importancia de esta aproximación histórica. Un periodista volvió de un viaje a Brasil y dio una rueda de prensa; pero los entrevistadores sólo estaban interesados por el fútbol y por las muchachas bonitas. Le robaron el tiempo al viajante preguntándole sobre estos asuntos y, cuando la conferencia llegó a su fin, el periodista se quedó sin haber hablado de lo más interesante que hay en aquel país.

Siempre es bueno dejar que el otro hable y escucharle, antes de tomar la palabra.

### **Movimiento en dos sentidos**

El mundo de la Biblia no es meramente pasado. Pertenece a nuestro mundo. La historia lo ha incrustado dentro de nuestro mundo. El conocimiento histórico intenta comprender el rastro que el mundo del pasado ha dejado en nuestro mundo de hoy, porque es esencialmente el mismo mundo, aunque en continua mutación. Entendiendo la historia, entiendo mejor mi mundo de hoy, porque éste tiene sus raíces en el mundo de ayer.

Sin embargo, el conocimiento histórico supone un gran desafío. El pasado está presente, pero *no es* presente. Es diferente de lo que estamos viviendo ahora. Es como dos personas. Tienen unos rasgos esenciales en común, pero son diferentes en todo.

La estructura del momento presente se entiende a partir del análisis de las relaciones actuales, pero también a partir de la historia que las produjo. La primera aproximación se llama sincrónica (del griego *syn*, junto, y *chronos*, tiempo); la segunda, diacrónica (*dia*, a través, y *chronos*, tiempo). La historia es pasado, como proceso, y presente, como resultado o efecto. Pero el efecto sólo desvela sus posibilidades cuando se conoce su proceso. El que construye una máquina conoce mejor sus virtualidades que el simple usuario.

### **El acontecer de la Biblia**

Así pues, vamos a ver no solamente lo que en el mundo bíblico corresponde al nuestro, sino también a presenciar el mismo proceso del «acontecer» de la Biblia en su mundo original. Quizás descubramos entonces nuevas posibilidades, nuevas correspondencias posibles, que tal vez esconda nuestra visión meramente contemporánea.

Vamos a ensanchar nuestro horizonte hasta el horizonte de la Biblia, a emprender un viaje a otros tiempos, a otras figuras, llevando con nosotros nuestras preguntas, pero no para imponerlas a los que hicieron la historia antes de nosotros, sino para ver cómo nuestras preguntas siguen en pie después de haber presenciado el acontecer de la Biblia en su momento original.

#### **Para estudiar**

1. Comparar dos ediciones de la Biblia –a ser posible, de dos Iglesias diferentes– en los aspectos siguientes:

– índice de contenidos: ¿menciona los mismos libros bíblicos?, ¿con los mismos nombres?, ¿en el mismo orden?

– lenguaje de la traducción: ¿cuál se adapta mejor al lenguaje de hoy?, ¿quién es el traductor?

– ayudas para la lectura y la comprensión: ¿tiene notas al margen o al pie?, ¿cuál es el contenido de esas notas?, ¿tiene una introducción general e introducciones a los diversos libros de la Biblia?

2. ¿Piensas que se puede establecer un puente entre tu horizonte y el de la Biblia? ¿Qué es necesario para que así suceda? ¿No es ilusorio este propósito?

3. Buscar algunos ejemplos de importancia de la Biblia para la vida personal o para la vida de la sociedad.

#### **Para saborear**

1. Hch 8,26-35; Is 52,13-53,12: abrir las Escrituras...

2. Sal 19 [18]: la Palabra de Dios en el universo y en la Biblia.

3. Eclesiástico, prólogo: sobre un nuevo lanzamiento en la colección llamada «Escritos» y sobre cuestiones de traducción... (Setenta).

4. Lc 1,1-4: cómo se procede para escribir un evangelio.

# 2

## El mundo de la Biblia

Trasladándonos al mundo de la Biblia, vamos a conocer la tierra y el pueblo, y también los pueblos vecinos, ya que Israel fue cualquier cosa menos una isla...

### 2.1. La tierra

#### *Palestina/Canaán*

Palestina es un nombre ajeno a la historia del pueblo bíblico. Deriva de *philistim*, filisteos. Fueron los griegos los que llamaron así a la tierra que constituye el escenario de la historia bíblica. Los griegos contactaron sobre todo con la población costera, los filisteos, que, por cierto, eran enemigos del pueblo de Israel...

La administración del imperio romano, a comienzos de nuestra era, la llamaba región de Judea. Hoy se llama Estado de Israel, aunque existe allí una importante población no israelita, conocida como los palestinos.

En los tiempos bíblicos más remotos la región se llamaba Canaán. Sus habitantes, allá por el año 1300 a.C., se llamaban cananeos.

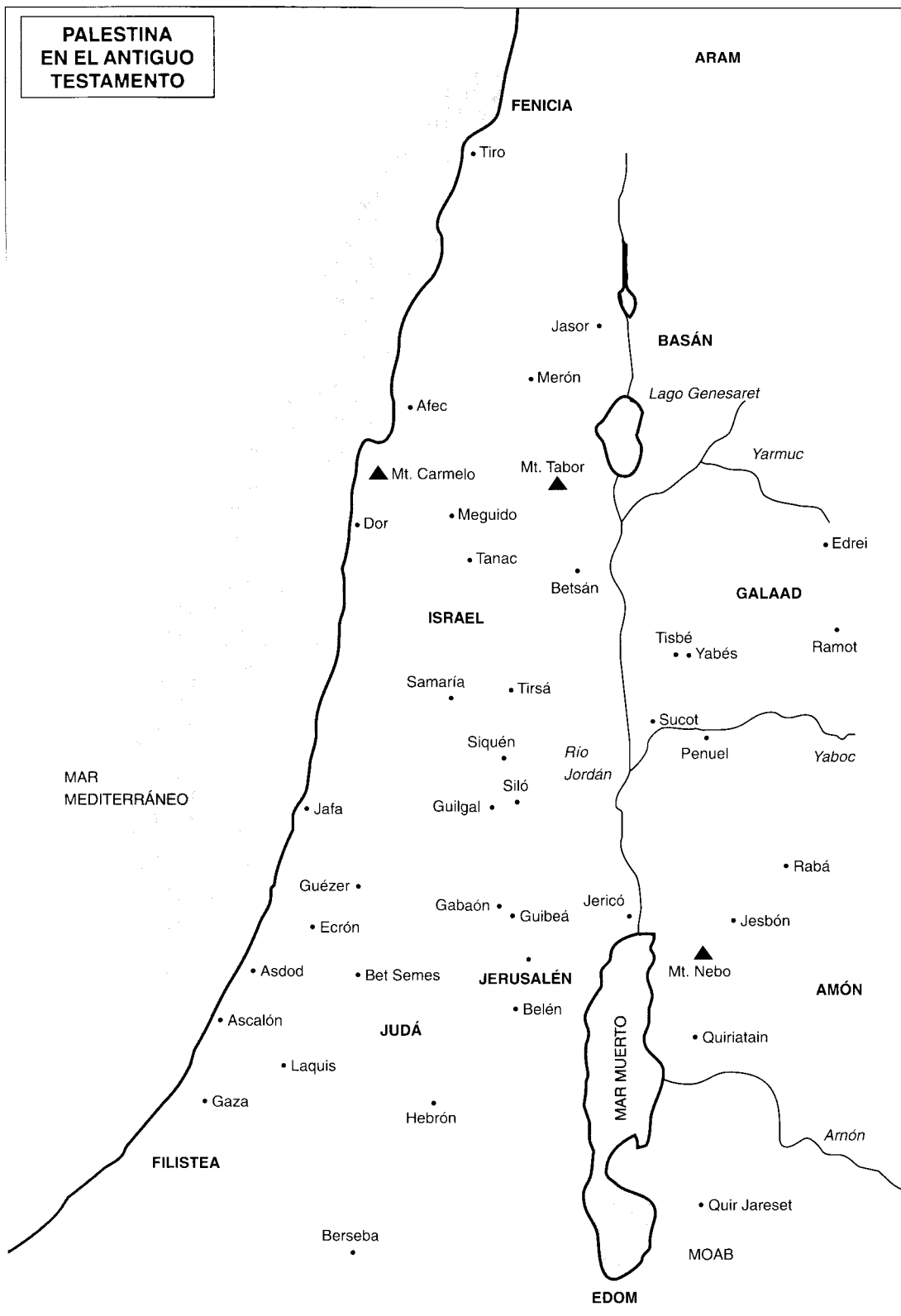
#### *Extensión*

Es un país muy pequeño para los que están acostumbrados a las grandes distancias. Mide cerca de 22.000 km.<sup>2</sup>, 23 veces menos que España. Tiene más o menos el tamaño de la provincia de Badajoz.

Está situado entre los paralelos 30° y 33° norte; en el área del Mediterráneo el país se extiende del meridiano 34° al 36° este.

#### *Fisonomía y clima*

Situado en la costa oriental del mar Mediterráneo, el país goza de un clima soleado, abierto a las actividades comerciales que, en aquel tiempo, se desarrollaban principalmente por medio de la navegación, así como por los caminos de las caravanas rumbo a Oriente, hasta la India.



Con su anchura media de unos 70 km. y una longitud de 250 km. en la línea norte-sur, el país puede compararse con una franja de tierra entre dos caminos de caravanas, el «camino del mar» al oeste y el «camino real» al este. Los caminos de caravanas, sin embargo, se transforman de vez en cuando en caminos militares...

Es un país montañoso y las montañas se elevan sobre una depresión o foso geográfico, que se extiende de norte a sur, llegando hasta más de 400 m. bajo el nivel del mar Mediterráneo, bañado por el río Jordán, que desemboca en el mar Muerto, llamado así porque la evaporación elevó notablemente su salinidad, haciendo imposible la vida en sus aguas.

Al norte, los picos del Hermón (2.840 m.) y el macizo del Antilíbano (1.200 m.) se acercan al lago de Genesaret, situado a 200 m. bajo el nivel del mar Mediterráneo. Al sur nos encontramos con Jerusalén, a 800 m. de altura y a unos 40 km. de Jericó y del mar Muerto, que están más de 400 m. bajo el nivel del Mediterráneo.

Si la región alrededor del mar Muerto es un desierto inhóspito, el resto del país, sobre todo el centro y el norte, no carece de buenas tierras cultivables y de ricos árboles frutales. Actualmente —si exceptuamos los recientes intentos de repoblación forestal— el país es mucho más desértico que en los tiempos bíblicos. Las fotografías de la actual «Tierra santa» no permiten tener una idea adecuada de la fertilidad y del aspecto bucólico de esta tierra, que la Biblia llama «tierra que mana leche y miel», y donde los racimos de uva eran tan grandes que se necesitaban dos personas para transportar uno solo de ellos (Nm 13,23). ¡Exageración poética, sin duda, pero muy significativa!

Los países vecinos se llaman, con sus nombres modernos: Líbano (N), Siria (NE), Jordania (E) y Egipto (S). Más adelante veremos qué pueblos habitaban aquellas regiones en los tiempos bíblicos.

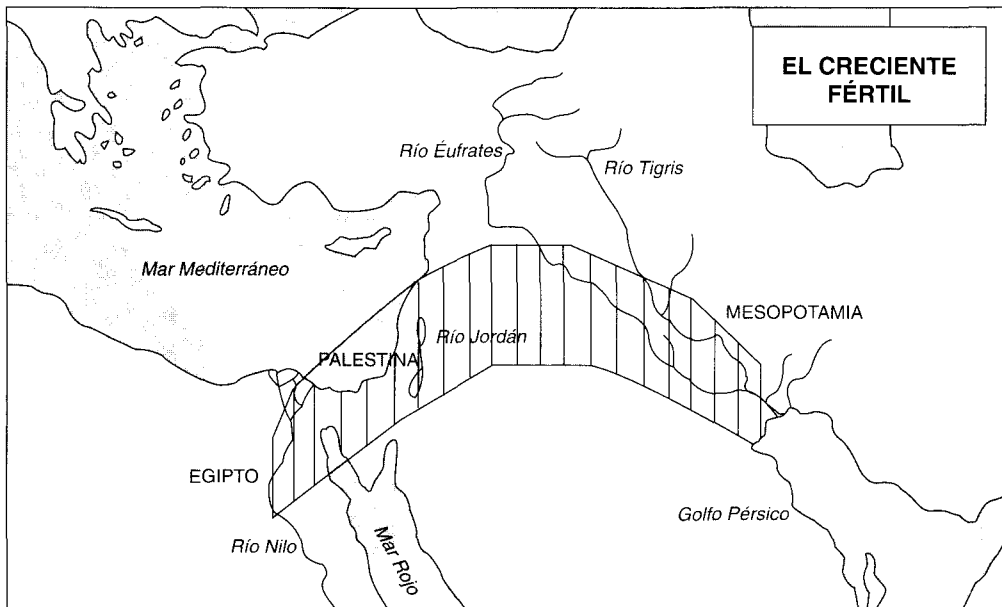
### *El Creciente fértil*

Entre el mar Mediterráneo y el golfo Pérsico se extiende la región que hoy llamamos Oriente Medio. Se la puede considerar como la madre de muchas culturas y civilizaciones. Su parte principal es una franja semicircular de tierras fértiles, cercada por desiertos y montañas, que comienza en el norte de Egipto, en el delta o estuario del río Nilo, y continúa en dirección oriental por las planicies de Canaán\* o Palestina y por las regiones aluviales de Siria y de Irak, regadas por el Tigris y el Éufrates. Por situarse entre estos dos ríos, la parte oriental de la región se llamaba Mesopotamia («entre ríos»). Toda esta faja, en forma de media luna, constituye el llamado «Creciente fértil».

A pesar de que esta franja pasa por varios países, sus extremidades no se encuentran tan distantes entre sí: tan sólo unos

2.000 km. (desde Egipto hasta el golfo Pérsico: la distancia entre Madrid y Berlín). Esta región está cruzada, a lo largo del mar, por un camino de caravanas que bordea la costa mediterránea de norte a sur, o sea, desde el Líbano hasta Egipto: el «camino del mar». Y más en el interior, por el «camino real», que enlaza a Mesopotamia con Egipto, pasando por Transjordania. Estas rutas comerciales se las disputan las fuerzas «imperialistas», que vienen unas veces de Mesopotamia (asirios, babilonios, persas), y otras de Egipto. Y entre las dos tenazas de la costa y del desierto..., la golpeada tierra de Canaán.

Pero las sucesivas oleadas de conquista imperialista no lograron desalojar al pueblo de Israel allí instalado, sino que más bien le ofrecieron la experiencia histórica que hizo desarrollarse en él la perla preciosa que llamamos la Biblia.



## 2.2. El «pueblo» y las «naciones»

En medio del Creciente fértil lucha por su existencia el «pueblo» (*am*) de Israel. A su alrededor, los demás pueblos, a los que Israel llama «naciones» o «gentes» (*goyim*) (de donde la palabra «gentiles»).

### Los imperios del mundo bíblico

Empezaremos la descripción de los pueblos del ambiente bíblico por aquellos que consiguieron ocupar las páginas de los manuales de historia universal: los dominadores. Esto no quiere decir que sean los únicos, ni tal vez los más importantes desde el punto de vista de la Biblia. Pero como son los más conocidos, pueden servir de referencia para situar luego a los otros.

*Egipto*

Egipto se compone de dos regiones geográficas distintas, el Alto y el Bajo Egipto. El primero se extiende a lo largo del río Nilo, en medio de una tierra desértica. El segundo es el inmenso delta o estuario del mismo río, en el norte del país.

A partir del segundo milenio a.C., las dos regiones se encuentran políticamente unificadas. Por el año 1600, el país, poblado por africanos, conoce la invasión de los hicsos\*, pueblo semítico que fue rechazado posteriormente. Incluso entre 1500 y 1070, los faraones o reyes de Egipto extienden su poder al nordeste, por la región semítica, y llegan a controlar temporalmente la tierra de Canaán.

En este período es donde se sitúa el «éxodo», la epopeya de las tribus de Israel al salir de Egipto [3.2]. Según Éx 1-5, los israelitas trabajaron para Ramsés II, que reinó en el siglo XIII a.C. Un monumento de cerca de 1225 a.C. menciona, entre los pueblos vencidos por los egipcios, a los israelitas, que se encontraban ya en Canaán por aquella época (la estela\* de Menephtah). Poco después, Ramsés III rechazó a los filisteos, que con los hebreos (israelitas) y los cananeos\* se repartían la tierra de Canaán.

En los siglos siguientes disminuyó la influencia egipcia. Los egipcios realizan todavía algunas invasiones esporádicas en Canaán, para enfrentarse con los asirios, por ejemplo en el 925, en el 725 e incluso en el 588 a.C., pero sin efectos duraderos. Más importante es la influencia cultural egipcia, que marcó fuertemente a Israel, en diversas épocas, tanto en el campo tecnológico (agrimensura) como en el literario y en el filosófico-teológico («sabiduría»).

*Sumer y Acad. Los paleobabilonios*

Mesopotamia es matriz de grandes civilizaciones antiquísimas. En Ebla, en la actual Siria, se han encontrado documentos escritos de cerca de 3.000 años a.C. Por aquellas fechas se sitúa la vida del legendario rey Gilgamesh de Uruk, en el actual Irak. Ya en la época propiamente histórica, en el 2300, tenemos al conocido rey Sargón de Acad. En el período 2100-2000, la región está dominada por la dinastía de Ur (la ciudad de Abraham, según una tradición bíblica).

Por el año 1800 a.C. son los sumerios los que tienen la hegemonía en Mesopotamia. Uno de ellos, el rey Hammurabi de Babilonia (1792-1750), es el prototipo del legislador. Su «código de Hammurabi» demuestra cierto parentesco con la legislación bíblica (Éx 21-23). Después de las invasiones de los hititas y de los casitas (1595 a.C.), el reino sumerio o paleobabilónico entró en declive hasta el 625 a.C.

*Asiria*

Los asirios tienen fama de ser el pueblo más imperialista del Antiguo Oriente. Suceden a los sumerios en la hegemonía de Mesopotamia, de 1500 a 1100 a.C. Después de doscientos años de declive, vuelven a la escena por el 900 a.C., imponiéndose también a Canaán y a Egipto. Assurnassirpal II y Salmanassar III en el siglo IX, Teglat-Falasar II y Sargón II en el siglo VIII (conquista de Samaría), Senaquerib, Assaradón y Assurbanipal en el siglo VII, son nombres que han marcado su presencia en la Biblia. Pero la expansión del imperio asirio hasta Egipto se hizo insostenible y en el 625 a.C. los babilonios volvieron a la escena, provocando en el 612 la caída de Nínive, capital del imperio asirio.

*Los neobabilonios*

Después de que Nabopalassar derrotó a Nínive, el 612 a.C., su sucesor Nabucodonosor gobernó el imperio heredado de los asirios con gran ostentación, del 605 al 562 a.C. Construyó los famosos «jardines colgantes» de Babilonia y trajo desterrados a esta ciudad a los dirigentes de Jerusalén en el 597 y el 586 a.C. [3.6]. Tuvo como sucesores al místico Nabónides y a su hijo Baltasar, que fue derrotado por Ciro de Persia en el año 539 a.C.

Los neobabilonios son llamados también caldeos\*. Son semitas, «primos» de los israelitas y de los arameos o sirios. Hablan arameo, que a partir de entonces se convirtió en la lengua cultural y comercial de Oriente Medio.

*Los persas*

Mediante la victoria de Ciro, en 539 a.C., los persas se convirtieron en herederos del imperio de los asirios y de los babilonios. Gracias a una administración ágil y eficaz, bastante descentralizada y basada en la colaboración de los pueblos integrantes, mantuvieron durante varios siglos este imperio en su poder. Es casi un estado federativo.

Los persas no son semitas. Son indoeuropeos. Sin embargo, durante los próximos siglos, sus ideas teológicas y cosmológicas ejercieron una gran influencia en el Oriente Medio y Próximo (zoroastrismo, dualismo), a pesar de no ser propiamente un pueblo de cultura refinada, como los babilonios. Toman la lengua de los pueblos sometidos: el arameo. Durante toda su hegemonía (539-331 a.C.) mantienen intensos contactos administrativos y comerciales con el pueblo judío, después de haberle concedido la repatriación el año 538 a.C. («edicto de Ciro» [6.1-2]).

*Los griegos*

El año 490 a.C., otro pueblo indoeuropeo, los griegos, derrotaron a los persas cuando éstos, atravesando el Bósforo,





intentaron invadir Europa para extender por allí su imperio. Esta victoria es conocida como la batalla de Maratón. Señala el comienzo del «siglo de oro» de Grecia. Pero mientras las principales ciudades de la península griega, Atenas y Esparta, se disputan el poder, Filipo, rey de la región periférica de Macedonia, aprovecha su división para asumir la hegemonía en el siglo IV a.C.

El hijo de Filipo, Alejandro Magno, conquistó en una guerra relámpago toda Grecia, las colonias griegas del Asia Menor (Turquía) y los imperios de Mesopotamia (persas) y de Egipto. De paso, conquistó también Palestina (Canaán) el 330 a.C.

Después de la muerte de Alejandro, su reino se dividió entre cuatro generales. Dos de ellos dieron origen a importantes dinastías: los láguidas o tolemeos en Egipto y los seléucidas en Mesopotamia. Estas dos dinastías continuaron la rivalidad de los antiguos imperios egipcio y mesopotámico para dominar el Creciente fértil\*, atropellando en medio a la pobre Palestina.

En una de aquellas peripecias —la invasión de los seléucidas a comienzos del siglo II a.C.—, el pueblo judío perdió la paciencia y se rebeló contra el rey seléucida Antíoco IV Epífanes (175-163). Es la famosa «guerra de los Macabeos».

Si los persas nunca sustituyeron la cultura semítica en Palestina, no puede decirse lo mismo de los griegos o «helenos». Ya el mismo Alejandro había comenzado una política de «integración

cultural», esto es, de helenización de todo su imperio. La marca más clara de ello es la fundación de la ciudad de Alejandría, en Egipto, que llegaría a ser en poco tiempo la «capital del helenismo», el mayor centro cultural helénico después de Atenas. También el pueblo judío sufrió la influencia de la helenización, no solamente en la «diáspora» o dispersión de las comunidades judías esparcidas por las grandes ciudades del antiguo Oriente Medio, sino también en la misma tierra de Palestina. El estallido de la guerra de los Macabeos\* tuvo precisamente su origen en una cuestión cultural y religiosa: la paganización de las costumbres y la profanación del templo de Jerusalén. Pero los judíos no eran contrarios a la cultura griega en sí misma. Incluso la consideraban como un posible vehículo de sus ideas religiosas, como muestra el hecho de que tradujeron la Biblia al griego, en Alejandría, durante el siglo III a.C.

#### *Los romanos*

Otro pueblo indoeuropeo sustituye a los griegos en la hegemonía del antiguo Oriente Próximo y Medio: los romanos. Pueblo rústico y guerrero, comienza a partir del siglo III su expansión dentro y fuera de Italia. En el siglo I a.C. consigue realizar su proyecto de dominar las orillas del mar Mediterráneo o «Mare Nostrum»; controla así las costas del Oriente Próximo y del Medio. Pompeyo conquista Palestina el año 63 a.C.

Los romanos dejaron subsistir la cultura griega, que llegaron incluso a adoptar. Entretanto, reforzaron muchísimo el centralismo del Estado y el control imperial, primero indirectamente —a través de la dinastía (espuria) de Herodes—, pero progresivamente de forma más directa, mediante procuradores romanos, como por ejemplo Poncio Pilato.

El año 55 d.C., la dominación de los romanos se hizo insostenible. Exploró la «guerra judía», apagada con sangre el año 72 d.C., después del cruel asedio y destrucción de Jerusalén, el año 70 de nuestra era. Una segunda guerra judía, dirigida por Bar Kochba, terminó con una derrota parecida el año 135 d.C.

### Los otros pueblos

#### *Israel y sus parientes próximos*

Entre el mar Mediterráneo y las llanuras de la baja Mesopotamia se movían, en el período entre el cuarto y el segundo milenio a.C., pueblos semíticos occidentales difíciles de distinguir, no ser por la localización y por la diversificación cultural como consecuencia de su organización económica y social. Por aquel tiempo no existían los límites nacionales que hoy separan a los países de Israel, Líbano, Siria y Jordania. Los pueblos que nosotros consideramos se desplazaban de un sitio para otro por :

aquella región. Tienen diversos nombres. A veces se les llama amorreos o amorritas (*hamurru*: cf. el rey Hammurabi), a veces cananeos. Al norte de Palestina, en el actual territorio del Líbano, recibieron más tarde el nombre de fenicios, que son también los «púnicos» que colonizaron el norte de África (Cartago, etc.).

Algunos de estos pueblos alcanzaron, en sus ciudades-estados, un alto nivel cultural. Son conocidas las ciudades portuarias de Ugarit (textos antiguos), Biblos (puerto de importación del papiro de Egipto, de donde el término *biblos* o *bíblion* para indicar «libro»), Tiro, Sidón, etc.

Los cananeos y pueblos similares practican normalmente una religión de tipo sedentario, venerando a los dioses locales de la fertilidad, llamados *baal* (señor, marido) o *molok* (rey). Los ritos de prostitución sagrada y los sacrificios humanos hicieron a estas religiones abominables a los ojos de un pueblo que tenía cierto parentesco con ellos, los «hijos de Israel».

Los «hijos de Israel» son identificados tradicionalmente con los «hebreos». La Biblia habla de los hebreos principalmente en la narración de su estancia y su éxodo de Egipto, por el 1300-1200 a.C. El término parece ser que deriva de *hapiru* y significaría algo así como emigrantes, nómadas. Pero cuando se habla de los «hijos de Israel», la perspectiva se desplaza hacia el noreste, la alta Mesopotamia, Harán, la ciudad de Abrahán (Gn 11,31, etc.; otra tradición dice que procede de Ur, en la baja Mesopotamia). Hoy se acepta que el pueblo que en el siglo XI a.C. constituye las «doce tribus de Israel» tendría dos elementos principales, uno llegado del noreste, de Siria, y otro venido del sur, de las fronteras de Egipto. No eran homogéneos culturalmente. El elemento que viene del sur está más marcado por el estilo nómado-pastoril, mientras que el elemento «amorreo», del norte, es más propenso a la vida agrícola y sedentaria. Lo que los une es la oposición a las ciudades-estados de los cananeos, a quienes consiguen someter parcialmente, sustituyendo incluso su sistema económico esclavista por una economía agraria más comunitaria y tribal.

Como ya hemos dicho, lo que sobre todo diferencia a los hebreos e israelitas de los demás pueblos semíticos occidentales es su religión. En vez de «dioses de la ciudad» o «de la granja—los *baalim* del comercio y de la fertilidad—, ellos adoran a un solo dios, a Yahvé, que tiene aspecto unas veces de pastor y otras de guerrero. Un Dios emigrante, como el pueblo del éxodo.

Por las genealogías que aparecen en la Biblia sabemos que Israel consideraba a los pueblos semitas cercanos, que hablaban una lengua semejante, como parientes más o menos próximos. En esta relación están los edomitas, moabitas, amalecitas, amonitas... Sobre todo se menciona a los dos primeros con un sen-

timiento doble: son parientes, pero tienen que quedarse en su lugar, al este y al sur del territorio de las doce tribus. Aunque el sentimiento de cuasi-parentesco se extiende a los ismaelitas\*, o árabes, considerados como descendientes de Abrahán, éstos no tienen los mismos derechos que los «hijos de Israel», ya que su antepasado Ismael no era más que hijo de la esclava, como enseñan los relatos de Gn 16 y 21,8-20. Lo mismo vale para los edomitas o descendientes de Esaú, hermano de Jacob-Israel, ya que las historias de Gn 25,29-34 y 27,1-45 nos cuentan que Esaú perdió su derecho de primogenitura. Por tanto, Israel podía considerarse con derecho a dominar sobre esos pueblos. Y esto ocurrió más de una vez, según la narración bíblica...

#### *Los primos lejanos*

Ya hemos hablado de los *arameos*, o sirios, que la Biblia admite que fueron los antepasados de Israel (cf. Dt 26,5). Se sitúan principalmente en la alta Mesopotamia, hoy Siria. Es verdad que étnicamente están cerca de los israelitas, pero la Biblia no considera a Aram como descendiente directo, sino como sobrino de Abrahán (Gn 22,21), lo cual coloca a los arameos en un grado de parentesco inferior al de los ismaelitas y edomitas... De hecho, las relaciones de Israel con los sirios fueron muy variables (cf. la época de los reyes [3.4]). En la época bíblica, el punto de gravedad de Siria parece situarse en Damasco, considerada como la capital.

El mismo pueblo se encuentra también en el sur de Mesopotamia (la baja Mesopotamia), en la región de Babilonia. Allí se llaman *caldeos*. Debido a su influencia, los imperios neobabilónico y persa asumieron el caldeo o arameo como lengua administrativa y comercial. Durante muchos siglos será la lengua común de Oriente Medio. Algunas partes de la Biblia están escritas en arameo [1.2]. Era la lengua de Palestina en tiempos de Jesús.

Los *elamitas* son un pueblo semítico del golfo Pérsico. Se mezclaron con los samaritanos (israelitas) después de su deportación por obra de los asirios en el siglo VIII a.C. (2 Re 17,6.30-31).

La Biblia menciona además con cierta frecuencia a los *árabes*, a los *madianitas* y a los *nabateos*, que vivían en la región de Arabia y en la península del Sinaí. Los madianitas parecen haber influido en la religión de los hebreos debido a su monoteísmo (Éx 2,15s). Los nabateos tuvieron un próspero reinado en el desierto, con su capital en Petra; el reinado del gran rey Aretas coincide con el comienzo de la era cristiana y es mencionado en el Nuevo Testamento (2 Cor 11,32).

#### *Pueblos no semitas*

Israel era un pueblo bien cohesionado desde el punto de vista étnico, pero percibía la proximidad de los que hablaban una len-

gua semítica, especialmente semítica occidental, como el arameo o el fenicio (cananeo). Percibía también la gran distancia cultural de otros pueblos que no pertenecían a la cultura semítica. Entre ellos podemos mencionar, además de los pueblos de los grandes imperios no semíticos (egipcios, persas, griegos y romanos; véase *supra*), en primer lugar a los *cusitas* o etíopes, que vivían al sur de Egipto y de los cuales provenían incluso algunos de los faraones del Egipto clásico.

Los *hititas* (*heteos*) son un pueblo indoeuropeo cuyo epicentro se encuentra en la actual Turquía. El auge de su influencia se sitúa por los años 1600-1300 a.C. En 1286 (batalla de Cades) compartían con los egipcios el control de Canaán.

Los *filisteos* –que dieron su nombre a Palestina, aunque no tienen nada que ver con los actuales palestinos– son aquellos a los que los egipcios llamaban «los pueblos del mar», llegados de las islas mediterráneas, emparentados probablemente con los griegos y los cretenses. Al tener el monopolio de la tecnología del hierro (1 Sm 13,19-23), son temidos como guerreros. Penetraron en Egipto y en Canaán por el año 1200 a.C.

Los *medos* son una tribu indoeuropea natural de los alrededores del mar Caspio. Se unieron a los neobabilonios para hacer caer el imperio asirio (612 a.C.). Más tarde, Ciro, el persa, se hizo yerno del rey de los medos, incorporando a los medos al reino persa (549). Los «magos» eran una tribu del pueblo medo (cf. Mt 2,1).

Finalmente hemos de mencionar también a los «*habitantes de las islas*», griegos, chipriotas, cretenses y quizás otros pueblos de las islas y penínsulas mediterráneas en la época anterior a la invasión de Alejandro.

### 2.3. La vida del pueblo de Israel

#### Algo sobre la vida del pueblo

No es posible hablar de la vida y de la estructura de Israel de modo uniforme. Según las diversas épocas, lugares y orígenes se presentan notables diferencias en el interior del pueblo israelita. Hay que distinguir entre el grupo meridional, la «tribu de Judá» o grupo central (sobre todo Efraín y Manasés), y los otros grupos, más periféricos. Un caso aparte es la pequeña tribu de Benjamín, que representó un importante papel político. Con el tiempo se consolidó una división entre Judá, al sur, y las demás tribus, en el centro y en el norte del país, que se identifican como Israel.

Podemos distinguir tres períodos:

#### 1) *El periodo de la sociedad tribal*

En este período (hasta alrededor del 1050 a.C.) los israelitas viven principalmente como nómadas. Las familias constituyen clanes bajo la autoridad del patriarca. Los «hijos» son libres, tie-

nen derechos hereditarios, etc. No así los «siervos», que no son considerados como integrantes del clan, sino como propiedad del mismo; sus hijos e hijas tienen sólo un valor utilitario, como mano de obra, concubinas, etc.

Al ocupar unos asentamientos fijos y al pasar, en parte, de la economía pastoril a la agricultura, los clanes forman tribus, que se unen entre sí para defenderse contra los reyes de las ciudades-estados de Canaán y para ocupar las tierras que los reyes explotaban desde sus lujosos palacios. Según las circunstancias, surgen líderes carismáticos\*, bien en el ámbito de una tribu, bien para el conjunto de las tribus: los «jueces». Éstos debieron desempeñar un papel importante en la división de las tierras, ya que la estructura de asentamiento de las tribus no es la de concentrar las tierras en manos del rey, como entre los cananeos y los egipcios. Al contrario, cada familia tiene su tierra y existen incluso leyes bien específicas para hacer que las tierras sigan perteneciendo a las familias y vuelvan a ellas cuando por alguna razón se les hubieran sustraído. De forma análoga, existe una legislación para la restitución de la libertad a los israelitas que, por motivo de las deudas contraídas o por otras razones, se hubieran visto obligados a hacerse siervos.

## *2) El período de la monarquía*

A partir del siglo XI, los israelitas conocen reyes, semejantes a los reyes de Canaán. Algunos, como Salomón, llegan a imitar hasta al faraón de Egipto.

La razón de esta evolución parece haber sido principalmente militar: la seguridad nacional exigía ejércitos, armas de bronce y de hierro (como las que usaban los filisteos), príncipes que tuviesen dinero para pagar soldados profesionales. El dinero para ello se conseguía normalmente por dos caminos: la explotación de los pueblos subyugados y los tributos del propio pueblo.

Los reyes de Judá e Israel copiaron en parte el sistema de las ciudades-estados de los cananeos. Tal es el caso de Jerusalén, antigua ciudad de los jebuseos, conquistada por David. Otro ejemplo es Samaría, ciudad-estado fundada por los reyes de Israel. Mientras estas ciudades se van convirtiendo en centros políticos y comerciales de importancia, se mantiene en el campo la estructura comunitario-familiar.

## *3) El período post-exílico*

Como naciones, Israel y Judá se vieron a veces desmanteladas por las guerras. Samaría fue llevada a la deportación y tuvo que mezclarse con otros pueblos, en el año 721. Jerusalén (Judá) conoció la deportación de sus dirigentes en el 597 y luego otra más general en el 586 a.C. Pero los deportados de Jerusalén no se mezclaron con los demás pueblos. A partir del 538 a.C. una parte de ellos volvió a Jerusalén, donde surgió entonces un con-

flicto entre la élite repatriada y la población rural que había permanecido en el país [6.2]. El grupo de los repatriados se hizo dominante. Desarrolló el comercio, el artesanado, etc. Gracias a la presencia de judíos en las otras ciudades del imperio persa –la diáspora–, se desarrolló intensamente el comercio internacional, el sistema bancario, etc., siempre bajo la tutela política del gobierno persa. Esto se modificó un tanto cuando, por el 330, Alejandro sometió al imperio persa a su poder.

En este período los judíos constituían un pueblo, sin ser una nación con soberanía política. Lo que los mantenía unidos era su identidad cultural y religiosa. Por eso, reaccionaron con violencia cuando ésta se vio amenazada, como ocurrió en la sublevación de los Macabeos, por el año 170 a.C.

### El *ethos* de Israel

Lo que pasó a la historia como el *ethos*\* judío se refiere sobre todo al período post-exílico, en el que cristalizó el legado religioso y cultural del pueblo de Israel, por ejemplo, la puesta por escrito de la Biblia.

Esta cristalización se encuentra recogida no solamente en los libros que contienen las instituciones de Israel (la «Ley»), sino también en la memoria de los profetas y en los escritos «sapienciales», que a veces nos informan sobre el *ethos* de Israel con mayor realismo que las leyes, ya que éstas no siempre llegaron a ser practicadas y pueden dar una imagen demasiado idealizada de la vida comunitaria de Israel...

Además de la diversidad conforme a las épocas y situaciones, se pueden indicar algunas características generales típicas de la vida y de la cultura del pueblo de Israel.

Es fundamental el sentido de santidad o de trascendencia de Dios, inseparablemente articulado con el sentido ético en las relaciones humanas. La trascendencia de Dios garantiza la autoridad de las normas éticas. Este *complejo inseparable de religión y ética* es lo que Israel llama «santidad». Un buen ejemplo de ello es Lv 19.

El Dios de Israel no está a disposición del hombre, no se deja manipular. No es comerciable, como los *baalim* de los fenicios y cananeos, ni se presta a la farsa o al halago, como los ídolos festivos de los babilonios. Ni sirve para dar al rey la autoridad absoluta, como en Egipto.

Esta santidad de Dios se proyecta sobre la vida social. Los hombres pertenecen a Dios como a un único señor, y por tanto no pueden ser propiedad de otros dueños, de unos seres humanos. Consiguientemente, los reyes de Israel y de Judá no son dueños de la vida y la muerte de sus súbditos, como los déspotas orientales, sino que tienen que respetar la ley de Dios, que

protege a todos, incluso a los débiles y a los extranjeros que viven en medio del pueblo. Este *ethos* inculca en la mentalidad judía un principio de igualdad fundamental, la *habura* o solidaridad fraterna. La teología de la alianza, que predicaron los profetas clásicos, contribuyó decisivamente a la consolidación de este *ethos*.

De este modo, aunque participa de los rasgos patriarcales de la cultura semítica, el *ethos* de Israel no es tan obsoleto como a veces se ha dicho. En muchos aspectos Israel humaniza el *ethos* semítico general: prohíbe los sacrificios humanos, instituye por ley mecanismos de redistribución de la renta, etc. Es evidente que hay cosas que no se compaginan con nuestras exigencias modernas. Por ejemplo, en conformidad con los patrones semíticos, la mujer no tiene voz ni voto en la vida pública. Sin embargo, en diversas epopeyas es ella la protagonista (Jael, Débora, Rut, Judit, Ester...). Y en el conjunto de la Biblia, la mujer se presenta como fundamentalmente igual en dignidad al hombre. Es admirada más por sus virtudes que por su aspecto físico (que, sin embargo, no deja de ser apreciado). Los hijos son tenidos en gran aprecio, no sólo por ser la garantía de la continuidad de la estirpe y por la ayuda que prestan, y las hijas no sólo por sus trabajos caseros y por su «valor de cambio» (¡dote!), como en los pueblos vecinos, sino por su valor como personas. Existe una pedagogía, como muestra el libro de los Proverbios. Existe una legislación para amparar a los pobres y desvalidos, para defender a los débiles en la práctica judicial, etc. Por algo pudo decir Moisés: «¿Qué nación hay tan grande que tenga leyes y preceptos tan justos como esta ley que yo os promulgo hoy?» (cf. Dt 4,6-8).

#### Para estudiar

1. Busca en tus conocimientos geográficos elementos de referencia que permitan imaginar más en concreto el mundo de la Biblia. La distancia norte/sur de Palestina, ¿a qué distancia corresponde entre tu ciudad y alguna otra? El tipo de clima de Palestina, ¿con qué región podría compararse?
2. Haz un pequeño esquema de la historia de los imperios del antiguo Oriente Próximo y Medio. ¿Consigues situar a Israel en este esquema? ¿Quiénes fueron sus dueños sucesivos? ¿Qué período tuvo Israel de soberanía nacional (sin soberanos extranjeros)?
3. ¿Cómo vivían los israelitas en las diversas grandes épocas de su historia? ¿Hubo modificaciones sustanciales en su modo de producción? ¿Era una sociedad patriarcal? ¿Cuáles serían las características de la misma?
4. ¿En qué sentido podemos hablar de un «conjunto inseparable de religión y ética» en la vida de Israel?



**Para saborear**

1. Nm 13,17-29: la tierra prometida.
2. Cant 6,4-7: ¿geografía o idilio?
3. Sal 108 [107]; 122 [121]: paisaje sagrado...
4. Dt 4,5-8.32-40: el pueblo de Dios y la sabiduría de la Ley.
5. Sal 1; Prov 31,10-31: el *ethos* del/de la israelita.



# 3

## Historia y literatura de Israel antes del destierro

Para una lectura de fe judía o cristiana, lo más acertado sería empezar a estudiar la Biblia por el comienzo, ya que las primeras páginas introducen los grandes temas que siempre vuelven a aparecer. Pero la desgraciada costumbre de leer la Biblia como si fuera un libro de historia o de ciencia hace que para no pocos lectores las primeras páginas de la Biblia planteen resistencias insuperables, ya que no son compaginables con lo que nos dice la ciencia moderna: la creación del mundo en seis días, la historia de Adán y Eva...

No se desenrolla la madeja tirando de las extremidades del hilo. Es preciso seguir la trayectoria del hilo para saber por dónde conviene deshacer el nudo. Pues bien, el nudo de la cuestión consiste en saber en qué circunstancias y con qué finalidad se escribieron los primeros libros de la Biblia. La Biblia no es un libro de ciencias físicas ni de historiografía científica, sino la sedimentación literaria de una experiencia de fe. Y ésta sólo se entiende conociendo su contexto histórico.

Será más fácil comprender las narraciones teológicas del Génesis conociendo el contexto en que se elaboraron y consignaron por escrito. La vivencia de fe que se refleja en los primeros libros de la Biblia se sitúa, *grosso modo*, entre el éxodo de Israel de Egipto (por el 1250 a.C.) y el destierro en Babilonia (586-538 a.C.).

### 3.1. Las fuentes. La historiografía profética

El período clásico de Israel se encuentra descrito en los libros bíblicos desde Josué hasta 2 Reyes. Además de ponernos en contacto con el período más rico de la historia de Israel, estos libros nos ayudan también a conocer el *contexto* que dio origen a la composición del Pentateuco y a su propia composición [4.2-3]. Conociendo este contexto, comprenderemos mejor el producto que nació de allí.

No sin razón estos libros se agrupan en la Biblia judía bajo el título de «Profetas anteriores», o sea, primera colección acerca de los profetas [1.1]. Pues, aunque estos libros llevan por título los nombres de los líderes del pueblo –Josué, Jueces, Samuel y

Reyes—, su enfoque es la comunidad de fe yahvista que bajo la orientación de los *profetas* se enfrentaba con el desafío de la aculturación en Canaán. Por tanto, es lógico que completemos el cuadro de la *historiografía* contenida en los «Profetas anteriores» (de Josué hasta el destierro en Babilonia) con las *anotaciones de los oráculos de los profetas* de aquel mismo tiempo, coleccionadas en los «Profetas posteriores», la segunda colección sobre los profetas.

Recordemos, por tanto, que la denominación «anteriores» y «posteriores» no se refiere a la época en que vivieron los personajes, sino a la época de la colección de los escritos. Los «Profetas anteriores» y los «posteriores» abarcan en parte la misma época y su estudio debe ser sincronizado, como aparece en el siguiente esquema:

<i>Profetas anteriores:</i>	<i>Profetas posteriores (pre-exílicos):</i>
1200-1100 Josué	
1100-1050 Jueces	
1050-970 Samuel	
970	siglo VIII: Am, Os, Is, Miq
Reyes	siglo VII: Jr, Sof, Nah, Hab
550	siglo VI: (Jr), Ez, 2.º Is, Abd

### *Historiografía profética*

A pesar de que queremos evocar una imagen histórica de este período en el sentido científico moderno, hemos de tener conciencia de que las fuentes no fueron escritas en esta óptica. Fueron escritas como «historiografía profética», y no como historiografía científica.

Cada historiografía tiene su enfoque específico. No existe una historiografía químicamente pura. Por eso, la historiografía en la Rusia de Stalin era distinta de la del tiempo de Gorbachov. Las fuentes principales que tenemos para reconstruir la historia de Israel en su período clásico demuestran un enfoque particular, que no es el de los hechos significativos para la política universal que se encargan de destacar nuestros manuales de historia. El enfoque de nuestras fuentes es el enfoque *profético*: aquello que *Dios* juzga sobre la historia, en conformidad con la palabra de los profetas, considerados como sus portavoces.

Por tanto, lo que podremos mostrar de modo objetivo en relación con esta historia no será el curso actual de los acontecimientos, sino la conciencia que Israel tuvo y grabó en su memoria respecto a los mismos.

### *Profetismo*

La clave de lectura para comprender la colección que llamamos «Profetas anteriores» —la historia de Israel entre el éxodo de

Egipto y el destierro en Babilonia— es el *profetismo*. Los que escribieron esta historia vieron en ella una gran lección profética; desde este ángulo es de donde vamos a intentar comprender a nuestro interlocutor, el texto de la Biblia. Pero *¿qué es el profetismo?*

«¿Por qué consiguió sobrevivir la nación judía, cuando tantas naciones menores de la antigüedad perdieron más pronto o más tarde su identidad bajo el yugo de los grandes imperios de Oriente Medio?... La única respuesta que explica los hechos es que los grandes profetas elaboraron una interpretación particular del curso de la historia e indujeron a su pueblo a aceptarla, al menos en un número suficiente para imprimir una nueva dirección a su historia para el futuro»<sup>1</sup>.

Debemos ver a los profetas como a aquellos que dieron al pueblo de Israel la *conciencia* del significado de su historia (como pasado) y provocaron de este modo en Israel otra manera de *hacer* su historia (como proyecto para el futuro). Fueron los guardianes de la fe en Yahvé y de la fidelidad a la ley de Moisés y a la alianza. Defendieron el «monoteísmo ético»\* de Israel contra las otras vivencias vigentes en el ambiente de Israel por aquel tiempo. Las religiones de los pueblos vecinos eran politeístas, daban culto a los dioses y diosas locales de cada ciudad (*baalim*), de los que se esperaba la protección, la fecundidad y la fertilidad. Carecían del carácter ético de la religión de Israel. Ponían el acento en el comportamiento ritual y no en el comportamiento ético, considerando a éste incluso de poco peso ante la fatalidad con la que los dioses gobernaban el mundo. Fue contra este tipo de vivencia religiosa, transmitido por las influencias políticas y económicas, contra el que los profetas del monoteísmo yahvista amonestaban continuamente al pueblo israelita.

### *¿Qué tienen de especial los profetas de Israel?*

Los profetas no son un fenómeno exclusivamente israelita. En el segundo milenio a.C. había en Canaán, en Siria y en otras regiones cercanas, «videntes» que interpretaban o adivinaban los acontecimientos, recurriendo muchas veces al trance religioso, algo así como los médiums de nuestros cultos espiritistas. Eran llamados nabíes, *nebiim*. Un ejemplo típico de profeta no israelita es Balaán (Nm 22-24), que, por inspiración del Dios de Israel y en contra del deseo del rey moabita Balac, que le habían invitado, profetizó en favor de Israel.

Poco a poco, el aspecto de adivinación pasó a segundo plano, incluso porque no siempre los nabíes eran fidedignos (cf. Dt

<sup>1</sup> C. H. Dodd, *The Bible Today*, Cambridge University Press, Nueva York, 2ª ed., 50-51 (Trad. esp.: *La Biblia y el hombre de hoy*, Cristiandad, Madrid 1973). Citado por W. J. Harrington, *Chave para a Bíblia: a revelação, a promessa, a realização*, Ed. Paulinas, São Paulo 1985, 266s.

18.21-22: 1 Re 22.13-18; Miq 3,5-8; etc.). Al menos en su **época clásica**. Israel sabía que no todo trance religioso es señal de inspiración divina. El acento se desplazó de la adivinación a la visión de Dios y a la lectura de su voluntad acerca de la realidad. Algunos profetas fueron así verdaderos «guías espirituales» para el pueblo de Israel. Sabían ver los hechos y las personas, incluso por dentro, con una mirada «divina». *Eran la conciencia del pueblo y de sus dirigentes*. Se les llamaba «hombres de Dios». Exigían fidelidad a la justicia que enseñaba la «Ley» y a la alianza con el único Dios, Yahvé, en las más diversas circunstancias. Por eso, la Biblia griega –y las otras versiones después de ella– traduce el término *nabí* por «profeta», que significa «portavoz» (de Dios, en este caso).

Sin embargo, sería un error pensar que los profetas *pre-escribieron*, por así decirlo, la historia. Ésta se hace en un diálogo entre las condiciones materiales de supervivencia y desarrollo, por un lado, y un proyecto –por ejemplo, de justicia y de paz–, por otro. Pues bien, precisamente por la constancia con que defienden este proyecto es como los profetas marcan decisivamente la historia del pueblo de Israel.

Conviene distinguir bien a los profetas de los sacerdotes. Los sacerdotes ejercían el servicio de los sacrificios. Originalmente, los sacrificios eran presentados por los padres de familia o por los jefes de la comunidad, los jueces; de esta manera, también el rey David llegó a ejercer el sacerdocio. Pero ya desde el régimen de las tribus había «sacrificadores especializados», sobre todo en los tradicionales santuarios de Silo, etc. A partir de la construcción del templo, el sacerdocio adquiere cada vez más un estatuto oficial. En tiempos de David y de Salomón, el sumo sacerdote era nombrado por el rey. Los profetas, por el contrario, son estrictamente *carismáticos*, llamados por Dios e independientes del culto organizado, aunque eventualmente algún profeta pueda ser sacerdote, como ocurre con Ezequiel.

### *Los materiales de esta historiografía*

La historiografía de los libros Josué-2 Reyes –que identificaremos más adelante como «obra deuteronomista», o sea, de la misma escuela que produjo el libro del Deuteronomio– no nació de la nada. Más adelante hablaremos del material con que se construyó el relato bíblico que hoy tenemos (véase el c. 4), pero anticipando podemos apuntar algunas cosas en relación con el período que aquí nos ocupa.

Para el período a partir de Salomón, los redactores usaron como documentación principal los anales de los reinados de Judá y de Israel, mencionados con frecuencia (por ejemplo: 1 Re 11,41; 14,19.29; etc.).

Para el período de David (siglo XI a.C.), se supone la existencia de una colección de historias respecto a este rey. Es pro-

bable que semejantes colecciones estén en la base de los relatos sobre los profetas Elías y Eliseo, que actuaron en el siglo IX a.C.

Para el período anterior a David, la base del relato actual parece estar constituida sobre todo por material legendario. Es típica en este sentido la figura del juez Sansón, en Jue 13-16. La leyenda no es historia científica, sino *celebración de la memoria de los héroes*. Sin embargo, muchas veces transmite también algunos rasgos históricos. Así, la legendaria «caída» de Jericó (Jos 6) coincide con los descubrimientos arqueológicos de las ruinas de Jericó. En medio de esta materia encontramos documentos literarios antiquísimos, como por ejemplo el canto de Débora, en Jue 5.

## 2. El pueblo que viene del desierto

Hacia el 1300: campaña de los egipcios contra los hititas.  
 1286: alianza egipcio-hitita.  
 Hacia el 1250-1230: el grupo de Moisés sale de Egipto (el éxodo).  
 1235: la estela del faraón Mernepta menciona su victoria sobre «Israel».  
 a partir de 1200: creciente presencia de los filisteos.

Por el año 1300 a.C. la parte occidental del Creciente fértil\* estaba bajo el control de los egipcios: Palestina, Fenicia, Siria. Para los «hijos de Israel», esto había sido bueno durante algunos años; una parte de ellos vivía en un territorio, Gessén, en la desembocadura del río Nilo; esta situación es el telón de fondo de la historia de José (Gn 37-50) [5.2].

Pero más tarde la situación se hizo problemática. Los israelitas quisieron liberarse de los egipcios. Emigraron a Canaán, la «tierra prometida a Abrahán y a sus descendientes». Pero no sólo el libro del Éxodo\*, sino también la estela\* del faraón Mernepta nos dice que los egipcios no dejaban escapar de su control a los israelitas.

Incluso los príncipes («reyes») que reinaban en las ciudades-estados de Canaán eran controlados por Egipto. Lo que leemos en el Éxodo –la liberación maravillosa de los israelitas de la esclavitud de Egipto– se inserta en un contexto histórico más amplio de revolución social contra el sistema de las ciudades-estados avasalladas por los egipcios y que ejercían una dura explotación sobre la población campesina.

Los israelitas, en el libro del Éxodo (y en 1 Samuel), son llamados «hebreos»\*, término que hoy se explica como equivalente de *hapiru*, población extranjera, emigrante y sin una organización estatal. Por la propia Biblia sabemos que los hebreos se rebelaron contra el faraón de Egipto, o sea, contra el régimen de esclavitud en que se veían obligados a vivir. La Biblia cuenta cómo consiguieron liberarse del faraón atravesando el «mar de los juncos», donde se atascaron los carros de combate de los egipcios (Éx 14).

El líder de esta aventura fue Moisés. Su nombre es egipcio y significa «hijo de...», acompañando al nombre de alguna divinidad (pensemos en Ramsés, o Ramesés = hijo del dios Ra)<sup>2</sup>. Las narraciones bíblicas le atribuyen una educación en la corte egipcia y una permanencia y matrimonio en Madián, reino árabe en la península del Sinaí. Lo cierto es que no hay posibilidad de verificar su registro de nacimiento, pero lo que cuenta la Biblia es suficiente para arrojar una luz sobre su personalidad extraordinaria, ciertamente en términos culturales y religiosos. Se piensa que sus ideas religiosas pueden tener alguna relación con su estancia en Madián y en el Sinaí, donde recibió una revelación del Dios único, Yahvé (Éx 3 y 6). La influencia de su suegro, el sacerdote madianita Jetró, puede que no sea extraña a ello. Por otro lado, también en Egipto hubo por aquel tiempo un «brote de monoteísmo» (Akenaton o Amenofis IV, y Tutankamon, durante el siglo XIV a.C.).

El libro del Éxodo [5.3] presenta a Moisés como aquel por cuya mediación los hebreos se consagraron a Yahvé como su pueblo propio, «propiedad exclusiva» (Éx 19,5). Es el pueblo «elegido» de Yahvé, el Dios tutelar de Israel, el pueblo vinculado a él por la alianza sagrada (véase Éx 19-24). Pero hemos de saber que esta manera de caracterizar a los acontecimientos del Sinaí lleva ya consigo toda una teología ulterior, que pondremos de relieve dentro de poco (véase el c. 4).

### 3.3. La «Tierra prometida»

Hacia el 1220: penetración de las tribus de Israel en la Palestina central, con Josué.

Hacia el 1200: presencia de los filisteos.

Hacia el 1130: victoria de las tribus de Israel sobre Sísara (Débora).

Hacia el 1100: recesión de la influencia egipcia y aumento del dominio asirio.

1150: victoria de los filisteos en Afec; muerte de Elí.

Dejando de lado, de momento, las «lecciones del desierto» que se nos dan en los libros del Pentateuco\*, vamos a acompañar a este pueblo en su entrada en el territorio de Palestina, bajo el liderazgo del sucesor de Moisés, Josué.

#### *Josué*

El libro de *Josué*, redactado en el siglo V a.C. por la escuela deuteronomista\*, contiene narraciones muy antiguas, como el relato de la batalla de Gabaón, sacado del desaparecido «libro del Justo» (Jos 10,12-13). Conserva el recuerdo de las hazañas de los israelitas para ocupar la tierra controlada por los reyes de las ciudades fortificadas cananeas. En el marco de una ideología de guerra de conquista, todo esto se le atribuye a Yahvé-Dios,

<sup>2</sup> Cf. A. Laepple, *A Bíblia hoje: documentação de história, geografia, arqueologia*, Ed. Paulinas, São Paulo 1979, 67.



visto como un caudillo guerrero, tal como lo presenta el «libro de las guerras de Yahvé» (cf. Nm 21,14). Un buen ejemplo de esta manera de ver las cosas es la conquista de Jericó, puerta de entrada de la Tierra prometida (Jos 5,13-6,27).

En la Biblia, la conquista de las ciudades cananeas se ve como la continuación del éxodo: la salida de Egipto se completa con la entrada en la Tierra prometida; el paso por el mar Rojo, para salir de Egipto, corresponde al paso del Jordán, para entrar en la Tierra prometida (Jos 3). Quizás la realidad fue más compleja de lo que muestra esta visión lineal. Quizás se trata de una multiplicidad de conquistas, siendo tan sólo una parte de los israelitas la que participó en la hazaña del éxodo.

La epopeya del éxodo sirve de símbolo para otras luchas de liberación que debieron haber trabado las tribus de nómadas y campesinos de Palestina y de Jordania, por aquellos años, en contra de la opresión tiránica que los reyes locales de las ciudades cananeas ejercían sobre la población rural.

Hay teorías que dicen que por el año 1200 a.C. las aldeas campesinas iban adquiriendo fuerza y número, quizás incluso por la invención de cisternas impermeabilizadas para almacenar agua, con lo que los campesinos se hacían más independientes de las fuentes naturales. Los clanes se aproximaban, formaban tribus para protegerse mutuamente; las tribus se unían formando coaliciones contra los reyes locales, que a su vez hacían pactos entre sí. Quizás pueda hablarse incluso de una coalición permanente de las tribus, como ocurrió en la antigua Grecia.

Siguiendo el modelo del éxodo de los hebreos de Egipto, esta población habría comprendido su lucha de liberación contra los reyes de las ciudades fuertes de Canaán como una guerra de conquista patrocinada por Yahvé –episodio que nos narra el libro de Josué–.

El libro de Josué termina con un capítulo impresionante sobre la opción de Josué por el único Dios Yahvé, ratificada por el rito de la renovación de la alianza del Sinaí (Jos 24). Por el análisis literario sabemos que este capítulo refleja la conciencia profética del siglo VI a.C. (escuela deuteronomista\*), y por la historia sabemos que el monoteísmo yahvista no se vio inmune de las prácticas politeístas en boga entre los pueblos vecinos... Pero, de todas formas, se recuerda a Josué como al que orientó a las tribus de Israel para que, una vez asentadas de forma sedentaria en la tierra de Canaán, no se entregaran a las religiones cananeas, con todo lo que ello implicaba. De esta manera, la identidad de Israel cristalizó en torno a la fidelidad a Yahvé.

 *Jueces*

La historia, después de Josué, continúa en el libro de los *Jueces*.

En aquel tiempo las tribus, subdivididas en clanes (grupos de familias), no estaban gobernadas por reyes; sus líderes no resi-

**eran en las ciudades fortificadas, dominadas por los reyes locales, sino en las aldeas de los campesinos.** Eran llamados *shofetim*, que se traduce por «jueces», aunque su función era mucho más amplia que la meramente judicial. No ocupaban un puesto permanente, sino que surgían cuando se hacía sentir la necesidad: **judgar conflictos** –muchas veces de propiedad de tierras–, **organizar al pueblo contra los tiranos**, etc. Generalmente se les **define como líderes carismáticos**, esto es, inspirados por Dios; **los impulsaba el «espíritu» de Dios** (cf. Jue 6,34; etc.).

Se distingue entre *jueces menores*, cuya actividad estuvo restringida al ámbito de una tribu, y *jueces mayores*, que actuaban en varias tribus. Uno de los jueces mayores más célebres es una mujer, Débora la profetisa, que obligó al caudillo Barac a organizar una guerra de las tribus contra la liga de los reyes cananeos Jabín y Sísara (Jue 4-5).

En Jue 9 se encuentra un ejemplo muy interesante de cómo se rechazaba entonces la existencia de reyes de tipo cananeo: la historia de Abimelec. Después de la muerte del gran juez Gedeón, un cananeo llamado Abimelec quiso hacerse proclamar *rey*, alegando la necesidad de una centralización (Jue 9,2). Entonces Yotán, hijo de Gedeón, pronuncia como profeta, en nombre de Dios (9,7), un apólogo que es una acerba crítica contra el régimen monárquico, representado por la zarza que quiere reinar sobre los árboles frutales (léase Jue 9,7-15).

### 3.4. La monarquía

Hacia el 1050: victoria de los filisteos, muerte de Elí.
Hacia el 1040: el profeta Samuel, juez.
Hacia el 1030-1010: reinado de Saúl; muerte en Gelboé.
Hacia el 1010-972: David rey de Judá y, a continuación, también de Israel.
972-933: Salomón, rey de Judá y de Israel. Construcción del primer templo.
933: muerte de Salomón y sublevación de Jeroboán, proclamado rey de Israel (reino del Norte).

#### *Los libros de Samuel y de los Reyes*

Los libros de *Samuel* narran cómo, en esta situación, surgió el reino y la institución monárquica. Su relato abarca al último de los jueces, Samuel, y a los reyes Saúl y David. La sucesión de David por Salomón constituye el comienzo de los libros de los *Reyes*, que relatan la historia de Israel y Judá hasta el destierro de Babilonia (586 a.C.).

Poco después del episodio de Abimelec (Jue 9), no son solamente los reyes locales de Canaán, sino un enemigo mucho peor, los *filisteos*, los que amenazan a las tribus (Jue 13,1). Son los temidos «pueblos del mar» de los documentos egipcios, llegados de las costas o islas mediterráneas (¿cretenses?). Ocuparon la costa sur de Palestina por el año 1175 a.C., cuando fueron

expulsados de Egipto por el faraón Ramsés III. Aprendieron de los hititas la técnica del hierro y fabricaron armas muy superiores a las de bronce que utilizaban los israelitas.

Fue probablemente el peligro de los filisteos el que llevó al pueblo a pedir al último juez, el profeta Samuel, el nombramiento de un rey. Habiendo consultado a Dios, Samuel concedió la unción –señal de la elección divina– a Saúl, de la tribu de Benjamín. Esto significaba un gran cambio. Antes, los jueces convocaban al pueblo para la guerra cuando era necesario (cf. Jue 5). Pero en el régimen monárquico habrá un ejército permanente, pagado con los despojos de los enemigos –¡por tanto, será necesario conquistar cada vez más!– y con los impuestos y servicios prestados del propio pueblo, basándose en los «derechos del rey» (1 Sm 8,11-18).

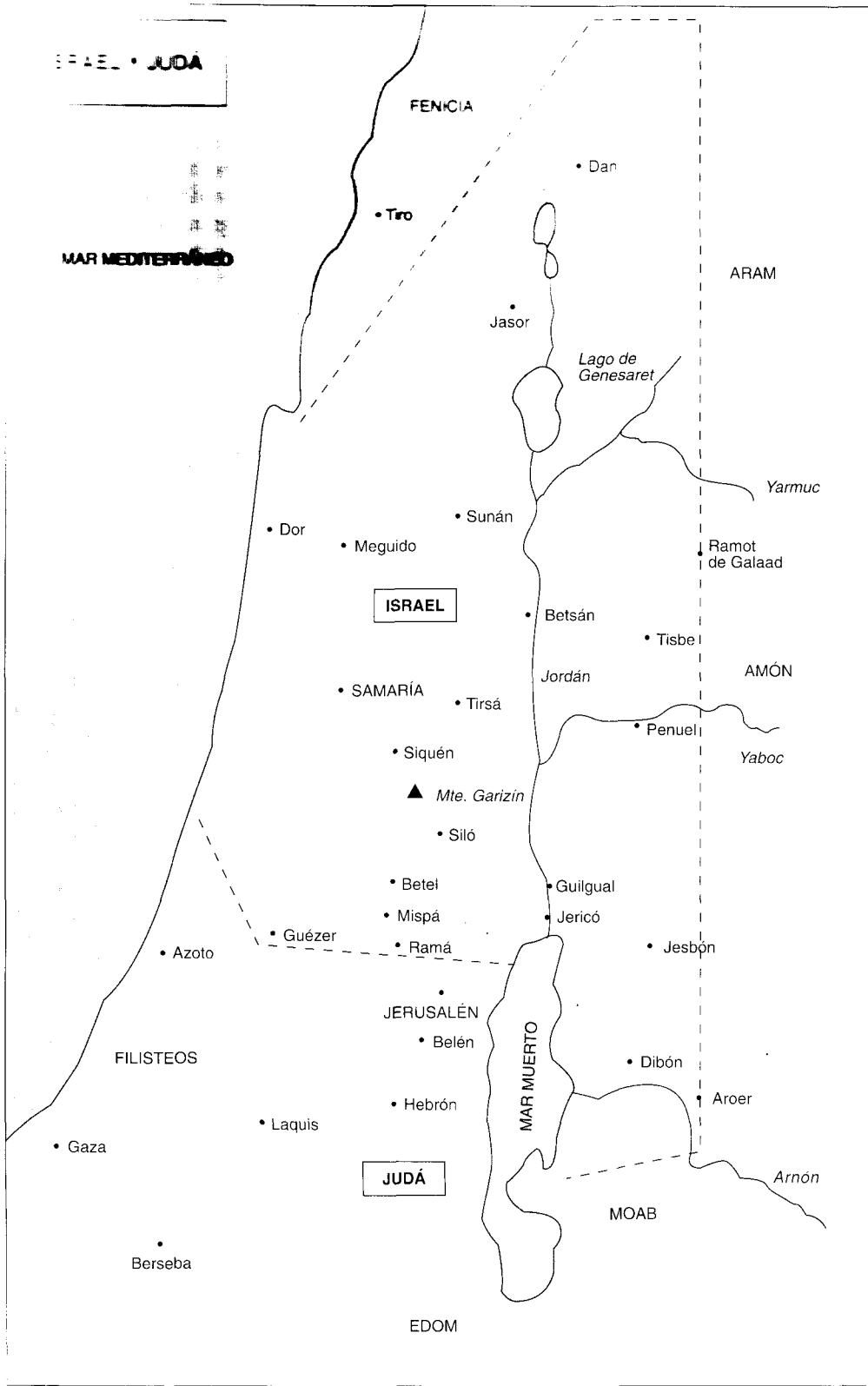
Un joven campesino, pastor, de la tribu de Judá, se convirtió en héroe del ejército de Saúl: David (1 Sm 17). Considerado ya por Saúl como rival, tras su muerte le sucedió en el trono. Completó la conquista de las ciudades cananeas (Jebús, la futura capital Jerusalén) y las victorias sobre los filisteos. Trasladó a Jerusalén el «sagrario portátil» de los israelitas, la «tienda» con el arca de la alianza, que les había acompañado por el desierto; esto era la señal evidente de una centralización religiosa y consiguientemente política.

Su hijo Salomón reforzó esta línea, construyendo en Jerusalén un templo definitivo y el palacio real. En torno a su palacio se desarrolló una cultura refinada que hizo de Salomón el exponente de la sabiduría (1 Re 4,29s; 10,1s; etc.).

Cuando estudiemos el origen del Pentateuco (capítulo 4), veremos que en la base de esta obra hay varios documentos anteriores. Fue probablemente en la corte salomónica donde surgió el primero de estos documentos, un gran relato de la «historia» del pueblo, llamado *Yahvista*\* por los estudiosos porque usa sistemáticamente el nombre de Yahvé para hablar de Dios.

En adelante, el país de las doce tribus es un Estado políticamente organizado según el modelo de los grandes Estados vecinos, con los que incluso pretende igualarse Salomón. Organiza a los israelitas en 12 distritos, que han de encargarse de las obras de construcción (1 Re 4,7-19). Por esta razón –y por otras, como el resentimiento contra la hegemonía de la tribu de Judá– explotó una revuelta con ocasión de la muerte de Salomón; la dirigió Jeroboán, causando la ruptura entre Judá y las otras tribus (1 Re 11,26-40).

Pero existe una instancia que se enfrenta con la centralización política y religiosa impuesta por David y Salomón: el profetismo. El profeta Natán interfiere en las decisiones de David (2 Sm 7), lo censura de parte de Dios (2 Sm 12), articula su sucesión (1 Re 1), etc. Sin embargo, no se observa una oposición entre este profeta y la institución monárquica hasta que la



comunidad de fe se vio desvirtuada por intereses políticos y económicos del Estado. Al contrario, parece preocupado por mejorar la calidad del régimen monárquico.

## 5. El cisma político. El reino del Norte

933: Sublevación de Jeroboán y fundación del reino del Norte, Israel; a continuación, construcción de los santuarios de Betel y de Dan. Roboán, rey en el Sur (Judá).  
 Hacia el 900: guerra de Israel contra la alianza de Siria y Judá.  
 886-875: Omrí.  
 875-853: Ajab; alianza con Judá. El profeta Elías.  
 852-841: Jorán. El profeta Eliseo (hasta cerca del 800).  
 841-814: Jehú.  
 803-787: Joás; creciente presencia de los asirios.  
 787-747: Jeroboán II: período de bienestar. Los profetas Amós y Oseas.  
 a partir del 747: decadencia política.  
 722/721: asedio y toma de Samaría por los asirios. Deportación de la población de Samaría a Asiria.

El reino fundado por Jeroboán, con las diez tribus del Norte, fue inicialmente el más próspero de los dos y también el más democrático. Mientras que en el Sur, en Judá, reina una dinastía, es decir, la realeza pasa de padres a hijos, en el Norte tiene que ser conferida cada vez de nuevo por la reunión de las tribus. Por esta razón los reyes del Norte cambian con mayor frecuencia que los del Sur<sup>3</sup>.

Sin embargo, ya a comienzos del siglo IX, el rey Omrí se convirtió en el «Salomón del Norte», fundando una nueva capital para su reino, la ciudad de Samaría, y proveyéndola de todo el lujo que estaba de moda entre los déspotas orientales. Su hijo Ajab, influido –según la Biblia– por su mujer Jezabel, de origen fenicio, favoreció los cultos cananeos y fenicios en Samaría. Eran cultos de la fertilidad. La Biblia habla también de sacrificios humanos por aquella época (1 Re 16,34).

En términos de política internacional, el tiempo está caracterizado por el declive de la hegemonía egipcia y la amenaza creciente de los asirios. Entretanto se da un complejo problema triangular entre los tres reinos menores: Judá, Israel y Siria. El rey de Israel, Ajab, desea la hegemonía entre los tres. Gobierna Israel con métodos centralizadores. Un matrimonio político lo une con Jezabel, princesa fenicia, que con los intereses fenicios introduce también el culto a su *baal*\*. Según la Biblia, la misma Jezabel lleva a Ajab a violar la ley de la soberanía de la vida y de la inalienabilidad de la propiedad de tierras de las familias israelitas. Desea conseguir por usurpación y homicidio la viña de

<sup>3</sup> Los dos reinos tuvieron 19 reyes; en el Norte, en dos siglos; en el Sur en cuatro (!).

Nabot, lo cual da pie a una enérgica intervención del profeta Elías (1 Re 21).

Elías no es solamente un guardián de la fidelidad a Yahvé en materia de religión (1 Re 18) y justicia, sino también una figura política. El profetismo sigue siendo autónomo, al lado del rey. Elías es encargado por Dios de sustituir a los reyes de Siria y de Israel (1 Re 19,15-18). Un papel semejante representa su sucesor, el profeta *Eliseo* (2 Re 9-12).

Puede ser que en este tiempo se originara en el Norte una historia escrita del pueblo de Israel, que reunió en parte las mismas narraciones que el escrito análogo ya existente en el Sur (el «Yahvista»\* [3.4]). Pero el relato del Norte es de estilo más austero y profético que el del Sur, probablemente por causa de la fuerte presencia profética en el Norte. También es parco en usar el nombre de Yahvé para hablar de Dios –solamente en la escena de la revelación del mismo– y, en compensación, utiliza el nombre genérico de *elohim*, por lo que es denominado *Elohista*\* por los estudiosos [4.3]<sup>4</sup>.

El siglo VIII se caracteriza por los crecientes abusos sociales en Israel, lo cual guarda ciertamente relación con la mercantilización del país. El antiguo orden de las tribus campesinas se ve perturbado por la extensión de la vida comercial, que se escapa del orden social tradicional. Testigos de esta evolución son los primeros «profetas escriturísticos», o sea, los profetas cuyos oráculos se han conservado en libros bíblicos que llevan su propio nombre: *Amós* y *Oseas*. Actúan durante el reinado de Jeroboán II, es decir, por el año 750 a.C.

#### *Amós*

Amós censura con agresiva ironía los abusos sociales, contrarios a la libertad y a la fraternidad que Yahvé había proporcionado al pueblo al liberarlo de Egipto (Am 2,10-12). Sus oráculos sobre las clases dominantes de Samaría pertenecen a la más violenta crítica social del mundo antiguo (Am 4,1-3; 6,1-7; etc.).

#### *Oseas*

Oseas utiliza en sus críticas la alegoría de la esposa infiel, desarrollada más tarde por Jeremías y Ezequiel: Israel es como una esposa infiel que ha cambiado a su único marido, Yahvé, por otros maridos, o sea, *baalim*, como llamaban a los ídolos cananeos (Os 2). También él usa como punto de referencia la liberación del pueblo de la esclavitud de Egipto (Os 11).

En estos escritos vemos nacer una corriente teológica que volverá a exigir continuamente fidelidad a la alianza en nombre de la intervención victoriosa de Yahvé en la liberación de los israelitas sometidos al yugo de la esclavitud en Egipto. El marco referencial del pueblo de Israel es el éxodo y su estructura socio-religiosa se basa en la ley mosaica, con exclusión de cualquier

<sup>4</sup> No existe unanimidad sobre la cuestión de si este documento existió de hecho, o si se trata de rasgos de una ulterior reelaboración redaccional del Yahvista y de otras fuentes.

otro tipo de sistema que se quería imponer. Los pactos y los intereses políticos y comerciales no tienen autoridad alguna para derribar esta referencia.

Hemos visto cómo en la corte de Salomón surgió un relato de la historia del pueblo que culminaba en el éxodo: el Yahvista\*. El reino separado del Norte no podía carecer de un escrito semejante. El análisis cuidadoso del Pentateuco muestra cómo algunos elementos de este relato «nordista» se encuentran también en el actual texto del Pentateuco. Los estudiosos le dan el nombre de *Elohista\**, ya que evita por reverencia el nombre propio de Yahvé y llama a Dios con el nombre genérico de *elohim*. Es notable la proximidad entre los fragmentos elohístas del Pentateuco y la predicación de los grandes profetas del Norte.

Estos profetas predijeron además las catástrofes que habían de caer sobre Samaría. No pasó mucho tiempo hasta que aquello sucedió. En el año 724, Salmanasar V de Asiria puso fin al gobierno del rey de Israel, y el 722/721, después de un cerco de tres años, arrasó la ciudad de Samaría y deportó a la población, dispersándola por diversas regiones de su imperio, mientras que poblaba Samaría con poblaciones extranjeras, dando así origen al sincretismo samaritano (2 Re 17,3-6.24).

### 3.6. El reino del Sur

933: Roboán, rey de Judá.
912-871: Asá, aliado de los sirios contra Israel.
870-846: Josafat, alianza con Israel (Ajab).
841-835: reinado de Atalía.
781-740: Azarías u Ozías.
Hacia el 740: insistencia de los asirios (Teglat-Falasar III).
740-735: Jotán, rey. Profetas Isaías y Miqueas.
735-716: Ajaz se hace vasallo de los asirios.
716-687: Ezequías; reforma religiosa; intento de independencia.
701: campaña de Senaquerib contra Jerusalén (susto). Continúa la actividad de Isaías.
640-609: Josías; restauración política y religiosa; el Deuteronomio primitivo. Profetas Sofonías y Jeremías.
612: los (neo)abilonios toman Nínive, capital de Asiria profetas Nahum y Habacuc.
609: batalla de Meguido: muerte de Josías (contra el faraón Neco).
609-598: rey Joaquín.
605-562: reinado de Nabucodonosor, rey de Babilonia.
598-597: rey Jeconías.
598/597: Nabucodonosor conquista Jerusalén. Primera salida de desterrados a Babilonia, incluso del rey Jeconías.
Nombramiento del rey Sedecías.

Hacia el 593: comienzo de la actividad del profeta Ezequiel.  
 589: sublevación de Sedecías; conflicto con Jeremías.  
 587/586: destrucción de Jerusalén y del templo por Nabuzardán.  
 Segunda salida de desterrados. Godolías, nombrado  
 gobernador. Asesinato de Godolías y represalia. Jeremías es  
 expatriado a Egipto.  
 582/581: tercera salida de desterrados.

Durante el siglo IX, el reino del Sur, Judá, vivió prácticamente a la sombra del próspero reino del Norte. Pero el siglo VIII resultó importante en la memoria del pueblo de Judá. El rey Ozías (781-740) restableció su poder en dirección hacia el sur, donde Egipto estaba perdiendo su autonomía.

El 736 subió al trono el joven e inexperto Ajaz. En su reinado resuenan las voces de los profetas Isaías y Miqueas. Es el tiempo en que se están imponiendo los asirios, poco antes de la toma de Samaría (año 721).

### *Isaías*

La actividad de *Isaías* se extiende desde la muerte de Ozías (740) hasta el tiempo de Ezequías (por el año 700).

Retrocediendo algunos años, Is 6 narra la historia de la vocación del profeta. Otro texto característico es Is 5, comparación de las monarquías de Israel y de Judá con una viña estéril (5,4). Conocedor de las fuerzas políticas y actuando junto a la corte del rey de Judá, Isaías se opone a la ideología dominante de hacer pactos con los extranjeros. Predica la confianza absoluta en Yahvé. Critica tanto a Egipto como a Asiria, que, en vez de ser instrumentos de Dios para castigar a los orgullosos, llegaron a personificar el orgullo más extremado (10,5-15; 14,24-27). Aconseja al rey Ajaz una estricta neutralidad. Ajaz, sin embargo, amedrentado por el partido filo-asirio, hace un pacto con los asirios y de esta manera Judá se convierte en tributario de ese imperio.

Isaías muestra al pueblo que Dios tiene un *plan*, cuya ejecución podrán comprobar los contemporáneos. Esto no impide que sus pronunciamientos respecto a los acontecimientos próximos, por ejemplo el nacimiento de un hijo del rey Ajaz (7,10-17), hayan sido leídos posteriormente en un sentido más universal y entendidos como anuncio del Mesías muchos siglos más tarde (cf. también 11,1-9)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Isaías es el primero de los «grandes profetas», llamados así por los numerosos oráculos y textos que dejaron. Los otros dos son Jeremías y Ezequiel, según la Biblia judía; la Biblia cristiana incluye también a Daniel entre los grandes profetas. El actual libro de Isaías contiene oráculos de épocas posteriores. Por eso se habla de «escuela de Isaías», que se prolongó durante más de dos siglos. La composición actual del libro es la siguiente:

- cc. 1-23.28-33: oráculos originales de Isaías
- cc. 24-27: «gran apocalipsis» (añadido posterior)
- cc. 34-35: «pequeño apocalipsis» (añadido posterior)
- cc. 36-39: textos biográficos
- cc. 40-55: el Segundo Isaías (época del destierro)
- cc. 56-66: el Tercer Isaías (después del destierro).



*Miqueas*

*Miqueas*, hombre de campo, denuncia más específicamente los abusos sociales (léase *Miq* 2,1-5; 3,1-4; etc.). En los capítulos 4 y 5 aparece otra idea: la esperanza de un nuevo rey (mesías), que superará al (ya idealizado) reinado de David.

La caída de Samaría dará la razón a los dos profetas: el egoísmo de las élites entrega al país en manos de los asirios y los pactos de vasallaje; en vez de apaciguar el apetito expansionista del imperio asirio, lo alimentan más aún.

En adelante, la voz de los profetas va a servir para prevenir al Sur, a Judá, contra un fin semejante al del Norte. Reforzada por la voz de los fugitivos del desmantelado reino de Israel, la predicación profética encuentra oídos en el sucesor de Ajaz, el rey Ezequías de Judá. Ezequías comienza una reforma religiosa, que consiste principalmente –al menos en la óptica de los historiadores deuteronomicos– en el combate a los cultos cananeos (2 Re 18,4).

Se supone que fue en el reinado de Ezequías cuando la historiografía del Norte, la «narración elohísta», se fundió con la del Sur, la «narración yahvista» [4.3]. ¿Señal de aproximación religiosa entre el Sur y los refugiados del Norte? De todas formas, el análisis demuestra que, en esta fusión, tuvo más peso el reino del Sur... Esto refleja la situación política: el Norte está privado de líderes, la tradición de Israel se conserva en adelante en el Sur.

No se tiene conocimiento de que la reforma de Ezequías produjera efectos notables en la sociedad de Judá. Sus sucesores son los reyes «impíos» Manasés y Amón. Pero en el 640 a.C. sube al trono el rey Josías, que recoge el proyecto de restauración nacional de Ezequías y lo lleva a su ejecución. En el plano militar, consigue reintegrar los territorios del antiguo reinado de David.

En cuanto a la política interna y a la vida religiosa, Josías hizo entrar en vigor una nueva legislación, elaborada por los teólogos del templo (2 Re 22) y proclamada como «libro de la alianza» (23,2) o «de la ley» (23,25). Quizás el hecho de que este libro fuera «descubierto» en el templo indica que fue escrito o por lo menos iniciado mucho tiempo atrás, quizás durante la reforma de Ezequías, setenta años antes.

*Deuteronomio primitivo»*

Hoy están de acuerdo los biblistas en que este libro (rollo) pudo haber contenido el núcleo esencial del actual Deuteronomio, a saber, el cuerpo de leyes contenidas en Dt 12-26. Por eso, los autores llaman al libro que se menciona en 2 Re 22 «Deuteronomio primitivo» –mejor sería decir «inicial»– y designan al grupo de teólogos a su alrededor con el nombre de «escuela deuteronomista» (sigla: D)<sup>6</sup>.

Por estos años se da la actuación de dos profetas muy importantes: *Sofonías* y *Jeremías*.

<sup>6</sup> La palabra «deuteronomio», que designa al último libro del Pentateuco, significa «ley segunda», o sea, renovada y actualizada.

*Sofonías* Sofonías acentúa sobre todo el hecho de que la esperanza de Israel y de Judá está en el pueblo sencillo, que vive con rectitud y justicia.

*Jeremías* Jeremías dejó un mensaje más amplio y diversificado. Además de insistir fuertemente en la rectitud personal, desempeñó también —como Isaías— la función de orientador político.

Con sus 52 capítulos, el libro de Jeremías constituye la colección más extensa de un único profeta (los 66 capítulos de Isaías representan por lo menos a tres profetas). Importa saber que el libro no está organizado según un orden cronológico, sino temático. El libro conoció una adaptación después del destierro, colocando a los babilonios en el papel de vencidos en vez de vencedores (véase Jr 15,12; 17,7; cc. 50-51).

La predicación político-profética de Jeremías se dio en un tiempo en que las circunstancias eran muy complicadas. El 612, los asirios habían sido derrotados por los babilonios y la ciudad de Nínive había sido tomada por ellos. El 609, el faraón de Egipto, Samético I, quiso atravesar Palestina para ayudar a sus aliados asirios en su última resistencia contra los babilonios, pero el rey Josías, queriendo conservar la neutralidad, se opuso a ellos y trabó la batalla de Meguido, en la que perdió la vida. Pero los sucesores de Josías, creyendo que estaba en auge la estrella de Egipto, buscaban el apoyo egipcio contra la presencia amenazadora y perturbadora de los babilonios...

#### *Nahum/Habacuc*

El profeta *Nahum* parece saludar en tono provocador la derrota de Nínive, capital de Asiria, el año 612 a.C. Pero poco después, al ver las intenciones conquistadoras de Babilonia, el profeta *Habacuc* comenta amargamente el peso de la guerra y de la miseria.

Entretanto Jeremías continúa su actividad y critica la política pro-egipcia de los reyes de Judá, reconociendo que, de momento, el poder de Babilonia es irresistible. Su oposición le costará la prisión y casi la muerte.

El 598/597 el rey babilonio, Nabucodonosor, toma Jerusalén y se lleva al rey Jeconías<sup>8</sup> cautivo a Babilonia, sustituyéndolo en el trono por Sedecías (1.<sup>a</sup> deportación). También éste se dejó seducir por una ideología nacionalista miope y, en contra de los consejos de Jeremías, tramó una revuelta contra Nabucodonosor, con el resultado de un nuevo asedio y la destrucción com-

<sup>7</sup> La composición actual del libro de Jeremías es la siguiente:

cc. 1-24: oráculos y narraciones proféticas

cc. 25 + 46-51: colección de oráculos contra las naciones extranjeras

cc. 30-35: profecías de salvación para Israel

cc. 26-29,36-45: la «pasión» de Jeremías: textos biográficos

cc. 52: apéndice histórico.

El texto griego sigue otro orden, quizás más claro. Por eso es diferente la numeración de los capítulos.

<sup>8</sup> No hay que confundir a Joaquín (Jeconías) con su padre y predecesor Joaquín.

pleta de Jerusalén y del templo en el 586. Esta vez Nabucodonosor se llevó a gran parte de los dirigentes políticos, militares y religiosos a Babilonia (2.<sup>a</sup> deportación). Comenzó así el «destierro de Babilonia», que iba a durar medio siglo.

Nabucodonosor nombró un gobernador para administrar Jerusalén y el territorio de Judá, Godolías. Poco después, éste fue asesinado por partidarios de Sedecías. Jeremías, que había apoyado a Godolías, fue arrastrado por los fugitivos a Egipto, tierra que para él había significado siempre la vuelta a la esclavitud... (2 Re 25,22-26; Jr 40-41).

### 3.7. El destierro

598/597: Nabucodonosor toma Jerusalén. 1.<sup>a</sup> deportación a Babilonia, incluso del rey Jeconías.  
 Hacia el 593: comienzo de la actividad del profeta Ezequiel.  
 587/586: destrucción de Jerusalén y del templo por Nabuzardán. 2.<sup>a</sup> deportación. Godolías nombrado gobernador y asesinado; represión; expatriación de Jeremías.  
 582/581: 2.<sup>a</sup> deportación.  
 561: Jeconías es agraciado por Evil Merodac, en Babilonia.

Durante el destierro, los judíos de entonces –la población de Judá, que en adelante carga ella sola con la herencia religiosa de «todo Israel»– se vieron divididos en torno a dos polos. El primer polo, más conocido en la historia bíblica, es el grupo de los desterrados, constituido por personas selectas. El segundo polo se encuentra junto a los que se quedaron, los que no fueron llevados a Babilonia, pero que siguieron viviendo como «hijos de Israel» en las cercanías de la Jerusalén destruida. Estos dos grupos se entregan a una especie de «regresión» psicológica colectiva: llevan a cabo una reintegración de su memoria y de su identidad.

#### *Los desterrados*

Los desterrados sufrieron el impacto de los acontecimientos del 597 y 596 con mayor vehemencia. No sabían lo que iba a ser de ellos en su nuevo «hábitat». No sabían si volverían algún día. El profeta Jeremías les mandó una carta aconsejándoles que vivieran normalmente y se casaran: «Casaos y engendrad hijos...; creced en número, no mengüéis» (Jr 29,6). El salmo 137 [136] expresa la desolación de los judíos en su nueva situación. Buscan su identidad en el inconformismo y en la rearticulación de su tradición religiosa, especialmente en la circuncisión y en el sábado, que los distinguen de los demás pueblos que viven en Babilonia.

Ezequiel era sacerdote del templo de Jerusalén. Viviendo en medio de los desterrados, mantuvo en ellos la identidad israelita, la religión yahvista, la rectitud moral y la esperanza en la restauración<sup>9</sup>.

El contenido de su predicación coincide en parte con el de Jeremías. Como éste, aplica a la actualidad la alegoría del profeta Oseas comparando a Israel, y ahora también a Judá, con la esposa infiel (Ez 23; cf. Jr 3,6-13).

Ampliando Jr 31,29-30, apunta a la responsabilidad personal de cada persona y del pueblo. Ya no vale aquel proverbio que decía que «los padres comieron los agraces y los hijos sufren la dentera»... Aunque es innegable la culpa de las generaciones pasadas, cada uno es responsable de su pecado o de su conversión, y, cuando se convierta el que pecó, encontrará seguramente el perdón de Dios (Ez 18). Con esta predicación, Ezequiel pretende librar al pueblo desterrado del fatalismo y prepararlo para su restauración (Ez 37,1-14). De esta manera, incluso en el destierro, Ezequiel puede soñar con un nuevo templo, totalmente perfecto: una utopía cultural (Ez 40-48).

### *El Déutero(o Segundo)- Isaías*

Pero no fue Ezequiel el único en mantener viva la llama.

En un tono completamente distinto, inspirándose en las profecías de Isaías, un profeta desconocido se empeña en la predicación de la esperanza en el opúsculo llamado por los exegetas el «libro de la consolación de Israel», incorporado actualmente al libro de Isafas, constituyendo los capítulos 40-55 del mismo; se le llama brevemente el «*Déutero-Isaías* (= Segundo Isaías)».

Además de exhortar al pueblo, el Segundo Isaías le enseña también a ser la «luz de las naciones (paganas)»: el tiempo del destierro, en medio de las naciones, es un tiempo de testimonio de la elección y misión particular de Israel. Esta idea fue de una enorme fecundidad, ya que ha guiado no solamente a los judíos en toda su larga historia de la «diáspora», sino también a los cristianos en su compromiso por una religión abierta a todos los pueblos.

En este contexto es donde hay que entender el significado profundo de la figura del justo, elegido, pero perseguido, que llena todo el «libro de la consolación de Israel» y que aparece sobre todo en los cuatro «cánticos del Siervo doliente»: Is 42, 49, 50 y 52-53.

El Segundo Isaías atribuye mucha importancia al rey persa **Ciro**, vencedor de los babilonios, considerándolo incluso como un «ungido» de Yahvé (45,1s), quizás no tanto por admiración

<sup>9</sup> La composición de Ezequiel es la siguiente:  
cc. 1-24: oráculos de juicio sobre Judá y Jerusalén  
cc. 25-32: amenazas a las naciones vecinas  
cc. 33-39: profecías de salvación  
cc. 40-48: el nuevo templo.

hacia él, sino para enseñar a los judíos desterrados que las hazañas de Ciro no hay que atribuir las a otros dioses, sino a Yahvé, ya que los dioses de los paganos no son nada! (44,9-20).

*Isaías 34-35*

También *Is 34-35*—llamado a veces «*el pequeño apocalipsis de Isaías*»— podría tener su origen en el círculo del Segundo Isaías. Un indicio de ello sería el anuncio del regreso y de la restauración en *Is 35* y la referencia a la implicación de los edomitas en el saqueo de Jerusalén en el año 586 (por ejemplo, *Is 34,5*).

*Abdías*

Este último tema parece haber sido tocado también por el profeta *Abdías*, a quien se sitúa generalmente por esta misma época (*Abd 10s*).

*Los que se quedaron*

Los desterrados constituían solamente una pequeña parte de la población de Judá: la élite ligada al rey y al templo. En Judá se quedaron, sin embargo, los pobres y la pequeña clase media.

*Las Lamentaciones*

Los que se quedaron expresaron la desolación que sentían al ver diariamente las ruinas del templo destruido en las *Lamentaciones*, que se conservan en la Biblia y que tradicionalmente han sido atribuidas a Jeremías (que, de hecho, se había quedado en Jerusalén hasta el asesinato de Godolías).

Los que se quedaron en Judá querían sobrevivir. Pero no de cualquier manera. Los más fervorosos querían sobrevivir como *pueblo de Israel*, como pueblo escogido. La «escuela deuteronomista», próxima al profeta Jeremías, continuó su trabajo de reestructuración del pueblo. Concibe la grandiosa historiografía del pueblo que fue recogida bajo el nombre de «*profetas anteriores*» y abarca los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes. Completa además la actualización de las leyes de Moisés que se había iniciado en tiempos de Josías (2 Re 22-23) [3.6], produciendo la forma definitiva del libro del Deuteronomio, concebido ahora como un gran discurso de despedida de Moisés y puesto al frente de la «historiografía deuteronomista», Josué-2 Reyes (véase c. 4, *cuadro 2*).

Este conjunto literario —la «historiografía deuteronomista»— comienza, por consiguiente, con el acontecimiento referencial de Israel, el éxodo, y termina con la liberación y la rehabilitación del rey Jeconías en Babilonia, el año 561 a.C. (2 Re 25,27-29). ¿Quizás porque este hecho fue visto como señal de esperanza?

### 3.8. El espíritu de la historiografía deuteronomista

Fijémonos un momento en los que permanecieron en Judá. Conociendo ahora los hechos recogidos por la «historiografía profética» [3.1], que en gran parte debe atribuirse a la escuela deuteronomista\*, podemos intentar descubrir la motivación que los llevó a elaborar la obra sin igual en los pueblos vecinos, que es esta historiografía sumamente crítica de las monarquías de Judá y de Israel.

*La teología deuteronomista*

Los que se quedaron después de presenciar la catástrofe nacional en la propia tierra de Judá, orientados por los profetas (sobre todo Jeremías), el clero de los santuarios locales, los escribas y los funcionarios del antiguo régimen, tomaron la iniciativa de recuperar la memoria colectiva de Israel bajo el signo de la monarquía en franca decadencia. Ante sus ojos estaba el contraste entre la grandeza del rey David (y del reformador Josías) y la degradación reinante en los años que habían precedido al destierro, durante el reinado de Sedecías, hijo de Josías. *La causa de la decadencia no podía ser más que la infidelidad de los reyes a la alianza\* con Yahvé*, infidelidad que se demostraba en los cultos idolátricos, en las injusticias sociales y en los pactos con los dominadores extranjeros.

La alianza, que proclamaba a Israel «pueblo exclusivo» de Yahvé, era una carta de libertad. El pueblo no pertenecía a ningún dios tutelar de otro país, ni al dios de los egipcios del que los había liberado Yahvé, ni a los dioses de los asirios o babilonios. La memoria situaba la alianza en el tiempo del éxodo de Egipto [5.2], cuando el pueblo adoptó a Yahvé como a su único Señor (primera frase del decálogo: Éx 20,2; Dt 5,6).

Pero la alianza era también una realidad permanente y la liturgia la celebraba de generación en generación, especialmente en las fiestas de Pascua y de Pentecostés. La alianza seguía vigente.

Surge una mística de renovación de la alianza. Toda la historia va a ser «re-leída» bajo esta luz. En este proceso, *la reforma de Josías* por el año 620 a.C. desempeña un papel importante. Esta reforma promueve una proclamación y codificación actualizada de la ley, llamada más tarde «segunda ley» o Deuteronomio. El «Deuteronomio\* primitivo» contenía prácticamente las leyes que hoy se conservan en Dt 12-26<sup>10</sup>. En esta forma se entiende un fenómeno extraño: en la historiografía deuteronomista nunca se habla de la pascua, memorial de la alianza por excelencia, a no ser con ocasión de la reforma del rey Josías (2 Re 23, 21-23).

Como mentor de la recuperación y de la relectura de la historia que realizaron los teólogos deuteronomistas se cita al profeta Jeremías, que presenció la reforma de Josías y la destrucción de Jerusalén, y que se quedó al lado de la población local hasta su dispersión después del asesinato de Godolías. Pero la verdad es que la relectura deuteronomista sólo fue llevada a término mucho tiempo después de la muerte del profeta.

<sup>10</sup> Más tarde, este núcleo original quedó incluido en un discurso ficticio de despedida —centrado en torno a la alianza— que Moisés habría pronunciado antes de morir, lleno de alusiones a la decadencia del reino de Judá por el año 600 a.C. de llamadas a la renovación.

La «escuela deuteronomista» no excluye de su enfoque un proyecto político: el nacionalismo judío de cuño democrático, creyendo en la restauración de la monarquía, pero acentuando fuertemente la justicia y la fraternidad como características del «pueblo elegido» y de la «nueva alianza» (Jr 31,31-35) que había que establecer. La visión de este régimen de «monarquía constitucional» *no supera las fronteras de Israel*: es en Israel donde debe realizarse la nueva obediencia a Yahvé, que será también la felicidad del pueblo.

Este enfoque marca la «historiografía deuteronomista», que da continuidad al «libro de la alianza» (el Deuteronomio primitivo: cf. 2 Re 23,2), componiendo los libros desde Josué hasta 2 Reyes. Los teólogos deuteronomistas completaron el Deuteronomio con grandes discursos, en los que Moisés parece hablar para la situación del año 600 a.C. Continuaron la obra, recordando en Josué-Jueces la época de la ocupación de las ciudades cananeas y la actuación de los jueces. Josué se presenta como el continuador de la obra de Moisés, realizando el ritual de la alianza prescrito por éste (Dt 27; cf. Jos 8,30-35) y renovando la alianza para todo Israel después de la conquista de la Tierra prometida (Jos 23-24). En el libro de los Jueces se revela otro aspecto de la historiografía deuteronomista: a pesar de la decepción por los reyes, pone su esperanza en un reinado conforme con el corazón de Yahvé. Este libro cuenta muchas «barbaridades» y termina con una conclusión significativa: «En aquel tiempo no había rey en Israel, y cada uno hacía lo que le parecía» (Jue 21,25). Lo mismo que en los años oscuros después del 586 a.C.

Pero un rey no lo resuelve todo, como demuestran los libros siguientes, de Samuel y de los Reyes. La perplejidad sobre la institución de la monarquía queda bien de manifiesto en el episodio de Samuel, cuando los israelitas piden un rey en contra de la voluntad de Yahvé (1 Sm 8; cf. *supra*). Sin embargo, aun así Yahvé sigue siendo fiel a la alianza y les concede un rey «según su corazón»: David. Al prometer a David, en el oráculo del profeta Natán (2 Sm 7,14-16), que no se interrumpiría la dinastía davídica, Dios explica que el rey debe ser su siervo, y sólo entonces podrá ser una bendición para el pueblo. De lo contrario, Dios tendría que castigarle para corregirle. Un ejemplo de ello es el caso del mismo David, después de haber matado a Urías para quedarse con su mujer Betsabé (2 Sm 11-12). Y otro ejemplo es también el de Salomón, cuya infidelidad religiosa es castigada con la división del reino en dos partes, Judá e Israel (1 Re 11). Y así sucesivamente.

Como ya hemos observado, el rey aparece en estos libros acompañado siempre del profeta como de su sombra... ¡o de su luz! Al lado de David y Salomón aparece el profeta Natán; al lado de Ajab y de los otros reyes del Norte aparecen Elías y Eliseo; al lado de Ajab aparece Isaías...

Otro detalle de la historiografía deuteronomista: se puede leer una denuncia de los abusos de los santuarios locales, sobre todo de los templos del reino del Norte, y un pleito en favor de la centralización del culto en el santuario nacional, que, por definición, es el templo de Jerusalén. La unificación política y religiosa de Josías es el modelo que inspira la visión de los autores deuteronomistas en lo que atañe a la reconstrucción del pueblo y de la nación.

Así, los libros 1/2 Samuel y 1/2 Reyes no son un simple relato de la historia de la monarquía. Son un *speculum regis*, una lección para el rey y una instrucción para orientar la conciencia de los reyes presentes y futuros. Son también expresión de una esperanza inextinguible: que, a pesar de la suspensión de la monarquía davídica, habría de surgir un nuevo rey de la casa de David que habría de durar para siempre. ¿Dio pie quizás a esta esperanza la liberación del rey cautivo, Jeconías? La verdad es que con esta noticia termina la historiografía deuteronomista (2 Re 23,27-30), así como también el libro de Jeremías (Jr 53,31-34).

#### *El significado del reinado de David y de la monarquía davídica*

Si el telón de fondo escondido de la historiografía deuteronomista es la alianza —quien lo pondrá en plena evidencia es la escuela sacerdotal\* [4.2]—, el paradigma que lo preside es la monarquía davídica, fuente de numerosas interpretaciones y relecturas.

Para empezar, nos enfrentamos con unos relatos que no esconden opiniones contrarias sobre la realeza como tal. Una serie de textos acentúa que el único rey de Israel es Yahvé Dios. Querer otro rey es una impiedad o, pero aún, una estupidez... El valor de los reyes, para este modo de pensar, está bien caracterizado en el apólogo\* del rey de los árboles (Jue 9,10-17). Esta misma actitud crítica manifiesta Samuel, juez y profeta, cuando los israelitas le piden un rey. Se siente rechazado, pero Dios le hace saber: «No te rechazan a tí; es a mí a quien rechazan» (1 Sm 8,7). A pesar de esto, Dios permite que él designe un rey, pero sin esconder la carga que este rey impondrá al pueblo (el «derecho del rey»: 1 Sm 8,11-18). Los reyes Salomón, Ajab, etc. confirmarán la advertencia de Samuel...

Ya en 1 Sm 9,1-10,16, en relación con Saúl, y en la mayor parte de los textos referentes a David, el tenor del discurso parece diferente y libre de desconfianza en cuanto al rey. En 1 Sm 16, Samuel recibe una misión divina para escoger bajo la inspiración profética al hijo más modesto de la familia de Jesé, de Belén, para ser el sucesor de Saúl: señal de la elección y de la predilección divina. Y en otros muchos textos todavía se vislumbra el respeto religioso por aquel que es el «ungido de Dios».



(*mesías*, en hebreo), bien sea Saúl o bien David (1 Sm 24,6.10; etc.).

Si la realeza de Yahvé está fuera de crítica, la realeza de las personas humanas es ambigua. No cuadra en la teología de la Biblia un rey revestido de un poder personal absoluto, gobernando al pueblo al estilo de los déspotas orientales o de los reyes cananeos, que se hacían pasar por (hijos de los) dioses. Sólo Yahvé es Dios, señor de los seres humanos y, de modo especial, del «pueblo elegido». Pero, a pesar de esta restricción en cuanto a la monarquía —que tiene sus raíces bien concretas (1 Sm 8,11-17)—, la Biblia reconoce que la realeza puede ser un beneficio y un don de Yahvé, ya que proporciona al pueblo cohesión e integración nacional (el Estado fuerte), proyección internacional (el esplendor de Salomón) y protección militar (las hazañas de David). Además de eso, como ungido de Dios, el rey es considerado como mediador de la bendición de Dios. Pero entonces debe ser visto como subalterno y lugarteniente de Dios. No puede tener un poder absoluto, sino que es «siervo» de Yahvé (1 Re 8,25s; 2 Re 8,19; 20,6; 1 Cr 7,4.7.24; 2 Cr 6,16.42; Sal 36,1; 78,70; 89,3.20; 132,10; 144,10; etc.).

En la historiografía deuteronomista existe una teología explícita respecto al rey: si el rey obedece a Yahvé, éste muestra su favor al rey y al pueblo; pero si desobedece..., ¡ay de él y del pueblo! Porque en la manera de pensar de la Biblia el destino del rey y el del pueblo son solidarios; el líder es visto como una «personalidad corporativa», representando a toda la comunidad, tanto para el bien como para el mal (cf. 2 Sm 24,10-17).

#### Para estudiar

1. Haz un cuadro cronológico para situar a los principales profetas de Israel antes del destierro en Babilonia.
2. ¿Qué es un profeta según el concepto de la Biblia? Tomando en consideración que los tiempos son ahora distintos, ¿crees que existen hoy personas semejantes? ¿Qué defendían los profetas de Israel? ¿Qué defenderían hoy si vivieran entre nosotros?
3. ¿Qué significó la monarquía para Israel y para Judá? ¿Fue un bien o un mal?
4. ¿Qué abarca la «historiografía deuteronomista» y cuáles son los principales momentos históricos que se complace en destacar? ¿Cómo concibe la intervención de Dios en la historia y cuál es su proyecto para la sociedad de Israel?

**Para saborear**

1. Éx 15,1-21; Jos 10,10-15: canciones antiquísimas de victoria.
2. 1 Sm 3,1-4,1: la vocación del profeta (cf. Is 6,1-13; Jr 1,4-10; Ez 1,28c-2,15).
3. 2 Sm 12,1-15; 1 Re 21,1-24: censura profética al rey.
4. Am 4,1-3; 6,1-7; Miq 2,1-5; 3,1-4: los profetas contra los abusos sociales.
5. 2 Re 17,5-41: fin de Samaría; teología profética de la historia.
6. 2 Re 22,3-10: el Deuteronomio primitivo y la reforma del rey Josías.
7. Jr 20,7-18: la ingrata misión del profeta.

# 4

## Israel medita sobre sus orígenes

El destierro en Babilonia puede compararse con una crisis neurótica en la flor de la vida. Un momento en que el sujeto pierde de pronto la seguridad en sí mismo y pasa por un penoso período de búsqueda o de restauración de su identidad personal. En ese momento, el neurótico se tiende en el sofá del psicoanalista para hacer una regresión...

### 4.1. El final del destierro

556-539: reinado del «débil» Nabónides, rey de Babilonia; virreinato de Baltasar.

539: Ciro, rey de los medos y de los persas, toma Babilonia; devolución de la libertad a los pueblos vencidos.

538: «edicto de Ciro» para la reconstrucción de Jerusalén y del templo.

Por el año 550, los persas, que vivían entre Mesopotamia y la India, ocupaban el escenario del imperialismo de Oriente Medio. Ciro se convierte en rey de los persas y de los medos (asociados estos últimos al imperio babilónico). En el año 539 somete a los babilonios.

Para estabilizar su poder en su inmenso imperio, Ciro necesita de la colaboración de las élites nacionales de cada país. Por eso, el año 538 decreta el regreso de los dirigentes judíos desterrados en Babilonia («edicto de Ciro»). En el caso de los judíos, Ciro tenía un interés especial, ya que Judá era fronteriza con el eterno enemigo de los mesopotamios, Egipto. Los judíos tenían que volver para establecer en Judá y en Jerusalén un baluarte contra los egipcios. O para que le sirvieran de trampolín para conquistar el imperio de los faraones.

Los exiliados pasan a ser repatriados. Pero no todos vuelven. Algunos habían adquirido tierras, otros tenían florecientes negocios en Babilonia, otros se habían introducido en el comercio y en los primeros bancos internacionales. Se quedaron en el extranjero, iniciando la gran tradición de la *diáspora* judía.

El año 537 los repatriados fundan el nuevo templo de Jerusalén. En los años 520-515 el gobernador Zorobabel –de sangre real davídica, a pesar de su nombre persa– comienza la obra de reconstrucción del nuevo templo en Jerusalén.

Por debajo de la incipiente restauración del pueblo y de sus símbolos nacionales y religiosos se esconden heridas todavía no cicatrizadas. La cicatriz mal curada de Judá es de cuño político y social. No pueden tener rey. La dinastía de David no puede ser restablecida para que los gobierne un descendiente davídico. En su lugar, reciben a unos gobernadores nombrados por los persas, aunque de descendencia judía. Y el pueblo está dividido. Los que durante el destierro habían permanecido en Judá eran dueños de una tierra depauperada. Los que habían ido al destierro habían vuelto con funciones gubernamentales, misiones comerciales, dueños de un sistema bancario... Toman la hegemonía. Jerusalén conoce una paz relativa, pero los clamorosos desequilibrios económicos y sociales no fueron superados (Neh 5).

Lo mismo que antaño los desterrados en los márgenes de los ríos de Babilonia, ahora es Judá, restaurada, pero a merced de los persas, la que pregunta: «¿Quién soy yo?». Judá ¿sigue siendo el pueblo elegido, el antiguo Israel de las doce tribus y del rey David? ¿Cómo podrá revivir Israel? La respuesta deuteronomista había sido la esperanza en la casa de David, debidamente corregida [3.8]. Pero parece que esto no fue suficiente.

#### 4.2. La «obra sacerdotal»

La recuperación de la memoria por los desterrados/repatriados se atribuye a la influencia de los círculos sacerdotales, que:

1) codificaron la *tradición* sacerdotal del templo de Jerusalén, con vistas precisamente a la restauración del templo y del culto (el *código* sacerdotal);

2) incluyeron la tradición crítica en una narración de mayor volumen, centrada en torno al acontecimiento fundador de Israel, que es el éxodo, y que existía ya bajo la forma de los relatos yahvista\* y elohísta\*, probablemente unidos ya con ocasión de la reforma religiosa de Ezequías [3.6]. De esta manera, los círculos sacerdotales llevaron a término la meditación de Israel sobre sus orígenes en la *redacción* sacerdotal del Pentateuco.

Intentaremos a continuación captar el espíritu de esta «obra sacerdotal», lo mismo que en el capítulo 3 intentamos captar el espíritu de la historiografía deuteronomista\*.

##### *La teología sacerdotal (en comparación con la deuteronomista)*

Mientras que los deuteronomistas [3.8] son los exponentes de la población que se quedó en Judá, creyendo en la restauración de la monarquía davídica, las élites políticas y religiosas que habían sido deportadas a Babilonia y habían vuelto de allí conocieron una experiencia muy diferente. Como en el destierro no

tenían la posibilidad de ser una nación, aprendieron que es posible ser pueblo sin ser nación políticamente soberana. Lo que les unió y les hizo ser pueblo, en Babilonia, fue el culto, la organización religiosa, el sábado, la circuncisión, los «cánticos de Sión» (Sal 137,3), las reuniones de oración y de cultivo de la tradición —que son una prefiguración de la sinagoga judía moderna—.

El proyecto que nace de esta experiencia es distinto del proyecto deuteronomista. Mientras que éste busca la restauración del pueblo organizado en monarquía, los repatriados —orientados por la clase sacerdotal, a la que pertenece también el profeta desterrado Ezequiel— ponen la monarquía y las instituciones políticas en segundo plano y sueñan con la *restauración del pueblo sobre la base del culto*. En vez de soñar —como la ideología deuteronomista— con una «monarquía constitucional» conducida por Dios, el proyecto sacerdotal mira a la hierocracia, o hegemonía de la élite sacerdotal. En este sentido es como la teología sacerdotal interpreta el «reino de sacerdotes» que se menciona en las palabras de la alianza (Éx 19,6). Es interesante advertir que la tradición que encuentra su expresión en el grupo sacerdotal conserva los diez mandamientos bajo una forma distinta de la tradición profética deuteronomista: pone su «decálogo litúrgico» (Éx 34,10-28) al lado del decálogo ético de la tradición profética (Éx 20 = Dt 5).

Como mediación de su teología, utilizan el mismo recurso que la escuela deuteronomista: la relectura de la historia. Pero, menos ligados a la historia política como tal, comienzan con lo más remoto que hay: la creación. Y terminan donde comenzó la relectura de los deuteronomistas: con Moisés. Hacen una relectura de la historia humana entera y no sólo de la alianza. O, mejor dicho, proyectan la idea de la alianza más allá de los límites de la organización de Israel por obra de Moisés y de Josué. Antes de establecer la alianza a través de Moisés, en el Sinaí (Éx 19-24), Dios hizo alianza con la humanidad entera: es lo que se nos enseña en Gn 9,1-17, y de modo más específico en la historia de Abrahán según Gn 17,9-14.

En esta teología, Israel es visto no de una manera aislacionista, sino como un pueblo que tiene una misión que cumplir en medio de las naciones extranjeras —experiencia de Babilonia, prolongada en la *diáspora*, que muchos judíos asumieron voluntariamente, haciéndose comerciantes, intelectuales, artesanos o hasta colonos, desde Babilonia hasta Egipto, en vez de pastores y agricultores en la tierra de Canaán—. Si la visión deuteronomista se limita a Israel y a su territorio, la de la teología sacerdotal conoce un horizonte mucho más amplio, aunque sin llegar a un universalismo ilimitado. Porque no deja de ser «judeocéntrica» (Is 56,6-7; 61,4-6; 62). Judá, y más exactamente Jerusalén, es el «ombligo del mundo», dice el mentor de esta teología, Ezequiel (Ez 38,12), que ve el universo organizado en torno a un esplendoroso y matemáticamente perfecto

nuevo templo, de donde brota el agua salvadora para toda la humanidad (Ez 47).

El contexto vital de esta teología es la «refundamentación» en las tradiciones de la ley y del culto realizada por los defensores de la tradición, los sacerdotes y los escribas (conocedores de los escritos, ahora en rápida ascensión). Fueron ellos los que institucionalizaron su experiencia en el culto sinagoga, el día del sábado, donde el acto principal es la lectura de la ley.

El resultado de su trabajo es impresionante. No solamente reflexionaron, sino que recogieron y redactaron en una obra monumental la memoria remota de Israel, dándole el aspecto de una historia universal: la historia desde la creación hasta la liberación de Egipto, contenida en los libros Génesis-Números (véase *cuadro 2*).

La primera parte de su obra –los capítulos introductorios del libro del Génesis (Gn 1-11)– es una «meditación narrativa» sobre la humanidad y una antropología narrativa. Cuenta, en forma de historias, lo que es la humanidad: obra suprema de la creación de Dios, elevada a la dignidad de la filiación divina, pero sujeta a la infidelidad del libre albedrío de cada individuo; la persona puede caer en pecado, pero convirtiéndose es perdonada, viviendo por consiguiente bajo la protección de Dios

*Cuadro 2: Las relecturas deuteronomista y sacerdotal del pasado del pueblo*

	<i>pasado</i>	<i>presente</i>
Universo	Israel	
Humanidad	Patriarcas, Éxodo, Monarquía	Destierro
Adán	Abrahán..., Moisés, David	

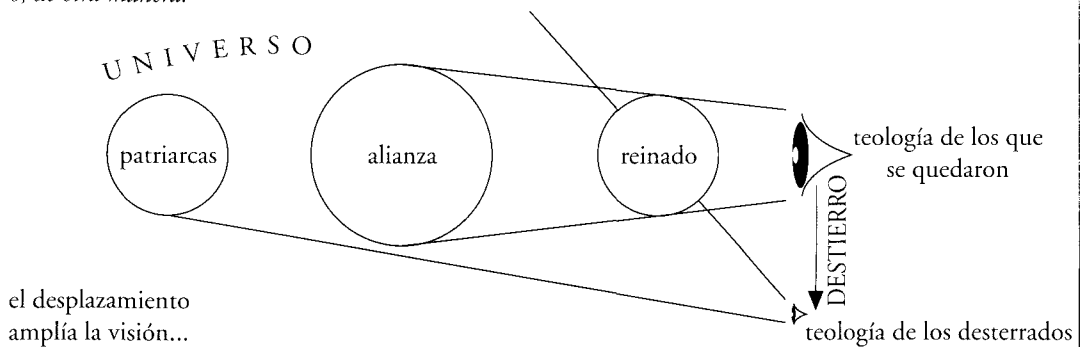
—————

ALIANZA = relectura deuteronomista

—————

CREACIÓN = relectura sacerdotal

*o, de otra manera:*



[5.1]. Esta narración es también una visión sobre Dios, una teología. Pero no una teología de gabinete, sino más bien una genial composición elaborada a partir de las tradiciones religiosas del pueblo.

Siempre uniendo y refundiendo diversas tradiciones antiguas, la obra sacerdotal cuenta la historia de los patriarcas, de José de Egipto (que prefiguraba a los desterrados [5.2]), de Moisés, acompañado de Aarón, padre del sacerdocio, y finalmente la historia de la legislación y del culto (Éx, Lv, Nm) [5.3].

Las características de esta obra son, en primer lugar, el acento que se pone en las «instrucciones» (*torôt*): leyes y organizaciones, especialmente del culto. La moral es vista sobre todo como «santidad», aptitud para participar en el culto y en la comunidad de fe del pueblo consagrado a Yahvé. La falsa teocracia\* de los pueblos vecinos —la sumisión a unos reyes humanos que se toman como dioses— está en contra de la hierocracia\*, en la que sólo manda Yahvé Dios a través de los sacerdotes (*hieréis*, en griego). La interpretación de la voluntad de Yahvé no pasa por el rey —éste incluso no existe ya—, sino por los sacerdotes del linaje del sumo sacerdote Aarón. Es típica en este sentido la historia tan «sacerdotal» de la sumisión del patriarca Abrahán al misterioso sumo sacerdote Melquisedec, en Gn 14.

Para esta teología sacerdotal, la restauración del pueblo significa restauración del culto, del templo, de la organización religiosa. El templo es la expresión visible de su elección; es la morada de Dios con su pueblo.

### 4.3. Composición del Pentateuco y de los Profetas anteriores

#### La cuestión de los «libros de Moisés»

Podemos volver ahora a la cuestión que mencionábamos al comienzo del capítulo anterior: la dificultad de entrar en la Biblia por la puerta de entrada, o sea, por la lectura del Pentateuco, o Torah. Conocemos ahora el contexto dentro del cual surgió esta obra monumental.

La Biblia no nació de repente. Se fue desarrollando como un embrión en el seno del pueblo antes de ver la luz bajo la forma de los primeros libros que no se conservaron en la Biblia, los cinco «libros de Moisés», o sea, el Pentateuco (de *penta* = 5). En realidad, el tiempo de gestación fue muy largo. No es posible decir cuándo comenzó. Sólo sabemos cuándo terminó.

Pero entonces, ¿no dictó Dios a Moisés los libros de la ley, tal como tradicionalmente se ha creído? [5.0] ¿Cómo es que situamos su composición 800 años después de Moisés, a saber, después del destierro de Babilonia, y no en tiempos de Moisés y del éxodo? ¿Por qué abandonamos el concepto tradicional de la autoría mosaica y qué otra hipótesis planteamos en su lugar?

### *Un problema de contenido general*

Existe en primer lugar un problema de contenido general. Muchas de las leyes y de las situaciones mencionadas en el Pentateuco no corresponden a la manera de vivir de Israel en tiempos de Moisés, como nómadas en el desierto, sino al período en que estaban ya asentados como agricultores en la Tierra prometida. A esta dificultad la opinión tradicional responde que Moisés, como profeta, podía prever la situación futura, en la que Israel habría de vivir cultivando la tierra de Canaán. Como no queremos discutir aquí el concepto peculiar de profecía que subyace a este raciocinio, dejamos esta primera observación entre paréntesis y abordamos la cuestión desde otro ángulo.

### *Observaciones literarias y estilísticas*

#### 1) Gn 1 y Gn 2-3

La lectura sobria y atenta de la historia de la creación del hombre muestra que la manera con que se la narra en el marco de la creación del universo, en Gn 1,1-2,4a, no se compagina con la historia de Adán y Eva en Gn 2,4b-3,24. En Gn 1, Dios crea primero el universo y la tierra, ya bien organizada, regada por la lluvia, etc., coronando luego su obra con la creación del ser humano, varón y mujer. En Gn 2,4b parece como si todo volviera a comenzar, y se dice que no había llovido todavía y que la tierra, por así decirlo, no podía producir nada, porque todavía no estaba el hombre para cultivarla.

A esta observación de contenido se añade una observación sobre el estilo: en Gn 1, a Dios se le llama simplemente Dios. En Gn 2,4b-3,24 se le llama *Yahvé* Dios. Ahora resulta que estas dos maneras de designar a Dios se alternan también en el resto del Pentateuco. Y mirando las cosas de cerca descubrimos que a veces se repiten las mismas historias una vez con la terminología «Dios» y otra vez usando el nombre de «Yahvé».

#### 2) Gn 12 y Gn 20

Algo semejante constatamos en Gn 12,10-20 comparado con Gn 20. En ambas narraciones se trata del mismo asunto: Abrahán corre el riesgo de ser asesinado porque el rey local se interesa por su mujer Sara (en aquella civilización no se tomaba la mujer de otro hombre libre sin eliminarlo primero...). En ambos casos, se salva haciendo pasar a Sara por hermana suya. Pero ahí termina la semejanza. La manera de narrar es muy diferente en los dos casos:

– en Gn 12 el rey local es nada menos que el faraón de Egipto. Recibe bien a Abrahán por causa de la hermosa Sara, supuesta hermana suya. Pero empiezan a caer desgracias sobre él. Entonces descubre que Sara no es la hermana, sino la esposa.



de Abrahán y que, por tanto, sin saberlo, había cometido un crimen digno de castigo. Amedrentado, despidió a Abrahán y a Sara e incluso les ofrece escolta. En esta versión se le llama a Dios Yahvé;

– en Gn 20 Dios es llamado *elohim* (en hebreo) y la narración es diferente en sus detalles. El rey es Abimélec de Guerar, entre Palestina y Egipto. En un sueño se le advierte que será castigado por haber tomado a la mujer de Abrahán. Pero el texto añade que no había tenido relaciones con ella. Por eso el castigo no se lleva a cabo y Abimélec resuelve virtuosamente el caso, aunque pidiendo satisfacción a Abrahán. Éste explica que, por un lado, corría el riesgo de ser asesinado, pero que por otro Sara es realmente hermana suya, pues tienen el mismo padre (hermanastra). Conclusión: ni Abimélec ni Abrahán han hecho nada censurable. Y terminan celebrando un sacrificio y rezando. Se nota inmediatamente que la segunda narración es mucho menos espontánea que la primera y que muestra tener más preocupaciones moralizantes.

### 3) Otros ejemplos

Podríamos multiplicar estos ejemplos –la doble expulsión de Agar e Ismael por Abrahán y Sara, en Gn 16 y Gn 21,8-20; etc.–, pero nos limitaremos a uno solo, que ocupa un lugar central en el Pentateuco: la revelación del nombre de Yahvé. En Gn 4,26 se dice que fue Enós, hijo de Set, hijo de Adán, el primero en invocar el nombre de Yahvé. Pero mucho más adelante, en Éx 3, tenemos la narración de la manifestación del nombre de Yahvé a Moisés, en la zarza que ardía. El texto parece ser una mezcla: unas veces se le llama a Dios Yahvé y otras *elohim*. En Éx 3,13-15 –en un fragmento donde se usa el término *elohim*– Dios revela su nombre a Moisés, aparentemente sin pensar en Gn 4,26... Esta distracción resulta comprensible cuando se admite que originalmente existieron dos narraciones: una que usa el nombre de Yahvé desde el principio y otra que piensa que este nombre fue revelado solamente en el Sinaí, a Moisés.

Bastan estos ejemplos para sugerir que ya antes y en la base de la Biblia actual existieron quizás documentos parciales, versiones provisionales, etc., como sucede con frecuencia en la literatura, sobre todo colectiva. Por eso hemos de preguntarnos qué pudo haber sido la «Biblia antes de la Biblia».

### La «Biblia antes de la Biblia»

Los libros bíblicos no han caído del cielo. Son condensaciones de una vivencia y de una conciencia que se van formando y expresando mucho antes de ser redactadas en forma de libro. Esto es lo que queremos evocar ahora.

*En torno al fuego de campamento...*

Ya antes de Moisés, los «hijos de Israel» en las estepas de Siria y Palestina y los «hebreos» en Egipto tenían su literatura no escrita: ritos para expresar su relación con la divinidad, historias que se transmitían para «estructurar» su universo cultural, sagas, leyendas, poesías, etc. Podemos imaginar que toda esta sabiduría se transmitía, al anochecer, en torno al fuego del campamento, como se hace todavía hoy en las tribus indígenas de Oceanía, África, Amazonia.

Muchas de estas expresiones sapienciales giraban en torno a la identidad del pueblo y a su relación con otros grupos. Otras muchas se referían a los lugares sagrados y a los sacrificios de animales y de frutos, que constituían el eje principal de la religión de este pueblo, tan dependiente de la naturaleza que necesitaba en cada momento mostrar su gratitud a la divinidad. Otros elementos de este saber del pueblo se referían a la convivencia comunitaria y social, a la ética. Teniendo todo esto en cuenta, entenderemos mejor por qué figuran en la Biblia ciertas cosas aparentemente insignificantes.

*Tradiciones y documentos del tiempo del éxodo y de la conquista de Canaán*

Ya en torno a la figura de Moisés (por el 1250 a.C.) surge un elemento nuevo en la «memoria» del pueblo: un documento escrito que codifica algunas reglas fundamentales para la religión y la ética del pueblo, una especie de constitución. Son los «diez mandamientos» o Decálogo, que aparece, por otra parte, en dos formas distintas en la Biblia actual (respectivamente Éx 19/Dt 5 y Éx 34).

Conservamos además en la Biblia actual otros textos que quizás fueron fijados ya por escrito a finales del segundo milenio, como las canciones de Débora (Jue 5) y de Josué (Jos 10,13), el estribillo de María (Éx 15,21), los oráculos de Balaán (Nm 22-24), etc. Otros documentos antiquísimos son «el libro de las guerras de Yahvé», del tiempo de los Jueces (Nm 10,14), y «el libro del Justo» o «del Cántico», mencionado en Jos 10,13 y 2 Sm 1,18.

Además de los textos literariamente fijados que aquí mencionamos, hemos de situar en esta época la formulación de las leyendas en torno a los grandes jueces (Sansón, Gedeón, etc.) y también proverbios, fábulas, como el apólogo\* de Yotam, en Jue 9,7-15. Una primera colección ampliada de leyes, llamada «el Código de la alianza», conservado en Éx 20,22-23,33, puede ser también de este mismo período [4.4].

*Textos del comienzo del período de la monarquía*

A partir del período monárquico se desarrolla una tradición de crónica escrita, que conocemos mediante las menciones

hechas, por ejemplo, en 1 Re 14,29; 15,7.23.31; 16,5; etc. Se puede reconocer fácilmente en los actuales libros de Samuel y de los Reyes la utilización de una especie de crónica sobre David (2 Sm 5,6-1 Re 2) y Salomón (1 Re 3-11; cf. el «libro de los hechos de Salomón», mencionado en 1 Re 11,41). Entre las poesías conservadas de aquel tiempo destaca la elegía de David sobre Saúl y Jonatán (2 Sm 1,19-27), así como algunos cánticos religiosos conservados en el libro de los Salmos. También en la base de los ciclos narrativos de Elías y de Eliseo, en 1 Re 17 hasta 2 Re 13, se debe suponer una tradición firmemente memorizada o ya codificada por escrito.

Como colección de leyes iniciada en esta época podemos mencionar la «ley de santidad», conservada actualmente en Lv 17-26 [4.4]. A finales del período monárquico se recoge y se promulga otra colección de leyes conocida como el «Deuteronomio primitivo», Dt 12-26 [3.6].

#### *Primeras síntesis de historia nacional yahvista y elohísta*

A la «Biblia antes de la Biblia» –la memoria prebíblica de las vivencias de fe del pueblo– pertenecen naturalmente también las dos grandes síntesis de la historia nacional que nos mostró el análisis de «los libros de Moisés»: la narración yahvista\*, que se caracteriza literariamente por el uso constante del nombre de Yahvé [3.4], y la narración elohísta\*, que llama a Dios *elohim* [3.5]. Más tarde tendremos la oportunidad de ver cómo llegaron a integrarse en la Biblia actual.

### **Visión de conjunto**

Después de varios decenios de investigación, los estudiosos llegaron a un acuerdo fundamental en cuanto a la gestación de la Biblia, describiéndola más o menos como sigue (véase *cuadro 3*):

– En el período que va desde los patriarcas hasta el reinado de David y Salomón, la memoria de Israel –ritos, narraciones sobre los patriarcas, la epopeya del éxodo, la historia de las luchas de conquista de la tierra, etc.– se transmite principalmente por la tradición oral.

– En la base de los cuatro primeros libros de Moisés –Gn. Éx, Lv, Nm–, llamados a veces «tetrateuco» (de *tetra* = 4), existe un documento escrito, narrativo, que comienza con la creación de Adán y Eva (Gn 2,4bs) y termina en la historia del éxodo, en el libro de los Números. Este documento se caracteriza por el uso constante del nombre de Yahvé<sup>1</sup>. Por eso se la llama «narra-

<sup>1</sup> La mayor parte de las traducciones dicen «el Señor» en vez de «Yahvé», según la costumbre de los judíos, que evitan pronunciar el nombre de Yahvé, para así no «tomarlo en vano» (cf. Dt 5,12). Sobre la pronunciación Yahvé o Jehová, véase el *Glosario*.

*ción yahvista»* (sigla: J). También se caracteriza por su teología bastante popular, por su imagen de un Dios cercano, por una cierta atención a los bienes de la vida humana, etc. El contexto presumible histórico y sociológico de esta visión «humanista» de la historia de los orígenes puede ser el reinado de Salomón o el tiempo inmediatamente después, en el reino del Sur (siglo X o IX a.C.).

– También existen huellas de otro texto, cuya narración abarcaba solamente la historia a partir de los patriarcas\* (Gn 15,1bs) hasta el éxodo inclusive (Nm). Este documento utiliza el nombre de Yahvé solamente en la revelación del Sinaí (Éx 3,15 –«el Señor», en la mayor parte de las traducciones–), indicando normalmente a Dios con el término de *elohim*, razón por la cual se suele llamar *elohísta* (sigla: E). Su imagen de Dios es más distante y se introduce a los ángeles para respetar la trascendencia de Dios, etc. Su teología es más severa y moralista y se parece a la predicación de los profetas del siglo VIII en el reino del Norte<sup>2</sup>. La narración elohísta (del Norte) no se ha conservado tan bien como la yahvista (del Sur) en el texto actual del Pentateuco; esto se explica por el hecho de que los dos documentos fueron integrados uno en el otro en el ámbito del reino del Sur (Judá), lugar de origen de la narración yahvista.

– Un tercer documento recogía tradiciones relacionadas con el culto. Está presente de manera especial en el Levítico y se caracteriza por su interés cultural; se le atribuye por ello al ámbito sacerdotal. Este documento fue llamado por los estudiosos alemanes que lo identificaron *Priesterkodex* (en alemán, «código sacerdotal»; sigla: P).

– Es probable que los documentos J y E se hayan unificado antes de añadirseles P, quizás con ocasión de la reforma de Ezequías, por el año 700 a.C.

– La «fusión» de J + E con P habría sido realizada por los sacerdotes en la época del destierro en Babilonia, con vistas a la conservación de la ley mosaica y la restauración del culto después del destierro. De esta manera quedó constituido el contenido esencial de los libros actuales Gn-Éx-Lv-Nm, o «Tetrateuco».

– El libro del Deuteronomio no proviene de los mismos documentos que el «Tetrateuco» (Gn-Éx-Lv-Nm), sino que es una ampliación, en forma de discurso de despedida, de la nueva colección de leyes mencionadas en 2 Re 22 (reforma de Josías) y que llamamos «Deuteronomio primitivo», o sea, inicial. Éste está sustancialmente presente en Dt 12-26. En la época del destierro, el Deuteronomio primitivo fue ampliado con algunos

<sup>2</sup> Véase el texto que antecede a la llamada de la nota 4 del capítulo anterior.

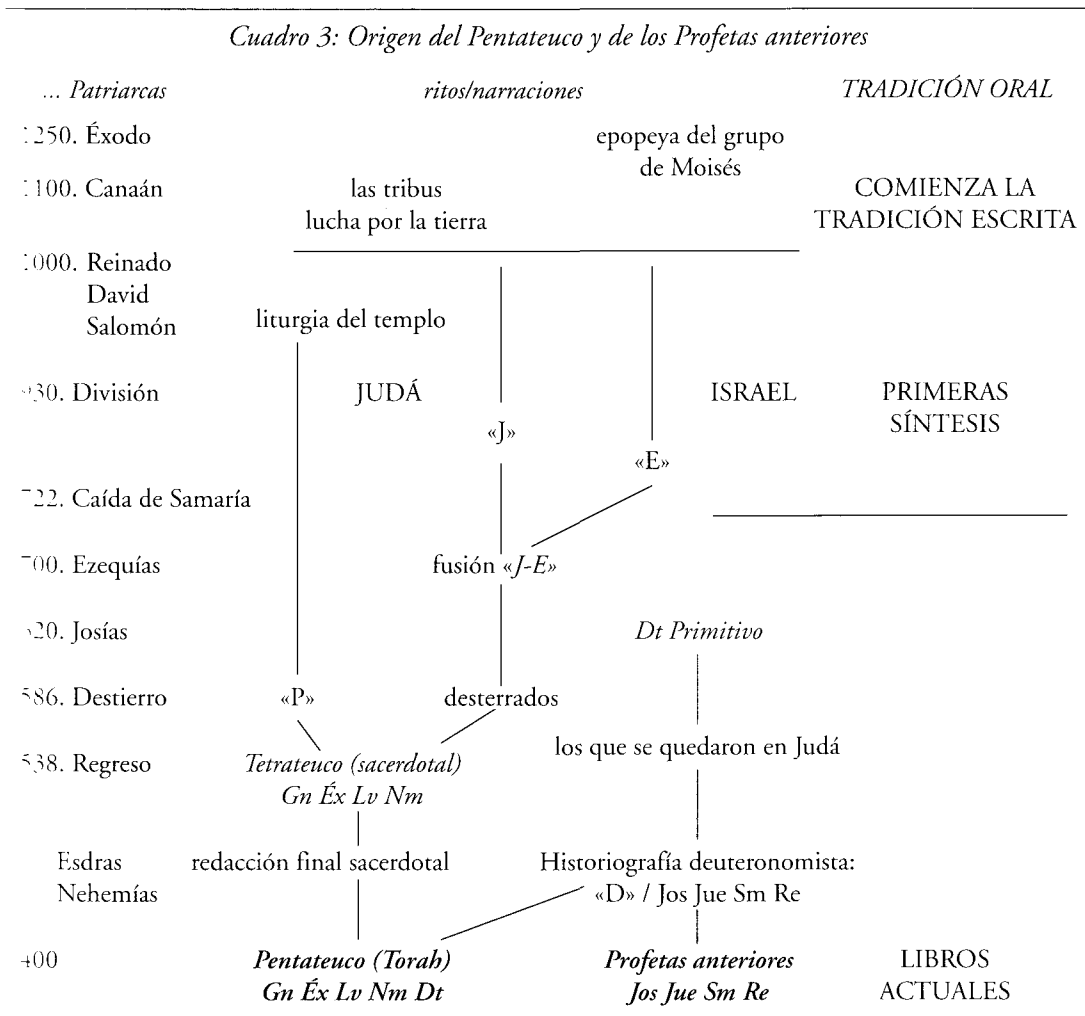
discursos atribuidos a Moisés y colocado al frente de la historiografía deuteronomista Jos-2 Re (sigla: D).

– Pero en una época determinada Deuteronomio fue separado de la obra deuteronomista y añadido al «Tetrateuco» (Gn-Nm). La razón de esto pudo haber sido el hecho de que el Deuteronomio trata de la ley de Moisés, lo mismo que los libros de Éx-Nm. Pero puede ser también una señal de aproximación entre los dos grupos, teológicamente bastante distintos, que produjeron respectivamente el «Tetrateuco» (Gn-Nm) y la «obra deuteronomista» (Dt + Jos hasta 2 Re).

– El *Pentateuco* en su conjunto, después de la inclusión del Deuteronomio, recibió una redacción final «sacerdotal», a la que hay que atribuir también el texto litúrgico de la creación en seis días (Gn 1,1-2,4a).

Esta hipótesis, aparentemente compleja, queda expuesta en el esquema del cuadro adjunto:

Cuadro 3: Origen del Pentateuco y de los Profetas anteriores



#### 4.4. Los grandes referentes de la autocomprensión de Israel

Recorriendo la literatura que nació de la crisis de Israel con motivo del destierro, podemos señalar algunos temas que son algo así como las columnas que sostienen la identidad del pueblo. Se trata de temas que tienen su origen en la tradición pre-exílica, pero que son asumidos y reforzados por las grandes escuelas deuteronomista y sacerdotal, pasando de este modo a ser definitivos en la teología de Israel<sup>3</sup>.

##### Los patriarcas y la promesa

Tenemos en primer lugar algunos elementos relativos a la identidad del pueblo: las historias del origen del pueblo, de los antepasados del pueblo, los *patriarcas*. Más bien que unas historias curiosas y, para nuestro gusto, un tanto extrañas, son para el pueblo en crisis una respuesta a la pregunta: «¿Quién soy yo?».

Gracias a estas historias, el pueblo puede decir: «Soy hijo de Israel». Israel es el padre, tal vez no biológico, pero ciertamente «imaginario» (= que vive en el subconsciente colectivo) de toda aquella gente. Así es como encontramos en la literatura coleccionada por los representantes de Judá muchas historias que se refieren a ese *padre* colectivo del pueblo de Israel. Se llama también Jacob; Gn 28,23-29 explica su cambio de nombre: Jacob se mostró fuerte en la lucha, incluso en su lucha con Dios, y por eso se llama ahora Israel.

Otra historia recuerda que Jacob es el hermano más pequeño –aunque por poco, ya que son gemelos– de Esaú, el padre de los edomitas (Gn 25,19-28). Pero más tarde aprendemos que Esaú vendió su primogenitura (= derecho de heredad) a Jacob (Gn 25,29-34). Por tanto, Jacob es el legítimo heredero de Isaac y de Abrahán, si no por naturaleza, al menos por destreza...

Leyendo las historias de los patriarcas desde esta perspectiva de la identidad colectiva de los «hijos de Israel», encontramos en línea regresiva a Jacob-Israel, Abrahán y finalmente Noé con sus hijos Sem, Cam y Jafet. Abrahán está en medio entre Noé e Israel, incluso en términos de paternidad: su paternidad abarca menos que la de Noé, que es padre de la humanidad posdiluviana, y más que la de Israel, ya que Abrahán es padre también de Ismael\*, el patriarca de los árabes.

Para situar a Abrahán en el contexto sociocultural del que ellos tienen conciencia, los autores bíblicos distinguen entre los hombres prediluvianos –de los que Adán es el antepasado– y los hombres posdiluvianos, que descienden todos ellos de Noé. Como factores de relación entre los hombres posdiluvianos consideran las costumbres, las actividades y las fuentes de sustenta-

<sup>3</sup> El mejor estudio accesible entre nosotros sobre la teología de Israel como comprensión de sus tradiciones es el de G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1986, 2 vols.

ción. Así los semitas («hijos de Sem») representan a los nómadas, los camitas a la población sedentaria y los jafetitas a los pueblos de la cuenca del Mediterráneo. Entre los semitas nómadas se distinguen los pacíficos pastores de ganado –la línea de Abrahán y de Isaac– y los caravaneros belicosos, como Ismael, antepasado de los temidos ismaelitas y madianitas. Pero no es por medio de la agresión a la población sedentaria como los nómadas van a garantizar su supervivencia, sino por la aculturación pacífica. Por eso Abrahán se convertirá en «padre de una multitud», *ab-raham* (Gn 17,5). Era el modo de proceder típico de los arameos que se integraron en las poblaciones de los florecientes centros culturales del Oriente Próximo y del Medio. El nieto de Abrahán, Jacob-Israel, es llamado «arameo errante» (Dt 26,4), por estar en vías de sedentarización, mientras que Ismael, hermano de Isaac, hace causa común con los nómadas hostiles a la aculturación.

Por detrás de esta «etno-sociología» está una visión que se encuentra en muchos pueblos arcaicos (estas historias son típicas de la edad de piedra!): el antepasado representa a todo el pueblo; es una «personalidad corporativa». Las historias de los patriarcas son la historia de todo el pueblo. El pueblo se reconoce en las historias de sus «padres».

Un anhelo siempre presente, de forma consciente o inconsciente, en un pueblo pequeño como Israel (Dt 7,6), sobre todo cuando se ve amenazado por el dominio extranjero y por el desierto lejos de la patria, es su supervivencia como pueblo, en la posesión de la tierra de sus antepasados. La memoria de los desterrados no podía dejar de resaltar, en la historia de los patriarcas, las referencias significativas en este punto.

La historia de los patriarcas comienza precisamente con la promesa de la tierra y del pueblo (Gn 12,1-2), retomada varias veces a continuación (Gn 15-17 en torno a Ismael; Gn 18 y 21-22 en torno a Isaac, padre de Israel). La promesa constituye de este modo el cuadro en el que se sitúa la institución de la *circuncisión*, rito de iniciación cultural con el significado de insertar al hijo en la comunidad de fe (Gn 17,11-14). Su antigüedad está expresada, literariamente, en el hecho de haber sido incluida en una narración sobre Abrahán. Las historias de Gn 17,23s y 21,5 explican el uso de este rito entre los pueblos descendientes de Abrahán: los ismaelitas (árabes), que lo practican a la edad de trece años, como hizo Abrahán con Ismael, y los israelitas, que lo practican el día octavo, como hizo Abrahán con Isaac.

Al mismo conjunto de referencias pertenece la idea de la dedicación de la descendencia a Yahvé. Pero esto no a la manera de algunos pueblos vecinos que practicaban el sacrificio de los niños, sobre todo de los primogénitos masculinos, representantes de la fecundidad. En Israel este tipo de sacrificio se restringía a los primogénitos machos de los rebaños; los primogénitos

humanos tenían que ser rescatados mediante un sacrificio sustitutivo (cf. Éx 13,11-13). Y para que nadie se olvidase de esta disposición, se contaba la historia de Abrahán, que estaba dispuesto a sacrificar a su único hijo heredero, Isaac, pero se vio impedido por Dios, que providencialmente hizo que hubiera un carnero cerca para servir de animal sacrificial (Gn 22).

En la historia sobre la circuncisión y el sacrificio del hijo reconocemos un género literario muy usado en el Pentateuco, especialmente en la historia de los patriarcas: la *etiología*\* o narración explicativa (*aitía*, en griego, significa causa, razón). Encontramos en la Biblia etiologías respecto a las leyes, como en el caso de la circuncisión, pero también respecto a los lugares de culto. Podemos comparar esto con las leyendas que, todavía entre nosotros, explican una determinada costumbre religiosa o un lugar de romería. La ya mencionada historia de la lucha de Jacob con el ángel contiene diversas etiologías: una respecto al nombre Israel (Gn 32,29), otra respecto al lugar llamado Fanuel (v. 31), otra respecto al tabú alimenticio que prohibía comer el nervio ciático (v. 33). Un ejemplo interesante es la etiología del nombre del santuario de Betel, «casa de Dios», en Gn 28,10-19. Otra manera de grabar en la memoria los nombres geográficos interesantes es la referencia a personajes ilustres: el pozo de Jacob, en Siquén; la encina de Abrahán, en Mambré, etc.

Otro tema que hay que destacar en la historia patriarcal, en un estudio profundo, es el tema de la alianza sagrada establecida por Dios con Noé y la humanidad restaurada después del diluvio (Gn 6,18; 9,9s) y con Abrahán (Gn 15,8; 17,1s). El rito de la alianza sagrada formaba parte de la memoria de Israel. Pero su significado queda más claro en relación con el próximo grupo de referencias, centradas en torno al éxodo.

### Éxodo-Alianza-Ley

Junto con la *referencia sociocultural* a Jacob (cf. *supra*), la *referencia histórica* al éxodo constituye el «credo del israelita», que pronunciaban al ofrecer las primicias al Señor (Dt 26,4-10).

Si muchos pueblos cuentan algún acontecimiento referencial, la «narración referencial» por excelencia del israelita es el éxodo de Egipto. Cuando los pueblos vecinos contaban leyendas que glorificaban y endiosaban a sus héroes locales (por ejemplo, Gilgamesh de Uruk), los israelitas les respondían con su *epopeya nacional*, mucho más real que los mitos de los vecinos: la poderosa liberación de la esclavitud de Egipto por un *héroe* que es nada menos que *el propio Dios, Yahvé*.

#### *Referencia omnipresente*

La referencia histórica al éxodo es una constante en el Pentateuco. El recuerdo del Decálogo –las «diez palabras» grabadas en



una piedra que se conservaba en el santuario portátil (el «arca de la alianza»)– está indisolublemente ligada al éxodo y constituye el momento central del libro de este nombre: Éx 20. Pero podemos decir que, en cierto modo, *todas* las leyes estaban relacionadas con el éxodo, en los libros Éx, Lv, Nm y Dt.

La omnipresencia del éxodo se muestra de modo típico en determinados textos culturales, por ejemplo, acerca de las grandes fiestas.

Así leemos en Éx 12 cómo hay que celebrar la *Pascua*. Por un lado, la Pascua consiste en la inmolación y en la comida ritual de un cordero; por otro, en la comida de panes ázimos (= sin levadura); y todo esto en los primeros días de primavera. El primer rito es de origen pastoril y quiere celebrar los dones de la creación mediante el sacrificio de un cordero, con cuya sangre se rociaban los postes de la tienda con una finalidad apotropaica\* (alejar a los malos espíritus). El segundo, de origen agrícola, es la comida ritual del pan nuevo hecho íntegramente con la harina nueva, sin el fermento añadido del pan de la cosecha anterior. Estos ritos arcaicos, que podrían ser los de un pueblo cualquiera, fueron relacionados por Israel con el éxodo: «Cuando vuestros hijos os pregunten qué significan este rito, responderéis: Es el sacrificio de la Pascua (*pesah*) en honor del Señor, que pasó (*pasah*) de largo ante las casas de los israelitas en Egipto (marcadas con la sangre del cordero), cuando castigó a los egipcios y perdonó a nuestras familias» (Éx 12,26-27). Del mismo modo, el rito de los panes ázimos se explica por la prisa que tuvieron los israelitas al salir de Egipto (Éx 12,34; 13,8-9; sin embargo, en Jos 5,11 es relacionado con el primer pan preparado con las primeras espigas de la Tierra prometida).

Continuando este tipo de asociaciones, la tradición judía relacionó también con el éxodo la fiesta de Pentecostés, o de «las semanas» (fiesta de la cosecha) y la fiesta de las tiendas, o «tabernáculos» (fiestas de la vendimia que se celebraban en tiendas campestres), interpretadas respectivamente como conmemoraciones de la promulgación de la ley y de la permanencia en las tiendas del desierto. Este tipo de asociaciones es especialmente notable en el Deuteronomio (véase Dt 16,21), donde se verifica también una relación entre el sábado y el éxodo (Dt 5,15).

El éxodo dio origen a textos antiquísimos, como por ejemplo el estribillo de María (Éx 15,21). También están asociados al éxodo algunos textos antiguos sobre las tribus de Israel, sobre todo en el libro de los Números, donde se describen las peripecias que tuvieron lugar en el desierto después de la promulgación de la ley. La relación con los pueblos vecinos –Edom y Moab– queda iluminada así en el contexto del «hecho primitivo» del pueblo de Israel, que es el éxodo: por ejemplo, en la historia de Balaán. Asustado por la invasión de los israelitas, el rey de Moab invita a un profeta no israelita, Balaán, para que maldiga a Israel; pero Balaán, como forzado por Dios, pronun-

cia la bendición sobre Israel (Nm 23-24). Otros cantos recuerdan la derrota de los vecinos, como el «cántico de los poetas» que se cita en Nm 21,27.

### *Las instituciones sociales y religiosas*

Lo que suele designarse como «la ley de Moisés» contiene muchos elementos que podríamos llamar instituciones sociales y religiosas del pueblo. Mencionamos los principales textos que iluminan el modo de vivir y la organización del pueblo y de la comunidad de fe.

#### *Los diez mandamientos (Decálogo)*

Podemos mencionar en primer lugar la «ley de Moisés» o las «diez palabras», el *Decálogo* (Éx 20; Dt 5), pieza central de las instituciones israelitas.

El Decálogo vincula el orden ético y el orden religioso, que entre los pueblos paganos están desvinculados entre sí, y establece su base en Yahvé. Por eso, Yahvé es la autoridad suprema de la ética y de la religión, y cualquier sistema religioso y ético, para tener valor normativo para el comportamiento humano, tiene que fundamentarse en principios basados en la autoridad suprema. Además de eso, el Decálogo no solamente garantiza la exclusividad de la religión monoteísta dedicada a Yahvé (Éx 20,3-5), sino que también sitúa como *marco referencial* la liberación del pueblo de la esclavitud egipcia, por obra de Yahvé. La promulgación del Decálogo es el momento culminante del éxodo (cf. Éx 20,2).

Realmente el Decálogo debió de ser muy característico en el contexto en que vivían los israelitas. Revolucionario, podríamos decir, ya que estaba verdaderamente en contraste con las costumbres vigentes y era innovador en el ámbito ético. Realmente, la ley hacía de Israel un pueblo «peculiar» (cf. Éx 19,7), puesto que Yahvé prohibía ciertas cosas que eran costumbre casi universal entre los pueblos vecinos.

Los textos actuales del Decálogo en Éx 20 y en Dt 5 contienen ampliaciones explicativas. Basta comparar las dos versiones para percibir la tendencia de añadir motivaciones, por ejemplo, en relación con el sábado (Éx 20,8-11 y Dt 5,12-15).

#### *El código de la alianza*

Junto con el Decálogo, la Biblia menciona otra colección de leyes, que ocupa actualmente un lugar cercano al Decálogo y a la narración de la alianza con Yahvé, en Éx 21-23; por consiguiente, es también una pieza central.

Lo que Éx 24,7 llama «libro (o código) de la alianza» es una colección de leyes que pertenece íntimamente a la celebración de la alianza, el rito más específico del pueblo de Israel. Las leyes de este código están mucho más detalladas que las del Decálogo. Dejan vislumbrar costumbres bastante «bárbaras», revelando el origen muy primitivo de las mismas; en el momento de ser incluidas en la Biblia actual —después del destierro—, no eran ya

ciertamente practicadas como tales y fueron incluso «corregidas» por leyes posteriores. Pero no por eso deberían excluirse de la memoria del pueblo.

La lectura atenta de estas leyes muestra exactamente cómo la visión religiosa de Israel humanizó las costumbres rudas de los primeros tiempos de su historia. Por ejemplo, cuando uno no podía pagar sus deudas, el acreedor podía obligarle a trabajar como esclavo. Pero sólo durante seis años. El año séptimo, debía ser liberado, independientemente de la importancia de la deuda (Éx 21,2); la cuantía de la deuda no podía ser criterio, ya que era establecida por el acreedor... Considerando este ejemplo, hemos de concluir que el código de la alianza era más humano que la práctica que hoy se aplica con el Tercer Mundo. Quitaba además incentivo a los préstamos ilimitados... e impagables.

Éx 21,2-10 muestra además cómo la práctica de la esclavitud por causa de las deudas contraídas e insolubles estaba humanizada por ciertos principios de humanidad y de respeto a la familia. Los pueblos vecinos de Israel, aunque con un mayor desarrollo material, no tenían esta actitud humanitaria.

### *La ley de la santidad*

Otra antigua colección de leyes preexistente al actual Pentateuco se encuentra en Lv 17-26: es la llamada «ley de la santidad».

Este documento contiene especialmente prescripciones sobre los sacrificios y la pureza ritual (llamada «santidad», estado que se exigía para sacrificar). Si las leyes más recientes de esta colección reflejan las costumbres del templo de Jerusalén, por el año 700 a.C., las más antiguas reflejan épocas más arcaicas.

En su redacción actual, esta colección de leyes insiste en la diferencia entre Israel, consagrado a Yahvé, y los pueblos vecinos. La prohibición de sacrificios de niños, por ejemplo, concluye con la exclamación: «Yo soy Yahvé», o sea, «Yo no soy como el Moloc de los fenicios» (cf. también Lv 18,6.30; etc.). La santidad y unicidad de Yahvé hace de Israel un pueblo santo y único.

### *Acontecimiento fundador de la fe de Israel*

Hay un punto donde la teología profético-deuteronomista y la sacerdotal se muestran unánimes: el «acontecimiento fundador» de la Biblia es el éxodo, o sea, la salida de los israelitas de Egipto por causa de la esclavitud a la que estaban sometidos. La situación de destierro y de nuevo éxodo, evocada por los profetas contemporáneos (¡el Segundo Isaías!), no fue ajena ciertamente a esta perspectiva. Veremos aquí brevemente cómo este acontecimiento atrajo hacia sí una multiplicidad de significaciones, tanto en las dos teologías mencionadas como en la evolución teológica ulterior.

El éxodo recuerda en la mirada colectiva de Israel no solamente la salida de Egipto, sino principalmente la *constitución de aquel grupo de israelitas como pueblo elegido de Yahvé*. La redacción sacerdotal del Pentateuco es concebida de tal manera que, en el Génesis, se destaca el estado de elección divina, primero de la criatura humana (Gn 1,26-27), luego de Adán y Eva (Gn 2,8), y posteriormente de Abrahán, para ser el patriarca de Israel (Gn 12,1-3). Pero en el Éxodo resalta la elección de Israel *como pueblo* (Éx 3,17-20). Al conmemorarse anualmente en la fiesta de Pascua el designio de Dios con Israel, se actualiza también la convicción de los israelitas de que pertenecían a Yahvé como colectividad.

El éxodo significa *liberación*. Los diversos acontecimientos relacionados con la *liberación* de los israelitas de la esclavitud en Egipto se describen de una forma dramatizada (por ejemplo: la travesía del mar Rojo y la derrota del ejército egipcio). El mar Rojo es para los israelitas la *línea divisoria* de la existencia (pasan de la esclavitud al estado de libertad), de la historia (de etnia subyugada pasan a ser el pueblo elegido) y de la religión (del politeísmo pagano pasan al monoteísmo yahvista). En este sentido, la Biblia subraya que el faraón prohibía a los hebreos el culto a su dios, que significaba su autonomía en relación con la teocracia egipcia (Éx 5,1-14). La *liberación* libera al pueblo *de* la opresión y lo hace libre *para* su Dios, Yahvé <sup>4</sup>.

El éxodo es también el momento privilegiado de la *manifestación de Yahvé Dios* (Éx 3). Yahvé se revela a Moisés como siendo idéntico al dios tutelar que había invocado cada uno de los patriarcas y que asegura ahora a los israelitas su *presencia eficaz*, indicada por el nombre de Yahvé como también por la forma verbal «Yo estoy ahí» (Éx 3,12.14). Su intervención poderosa en favor de los israelitas se describe en forma dramatizada en el relato de las diez plagas, llamadas «señales» (Éx 7-11). En esta misma línea, el éxodo recuerda la *protección* dispensada a los israelitas en su marcha por el desierto, representando a la situación humana sujeta a dificultades extremas, que se superan sin embargo gracias a la ayuda divina: el hambre (Éx 16), la sed (Éx 17,1-7), las agresiones externas (Éx 17,8.16) y las divisiones internas (Éx 18).

El éxodo recuerda además la *alianza* sagrada, instituida en el monte Sinaí, y la promulgación de las estipulaciones codificadas en la ley mosaica (*torah*). La observancia de la ley es la condición necesaria para que las bendiciones divinas prometidas al pueblo se hagan eficaces y multipliquen sus efectos para el bien de la colectividad. Por eso mismo la ley asumió tanta importancia

<sup>4</sup> La Biblia expresa esta «liberación *de*» y «liberación *para*» mediante la terminología jurídica de rescate (*ga'al*) del esclavo por un nuevo amo; esta terminología era traducida antiguamente en la teología cristiana por «redención» y hoy por «liberación», término más adecuado para incluir las connotaciones políticas y sociológicas.

para los israelitas, significando algo así como la *carta magna* de Israel, el código fundamental de su constitución, la base de sus instituciones, la norma de su modo de proceder. La *ley* lo distingue de todos los demás pueblos (Dt 4,6). En este sentido, la memoria del éxodo es para Israel conciencia de su identidad. No sin razón, todas las leyes antiguas quedaron insertas en el relato del éxodo, a lo largo de los libros desde el Éxodo hasta el Deuteronomio [5.3].

De acuerdo con la enseñanza de los autores bíblicos, la ley es objeto de la revelación divina transmitida a los israelitas con ocasión del establecimiento de la alianza. Como institución divina, la alianza sagrada es la vinculación firme y duradera entre Yahvé y el pueblo elegido en orden a la salvación. Con ocasión del éxodo, Yahvé constituyó a los israelitas como pueblo de su exclusiva propiedad, destacado de entre los pueblos paganos (Éx 19,5-6; Lv 20,26). Pero las influencias del ambiente cultural fueron causa de frecuentes infidelidades de los israelitas para con Yahvé, que sin embargo les manifestó su designio divino de *amistad y fidelidad*, que habían de ser la norma de su relación con Israel. La forma más adecuada para institucionalizar esta relación firme y duradera vino a ser la alianza sagrada que se realizaba por medio del rito religioso de la ofrenda de un sacrificio y del banquete de la alianza. Para que fuera ratificada la alianza, se exigía la adhesión del pueblo a Yahvé y el compromiso de cumplir las estipulaciones codificadas en la ley. Por eso, la observancia de la ley se convirtió en el judaísmo en la expresión de la adhesión a la alianza sagrada y dio origen a que se hablara de Israel como del *pueblo de la ley*.

En el éxodo encontramos, por consiguiente, el referencial de la *organización del pueblo* como comunidad de fe, cuyas estructuras era preciso mantener intactas cuando Israel se organizó como comunidad política y social. A la luz de esta comunidad de fe se entiende el papel de los ancianos (Éx 24,1), la función de los dirigentes del pueblo (Éx 18,13-27; Nm 11,16-30), el sacerdocio (Éx 28), el profetismo (Dt 18,15-22) y el gobierno monárquico, sometido a la voluntad de Dios expresada en la ley (Dt 17,14-20). Hasta la misma organización de la guerra de conquista de la Tierra prometida quedó descrita en el relato del éxodo (Dt 20).

Todavía despuntan algunas otras significaciones del éxodo en las «relecturas» que hizo Israel de este acontecimiento durante su historia ulterior. Los profetas del final del reinado, por ejemplo, se complacen en describir el éxodo como el período de la juventud de Israel—dando a entender que más tarde la comunidad de fe se desvió de su camino— (Os 2,16-17; Jr 2,2; Ez 23). Ya los libros sapienciales, después del destierro de Babilonia, miran las cosas desde otra perspectiva: ven el éxodo como la manifestación del Dios creador y providente, que interviene también en el ámbito de la historia universal (Sab 10-19).

Cuando estudiemos el cristianismo, veremos que éste añadió nuevas significaciones al éxodo, relacionado íntimamente con la Pascua, memoria del pueblo redimido de la esclavitud. Hasta las persecuciones que sufren los cristianos a finales del siglo I se entenderán a partir del éxodo (Ap 12). Y los que hoy, entre nosotros, conocen la teología de la liberación, saben que el éxodo sigue siendo el espejo para la autocomprensión religiosa, ética, social y política de los oprimidos.

#### Para estudiar

1. Comparar Éx 34,10-28, por un lado, con Éx 20 y Dt 15,6-22, por otro, para ver la diferencia entre el interés de los respectivos círculos que coleccionaron estas leyes, a saber, el círculo sacerdotal y el círculo profético-deuteronomista. ¿Puede percibirse allí por qué la historia de Moisés tenía que hablar de dos promulgaciones de la ley?
2. Situar en el *cuadro 3* la obra sacerdotal y la obra deuteronomista. ¿En qué parte de la población judía se sitúan (los que se quedaron, los desterrados/repatriados)? ¿Cuáles son las respectivas «ideologías» (cuadros ideológicos respecto a la comunidad de fe y la comunidad política) de estos dos círculos?
3. ¿Cuáles son los principales significados que el pueblo desterrado descubrió o resaltó en el acontecimiento del éxodo? [4.4] ¿Se relacionan algunos de estos significados con la situación del destierro? Léase Is 40: ¿Cuándo escribió el autor de este capítulo? [3.7].
4. ¿Qué es una narración *etiológica*? Buscar algunas etiologías en la historia de los patriarcas y del éxodo [4.4].

#### Para saborear

1. Ez 23,1-49: teología de la historia de Judá e Israel (cf. Jr 3,6-18).
2. Ez 18,1-32: contra el fatalismo.
3. Sal 137 [136]: el canto del desterrado...
4. Is 40,1-11: la fidelidad, la fuerza y el cariño de Dios para con los desterrados (la consolación de Israel).
5. Is 41,1-5; 45,1-7: Ciro, el persa, instrumento de Yahvé.
6. Is 49,1-7: misión de Israel en medio de los paganos.

# 5

## El Pentateuco

El presente capítulo es diferente de los anteriores, que centraban su atención en la historia del surgimiento de la Biblia. A la luz de lo expuesto anteriormente, queremos emprender aquí una comprensión global de la primera parte de la Biblia, la Torah o ley mosaica. Aunque considerada como una sola obra, por razones prácticas se dividió en cinco partes, por lo que es llamada Pentateuco, palabra griega que significa «los cinco rollos» (Gn, Éx, Lv, Nm y Dt).

El Pentateuco es el pórtico de entrada en la Biblia. Concebido en torno al acontecimiento fundador, el éxodo de Israel de Egipto [4.4] presenta los temas fundamentales a los que recurrirá continuamente toda la literatura bíblica<sup>1</sup>.

### *Narración teológica de los orígenes*

Es una narración monumental de los *orígenes del mundo y del pueblo de Israel*. Pero, en contra de lo que se pensaba antiguamente, esta narración no debe ser considerada como un relato de acontecimientos actuales. Su índole es muy distinta.

*En cuanto al origen del mundo*, las ciencias de la naturaleza no están de acuerdo con lo que dice la Biblia. Pero no existen sólo las ciencias de la naturaleza. Está también la ciencia literaria, que nos hace comprender estos libros de otra manera. El «género literario»\* de las primeras páginas de la Biblia es el de la *teología narrativa*. Estos libros presentan una visión y una reflexión religiosa sobre el hombre y el mundo. Pero, en vez de transmitir esta reflexión religiosa en un pedante discurso doctrinal, la Biblia la expresa en forma de narración, mucho más adecuada a la comprensión y a la memoria del pueblo. De esta manera, la historia de la creación que se nos cuenta en el Génesis no tiene nada que ver con la «historia natural» de los manuales escolares.

<sup>1</sup> No tratamos todas las partes del Pentateuco con la misma intensidad; sólo tocamos levemente las partes legislativas, ya que suponen una familiaridad con el mundo bíblico que no se puede esperar de un estudio introductorio.

Es preciso escuchar a los autores bíblicos en la frecuencia de onda que ellos escogieron: la de su percepción religiosa. No quieren describir el origen del mundo en términos de ciencia física, sino expresar cómo ellos se perciben a sí mismos y perciben el mundo en relación con el Dios en el que creen, el Dios de la liberación y de la alianza. Incluso los que no compartan la fe del pueblo que se expresa en estas páginas pueden intentar comprender intelectualmente lo que esta fe quiere expresar *dentro de su propia perspectiva*. El que condene el libro del Génesis por estar en contradicción con los resultados de las ciencias naturales está demostrando tanta inteligencia como el que critique a los jugadores de fútbol por chutar de nuevo la pelota que acaban de dominar...

De manera semejante, hemos de reconocer que lo que se dice respecto a los *orígenes del pueblo de Israel* en los primeros libros de la Biblia no es historiografía científica, sino *teología narrativa* o relectura teológica de la memoria del pueblo [4.4].

#### *Moisés, autor del Pentateuco*

Estos libros son llamados «los libros de Moisés». Ahora entendemos que esta atribución no significa que Moisés los escribiera de su puño y letra, sino que fue él el que presidió la constitución del pueblo y de la tradición que los engendró. *Moisés no se encuentra al final del Pentateuco, sino al comienzo del mismo...*

La atribución a Moisés es como el sello oficial de las autoridades religiosas judías para el uso litúrgico de los libros en la sinagoga como libros inspirados por Dios. La figura de Moisés era tenida en gran estima por todas las generaciones de los israelitas. Moisés era un taumaturgo que trascendía el ámbito de la magia, un organizador político sin poder político formal, un líder del pueblo sin poder militar, un organizador del culto sin ordenación sacerdotal, profeta de un nuevo conocimiento de Dios sin hacer profecías. Moisés era el hombre que había recibido la revelación de Yahvé y se la había comunicado al pueblo. Era el mediador de la alianza sagrada entre Yahvé y su pueblo, el jefe carismático del grupo hebreo en su marcha desde la esclavitud de Egipto hasta la alianza en el monte Sinaí. Aun habiendo ejercido todas estas funciones, la función de Moisés no se limitaba a ninguna de ellas. Pero destacaba en la *función de legislador*, como atestiguan unánimemente todas las tradiciones del Pentateuco. Por eso, «lo que es Ley, tiene que ver con Moisés...».

### 5.1. El universo y la humanidad (Gn 1-11)

#### *Génesis*

El primer libro se llama, en griego, Génesis, «origen». En hebreo se llama *bereshit* o «al principio», según las primeras palabras (como suelen denominarse los libros en hebreo).

Es lógico que una narración empiece por el principio..., pero en este caso se intenta decir algo más que eso. Es el comienzo de la obra de Dios, que pone, por así decirlo, las coordenadas —como un arquitecto antes de dibujar la planta— de su *proyecto*



o «diseño» (diseño) relativo al mundo y a la humanidad. La «historia de la creación», que encabeza la Biblia, ofrece las coordenadas para todo lo que sigue. No es una teoría científica de la evolución del mundo, sino la creación del cuadro en el que se inscribe la historia de Dios y del hombre.

### *Las coordenadas*

Gn 1,1-2,4 traza las coordenadas dentro de las cuales está encuadrado el hombre. Se trata de la creación estructurada en siete categorías fundamentales: 1) el tiempo (vv. 3-5); 2) el espacio (vv. 6-10); 3) la vida vegetal (vv. 11-13); 4) el movimiento de los astros (vv. 14-19); 5) la vida animal (vv. 20-25); 6) el hombre (vv. 26-31); 7) el día séptimo, dedicado al culto divino (2,1-4a).

La creación del hombre y de la mujer es la cima de la obra creadora de Dios. Al crearlos, Dios los eleva a una dignidad superior a la de los otros seres creados; los «crea a imagen y semejanza» suya. Estos términos constituyen una endíadis\* para expresar en su conjunción una sola idea: «imagen semejante». Esta endíadis aparece también en el lenguaje corriente, para indicar la relación de semejanza entre el hijo y el padre. Pero aquí el significado es teológico. Designa la *filiación divina*, que Dios concede por «gracia santificante» a la persona humana, calificando de este modo su ser y su obra, en el terreno ético, social y religioso, por lo que la persona humana se convierte en interlocutor cualificado en el diálogo con Dios.

Dios considera esta obra suya del *día sexto* no solamente «buena», como la de los días anteriores, sino «muy buena» (1,31); el hombre y la mujer, creados en igualdad, el ser humano gobernando la creación, el trabajo humano valorado sumamente (1,26-28). Un antiguo Salmo de Israel se hace eco de esto: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él? ¿El ser humano para que de él te cuides? Lo hiciste inferior a un dios, coronándolo de gloria y esplendor; le diste el dominio sobre la obra de tus manos» (cf. Sal 8,4-9).

El *día séptimo*, la persona humana debe volver a la fuente de la creación, que es Dios, para rehacer sus energías. Porque, estando Dios en el origen de la creación, el día séptimo es aquel en que el hombre, al establecer su relación con Dios en la comunidad de fe, entra en contacto con las raíces de su ser y así se rehace a sí mismo, se «re-crea», tomando conciencia de la dimensión comunitaria de sus actividades, ejercidas durante los seis días de trabajo, y confirmando su compromiso por mejorar la calidad de vida de la sociedad.

### *Amistad, ruptura y superación de la ruptura*

Gn 2,4b-11,32 evoca la historia de la humanidad desde el primer hombre hasta Abrahán. No es una teoría científica sobre

la evolución del ser humano, sino una sabiduría respecto al hombre de todas las generaciones, una verdadera *antropología teológica*.

Gn 2,4b-25 es una narración teológica sobre la primera pareja creada por Dios. El texto está lleno de simbolismos. Así se cuenta que Dios crea al hombre del barro de la tierra, insinuando el parentesco que existe entre el hombre y la tierra. En ello hay incluso un juego de palabras: el hombre se llama Adán, en hebreo *adam*, y la tierra *adamá*. Hasta que no aparece el hombre, la tierra está desolada (v. 5). Para resaltar la elevada dignidad con que Dios revistió a Adán y a Eva en el acto de la creación, se les representa viviendo en el jardín del Edén, término sumerio que designa el jardín anejo al palacio real. El que cuidaba de ese jardín era el rey. Sólo él y la familia real tenían acceso a ese jardín de árboles escogidos, regado abundantemente (cf. Gn 2,10-14). Al poner a Adán en el Edén, Dios lo revistió de alta dignidad, confiriéndole un *status* de nobleza (equivalente a la semejanza y filiación divina señalada en Gn 1,26).

Este *status* implica en primer lugar la vocación (v. 15) a conservar y desarrollar el estado de gracia simbolizado por la misión de cultivar y guardar el jardín. En segundo lugar, se le impone el mandato (vv. 16-17) de reconocer la autoridad divina en el orden ético, figurado en la prohibición de apoderarse de los frutos del árbol del conocimiento del bien y del mal, o sea, de la autosuficiencia moral frente a Dios. En tercer lugar, encierra la promesa de la integración humana que habría de realizarse en el matrimonio, buscando la felicidad en la relación interpersonal de complementariedad y de amor.

Dios está preocupado de hecho por la realización afectiva del hombre. «No es bueno que el hombre esté solo» (v. 18). El hombre reina sobre los animales; les da nombre. Pero no le sirven de compañía. Por eso Dios crea de manera especial al ser que le pueda acompañar en la vida: la mujer. También aquí hay un juego de palabras: el narrador usa los términos *ish*, «macho», e *isshá*, «hembra». Los dos son de la misma categoría: «hueso de mis huesos y sangre de mi sangre» (v. 23). Los dos serán una sola «carne», o sea, una existencia humana. Para realizar este proyecto, el hombre dejará hasta a su familia de origen (2,24)<sup>2</sup>.

Pero esta hermosa narración sobre el amor humano conoce de pronto un triste desenlace: Gn 3-11 trata de la ruptura de la relación entre el hombre y Dios, y muestra las consecuencias

<sup>2</sup> Esta frase suena extraña en una historia en la que no se ha hablado todavía de otras familias; muestra que Gn 2 es una historia didáctica: enseña que el hombre tiene que tomar mujer fuera de su familia de origen, crear una nueva familia y no vivir en el incesto, como sucedía en algunas civilizaciones vecinas de los israelitas.

que de allí se deducen con la pérdida de la gracia divina y los efectos perniciosos para la convivencia humana y familiar en la sociedad expuesta a toda clase de violencias, llevando a la ruptura del entramado social.

Podemos sintetizar estas rupturas de la siguiente manera:

<i>Relato bíblico</i>	<i>Ámbito social</i>	<i>Especie de pecado</i>
Adán y Eva (Gn 3)	Ruptura en la pareja	Desobediencia
<p>Este pecado aparece aquí como contagioso: uno induce al otro. Si este «pecado de origen» alude al culto pagano a la Reina del cielo (la serpiente), resulta de la disociación entre religión y moral (usurpación del juicio sobre el bien y el mal), común en el paganismo. El hombre no corresponde a su responsabilidad moral ante Yahvé.</p>		
Caín y Abel (Gn 4,1-8)	Ruptura entre hermanos	Fratricidio
<p>La desviación del padre continúa en el hijo. A pesar de la advertencia hecha por Yahvé, Caín tiene el corazón endurecido por la envidia, que termina en asesinato. Es propio del idólatra exigir sangre humana para transferir la violencia de todos sobre una víctima.</p>		
Lamec (Gn 4,9-24)	Ruptura entre clanes	Venganza
<p>A pesar de su culpa, Caín es protegido por Dios contra la venganza o la espiral de violencia; esto se realiza en la religión de Israel mediante la ley, primero del talión («ojo por ojo») y luego de la compensación económica. En la idolatría pagana, que es alternativa de la religión de Israel, no hay nada que limite la venganza en nombre de los dioses tutelares y guerreros.</p>		
Gigantes (Gn 6,1-4)	Ruptura entre razas	Hierogamia
<p>La hierogamia* («matrimonio sagrado») o prostitución sagrada, practicada en los ritos de fecundidad por los sacerdotes y sacerdotisas (hieródulos/as) de los templos y santuarios paganos, tenía como fruto hijos que eran llamados semidioses o gigantes, héroes. Pero se trata de una aberración, purificada por el diluvio.</p>		
Torre de Babel (Gn 11,1-9)	Ruptura entre pueblos	Civilización materialista
<p>La ambición de poder lleva a los gobernantes a emprender construcciones gigantescas para atraer a las gentes, pero todo degenera en una megalópolis en donde las personas pierden su identidad y sus raíces. Esos monumentos, conocidos por la arqueología, llevaban el nombre de dioses, pero en realidad sólo servían para el orgullo y la ambición de los señores.</p>		
Superación de la ruptura		
<p>La ruptura entre el hombre y Dios es superada por iniciativa divina a través de la institución de la <i>alianza sagrada</i> hecha entre Dios y Noé (Gn 8,20-22; 9,8-17), por la que Dios concede la salvación al hombre que había roto con él, pero se arrepintió, instituyéndolo de nuevo en el estado inicial de hijo «a imagen de Dios» (Gn 1,26-27).</p>		

En una mirada retrospectiva de la historia de los orígenes (Gn 1-11) destacan las *secciones narrativas*, que proceden del documento yahvista\* (J); éstas exponen los temas aquí señalados. Entre ellas aparecen otras secciones del documento sacerdotal\* [4.2], que conectan los temas entre sí: son las secciones *estructurales*, o sea: *el relato sacerdotal de la creación* (Gn 1,1-2,4a), que sirve de prólogo a toda la Biblia y de marco de referencia para la humanidad; las *genealogías* (Gn 4,17-26; 5; 11,10-26), que intentan resaltar la difusión del género humano (aunque los individuos desaparezcan, dando lugar a los descendientes, la raza humana sigue existiendo por la providencia divina); la *lista de las naciones* (Gn 10), que traza la lista de los diversos pueblos localizados en los respectivos territorios nacionales. Los pueblos se distinguen, no por sus características étnicas, sino por las socioculturales. Así, Sem es el padre de los semitas, que representan a las tribus nómadas; Caín es el antepasado de los camitas, la población sedentaria, adversaria natural de los nómadas, como se refleja en la hostilidad entre Sem y Cam. La sedentarización se hizo posible gracias a la agricultura, a la manufactura de utensilios, al almacenamiento de los bienes de consumo, al comercio, al aumento de la población, a la construcción de ciudades fortificadas, y finalmente a la formación de imperios. Jafet representa a los pueblos situados en la costa y en las islas del Mediterráneo; su asentamiento dio origen al establecimiento de rutas marítimas, emporios comerciales, favoreciendo la importación y exportación más allá del mar, etc.

En resumen, Gn 1-11 es una *antropología teológica*. Enseña la vocación del hombre (1,26s), pero también las diversas rupturas, las resistencias por parte del hombre al proyecto de Dios, que se repiten de generación en generación. Además, estos capítulos ofrecen una especie de iniciación en la «coyuntura» del Antiguo Oriente en tiempos de Judá y de Israel. Enseñan con quién se puede contar y con quién no. La perspectiva de la narración se va matizando. Comienza con Adán, «el hombre», padre de la humanidad, pasa por Noé, padre de las familias de pueblos conocidos, especialmente de Sem (semitas), y termina en Abrahán, padre del pueblo hebreo.

## 5.2. Los patriarcas de Israel (Gn 12-50)

Los demás capítulos del Génesis narran la historia de los *patriarcas*, los antepasados del pueblo, a quienes los israelitas llaman «nuestros padres». La Biblia tipifica las generaciones patriarcales en la «familia patriarcal» de Abrahán, su hijo Isaac y su nieto Jacob (= Israel), pero Isaac no tiene gran relieve y parece servir solamente de eslabón entre Abrahán y Jacob. En compensación, en los últimos capítulos del Génesis encontramos una historia extensa sobre uno de los hijos de Jacob, José.

Los patriarcas representan las generaciones más remotas de la tradición de Israel, las raíces del pueblo. Su historia está impregnada de los temas de la promesa y de la bendición, que ya habían aparecido en la historia de Noé (Gn 9) y de Adán (Gn 3,15).

### El ciclo de Abrahán (Gn 12-25)

Gn 12,25 gira en torno a Abrahán y su hijo Isaac. Este último es mencionado no tanto por su importancia personal –la Biblia tiene poco que contar sobre él–, sino por ser el fruto de la promesa hecha por Dios a Abrahán de darle una posteridad.

Gn 12-17: Abrahán es llamado por Dios para dejar su tierra y dirigirse a la que quiere darle a él y a sus descendientes. Así llega a Canaán. Nómada, emigra por diversos lugares en los que la memoria popular conservó su rastro (la Biblia menciona altares, árboles, campos, etc. relacionados con el nombre de Abrahán: Betel, Siquén...). Llega hasta Egipto. Su hermano Lot se queda en Sodoma. Abrahán se instala en Mambré, al sur de Palestina.

Como conviene al «padre del pueblo», Abrahán es un valiente guerrero. Gn 14 narra una expedición militar. Al final del combate, Abrahán se encuentra con Melquisedec, el rey de Salén –la futura Jerusalén–, y le rinde homenaje: imagen de la *significación que tendrá Jerusalén para el pueblo de Israel.*

Dios prometió tierras a Abrahán, ¿pero dónde está el hijo que pueda heredarlas? Dios le promete formalmente un heredero (15,2-6). Al final del capítulo encontramos una conclusión formal de *alianza* entre Dios y Abrahán.

La mujer de Abrahán, Sara, es estéril. Con su consentimiento, su esclava Agar da un hijo a Abrahán: Ismael\*. Pero Sara se siente humillada y logra que Abrahán despida a Agar y a Ismael. Aun así, Dios los bendice (16,10): también Ismael (= los árabes) es bendecido por Dios, aunque no sea heredero de Abrahán...

En Gn 17, Dios renueva la alianza y la promesa, añadiendo ahora el rito que marca a los descendientes de Abrahán: la *circuncisión\**, que incluye también a Ismael (de hecho, también los árabes, hasta hoy, practican la circuncisión).

Gn 18-20: Dios, misteriosamente, recibe la hospitalidad de Abrahán y, en recompensa, le promete un hijo de su legítima esposa, Sara. Entretanto tiene lugar el episodio de la destrucción de Sodoma y Gomorra, por haber despreciado la hospitalidad y por practicar costumbres inmorales. Lot y su familia se salvan, pero la mujer de Lot, que mira hacia atrás, se convierte en piedra de sal, como las dos ciudades que se transformaron en el desierto salobre del mar Muerto. Lot se emborracha y sus hijas se aprovechan de ello para acostarse con él: dan a luz a Amón y a Moab, dos pueblos «primos» repudiados de Israel.

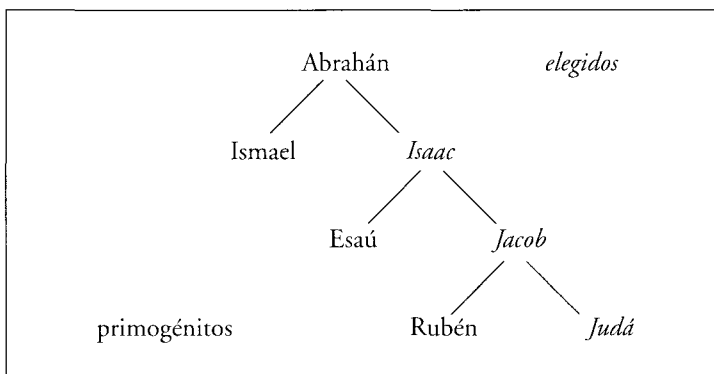
Abrahán pasa a residir en Guerar. Allí tiene que decir que Sara es su hermana, ya que la población tenía la costumbre de matar a un hombre para tomar a su mujer... Hay otros detalles todavía, en estos capítulos, que enseñan valiosas lecciones a los hijos de Israel...

Gn 21-22: nace el hijo de Sara, Isaac. Agar e Ismael son expulsados definitivamente de la familia de Abrahán: los árabes

seguirán su propio camino. Entretanto, Dios pone a prueba la fe (la fidelidad) de Abrahán, pidiéndole a su hijo como propiedad exclusiva, como condición para recibir la bendición prometida por la alianza divina. Pero Abrahán interpreta la exigencia de Dios como si fuera la ofrenda de un sacrificio humano –rito practicado por los paganos, pero prohibido a los israelitas<sup>3</sup>–. Lo que Dios quiere es que Abrahán renuncie al derecho de posesión –habitual en la antigüedad– sobre su hijo y reconozca que Isaac es «hijo de la promesa», perteneciendo por tanto a Dios. Por eso, el fruto de esta promesa relativa a la multiplicación de la descendencia y la influencia benéfica sobre todas las naciones de la tierra (Gn 22,17-18) no son el resultado del acto ritual de un sacrificio, sino de un acto de fe hecho por Abrahán (cf. Gn 15,6; Rom 4). Le pide el sacrificio de su único hijo legítimo. Abrahán está a punto de obedecer, pero Dios impide el sacrificio. El Dios de Israel no quiere sacrificios humanos. De todas formas, Abrahán demostró su fe.

Gn 23-25 describe los años finales de Abrahán: la adquisición por *dinero* de su sepultura, lo cual significa que ese pedazo de Canaán le pertenece por derecho cananeo (c. 23); el matrimonio de Isaac, dispuesto a continuar la constitución del pueblo (c. 24: un bello romance y modelo para la vida familiar); y la muerte de Abrahán, con la lista de sus descendientes (c. 25).

El lector atento percibe en el Génesis un «afinamiento» de la perspectiva en dirección a Judá, antepasado del rey David, en quien se encarnan las promesas de Dios. Este afinamiento muestra también la intervención de Dios en la historia, ya que en cada ocasión el heredero natural –el primogénito– cede su lugar en favor de aquel a quien Dios escoge libremente:



### El ciclo de Jacob (Gn 26-36)

Tras el ciclo de narraciones sobre Abrahán viene un ciclo de narraciones sobre su nieto, Jacob. El padre de Jacob, Isaac, es

<sup>3</sup> El término hebreo ambiguo «hacer subir para (la) ofrenda», en Gn 22,2b, introduce en la narración el equívoco de Abrahán.

solamente una figura decorativa; son sus hijos los que ocupan la escena.

Gn 25,19-28,22 gira en torno a la primogenitura. Esaú nace primero, pero su hermano gemelo, Jacob, nace «agarrando el talón» del mayor (25,19-26); es lo que seguirá haciendo... Para comenzar, Jacob roba astutamente el derecho de primogenitura de Esaú (25,27-34).

En el capítulo 26, dedicado a Isaac, se repite la situación de Abrahán que se narra en Gn 20: el narrador aprovecha para enseñar algunas curiosidades útiles –para una población pastoril– sobre los pozos del sur del país. Recuerda que, como Abrahán, también Isaac se alió con Abimélec. Y cuenta cómo Esaú se casó con mujeres extranjeras (hititas) y se entregó al mal...

En el capítulo 27 continúa la cuestión de la primogenitura. Jacob ya tiene el derecho, pero necesita todavía de la bendición de Isaac para ser efectivamente el heredero. La consigue igualmente, también esta vez por la astucia. Los hermanos se enemistan y Rebeca, su madre, aconseja a Jacob que se refugie junto al hermano de ella, Labán (27,1-45). Allí Jacob encontrará a su mujer, no ya extranjera e intrigante como las de Esaú, sino del propio clan (27,46-28,9). En el camino (28,10-21), Jacob se encuentra con Dios en un sueño. Dios le repite la promesa de la tierra y de la descendencia y Jacob erige en aquel lugar un monumento: el santuario de Betel (cf. 12,8).

En Gn 29,1-32,1 se narran las peripecias de Jacob en casa de Labán. Todo empieza bien. Ya antes de llegar Jacob se encuentra, junto al pozo, con la bella hija de Labán, Raquel. Se enamora de ella. Va a vivir en casa de Labán y pacta con él que le servirá durante siete años a cambio de la mano de Raquel. Labán acepta, pero pone en la cama a la hija mayor, Lía, respetando la costumbre de precedencia... Y Jacob tendrá que trabajar siete años más para tener también a Raquel (29,1-30).

Lía le da hijos a Jacob, entre ellos al primogénito, Rubén. Raquel parece estéril y ofrece a Jacob a su esclava para que tenga hijos. Así lo hace también Lía cuando se le pasa la edad de ser madre. Pero finalmente Raquel concibe y da a Jacob el hijo predilecto, José. La narración enumera los nombres de todos estos hijos, los «doce patriarcas», antepasados de las tribus de Israel (29,31-30,24).

Al final de su servicio, Jacob muestra sus deseos de marcharse y pide como recompensa las ovejas y cabras del tipo menos numeroso, pero que –gracias a una estratagema– resultó ser el más fértil... Al invertir, no hay que mirar sólo el capital, sino también la tasa de crecimiento... Al verse burlado, Labán se enfada; pero al final, siempre por consejo de Dios, hacen las paces (30,25-32,1).

Gn 32,2-36,20 –la última parte del ciclo– empieza narrando el encuentro de Jacob con Esaú. Jacob prepara este encuentro

con un buen regalo para su hermano irritado: *así es como hay que hacer* (32,2-21). Pero la situación es peligrosa. Al atravesar el río Yaboc, Jacob pasa una noche entera luchando con un desconocido. De madrugada, toma conciencia de que fue Dios quien le puso a prueba y lo dejó cojo. De esta lucha recibió el nombre de *Israel* («luchaste con Dios») y la bendición personal divina (32,22-32). En el reencuentro con Esaú, Jacob se inclinó ante él. Se reconciliaron. Esaú aceptó los regalos de Jacob, que no quería nada para sí. Sus caminos se separan en adelante. Jacob va a instalarse a Siquén (33,1-20).

A estas alturas (c. 34) se narra el episodio de Dina, hija de Jacob, para ilustrar el tipo de relaciones entre la población sedentaria y la nómada. Por un lado, aparece la hostilidad que se manifiesta en los abusos que los habitantes del país infligen a los que llegan de fuera; por otro, la práctica del matrimonio por la que los nómadas se integran en la población local<sup>4</sup>.

En el capítulo 35 sigue la narración de una peregrinación de Jacob a Betel, el nacimiento del más pequeño, Benjamín, la muerte de Raquel, el incesto de Rubén, la muerte de Isaac en Mambré, y su entierro por Esaú y Jacob unidos.

En el capítulo 36 el narrador presenta la descendencia de Esaú, que desaparece de la escena, mientras que la historia de Jacob continúa en la de su hijo José (37,1).

### El ciclo de José (Gn 37-50)

La función de la historia de José en el conjunto del Pentateuco consiste en el enlace del escenario de las historias de los patriarcas con el de la liberación de Israel de Egipto. Quiere responder a la pregunta: «¿Por qué fueron los patriarcas a Egipto?». La respuesta es: por causa del hambre. A la siguiente pregunta: «¿Cómo es que Jacob-Israel fue a Egipto?», la historia de José responde: el hijo penúltimo de Jacob fue vendido por sus hermanos a unos mercaderes que lo llevaron a Egipto, donde llegó a ser un funcionario de alto rango; después invitó a Jacob a venir a Egipto. A la tercera pregunta: «¿Qué condición social tenía aquella gente?», la narración responde: eran hombres libres, tenían dinero y entraron en Egipto con la cabeza erguida.

Sobre la base de la fuente documental yahvista y elohísta [4.3], la redacción elaboró una narración continua que tiene la forma de una novela<sup>5</sup>. Empieza con la envidia que los hermanos tenían a José, por ser el predilecto de Jacob. Deciden librarse de él; pero Rubén, el mayor, consigue salvarle vendiéndolo como

<sup>4</sup> Jacob desaprueba la reacción violenta de sus hijos; ¡no es esto lo que se hace para instalarse en medio de los pueblos de Canaán!

<sup>5</sup> Véase G. von Rad, *Historia de José do Egipto*, Petrópolis 1973.



esclavo a los egipcios. Dicen luego a su padre Jacob que José había muerto devorado por un león (37,2-36).

El capítulo 38 es un intervalo sobre Judá. En la historia de Israel, Judá tiene más peso que José. Pero lleva consigo una mancha...

En el capítulo 39 continúa la historia de José, con su admisión en el palacio del faraón y el intento de seducción por la mujer del funcionario Putifar, que le cuesta la cárcel a José. Pero en la cárcel José se revela como intérprete de sueños y consigue interpretar el sueño del faraón sobre las vacas gordas y las vacas flacas; el faraón lo nombra entonces ministro de abastecimientos (39,21-41,57).

Llega gente de Canaán a comprar el trigo que José había almacenado durante los años de las vacas gordas: entre ellos, los propios hermanos de José. José se hace el desconocido y los acusa de espionaje. Para probar su buena fe, tienen que dejar un rehén mientras vuelven a casa a buscar a Benjamín. José trama una argucia: manda poner su copa preciosa en el saco de Benjamín, provocando una nueva acusación, y dice que quiere tomar a Benjamín por esclavo. Entonces Judá se convierte en portavoz de la aflicción de Jacob, y José, conmovido, se da a conocer e invita a sus hermanos a establecerse en Egipto. Jacob baja con ellos para ver a José (42,1-46,7).

Viene luego la genealogía de Jacob (46,8-27), la descripción del pueblo de Jacob en Egipto (46,28-4,12) y de la política agraria de José (centralizadora, debido a las inundaciones anuales del Nilo: 47,13-26).

En 47,27-49,33 leemos los últimos días de Jacob, que manifiesta su deseo de ser enterrado en Canaán. Adopta como suyos a los hijos mayores de José, Manasés y Efraín, que recibirán un pedazo de la tierra de Canaán (entre las doce tribus no existe la tribu de José, sino la de Manasés y Efraín). Y finalmente, moribundo, pronuncia las «bendiciones de los doce patriarcas», los doce hijos de Jacob que representan a las doce tribus de la Tierra prometida (Gn 49). Puesto que la novela de José enlaza la historia de los patriarcas con el éxodo, este capítulo es muy importante. Prepara el «nacimiento de las tribus» en el desierto del éxodo. Prepara el terreno para narrar en los capítulos siguientes la esclavitud (Éx 1-6) y la liberación de Egipto (Éx 7-Dt 34)<sup>6</sup>.

El capítulo 50 cuenta la muerte y la sepultura de Jacob en Macpelá, lugar legítimamente adquirido por él en el territorio que será la Tierra prometida. Luego, narra el perdón de José a sus hermanos y su muerte, coronada por un entierro digno de un príncipe egipcio.

<sup>6</sup> No hay que olvidar que los libros del Pentateuco constituyen una secuencia ininterrumpida (véase el capítulo siguiente).

### 5.3. El éxodo (Éx-Lv-Nm)

*Éxodo, Levítico, Números*

El acontecimiento central del Antiguo Testamento es el éxodo, o sea, la salida de los descendientes de Jacob-Israel de la tierra de Egipto, después de que ésta se hiciera inhóspita para ellos. Este acontecimiento se describe a lo largo de los libros del Éxodo, Levítico y Números.

Éxodo narra sobre todo los acontecimientos de la salida de Egipto (el «éxodo» propiamente dicho), hasta la promulgación de las leyes sobre el santuario dadas por Dios a Moisés. Levítico contiene prácticamente sólo las leyes «levíticas», o sea, las de los levitas (entre ellos el mismo Moisés). Números describe las últimas etapas antes de entrar en la Tierra prometida, empezando con un censo (los «números») de las tribus.

En Éx 1-10 el pueblo es llamado a veces «los hebreos» (y Yahvé se dice «dios de los hebreos»), expresión que sólo vuelve a aparecer en 1 Sm 4 y 13. Puede ser un indicio de que los «hebreos» son solamente una parte de los israelitas y que su epopeya fue asumida como «herencia nacional», más tarde, por los israelitas.

#### **La liberación de la esclavitud (Éx 1,1-15,21)**

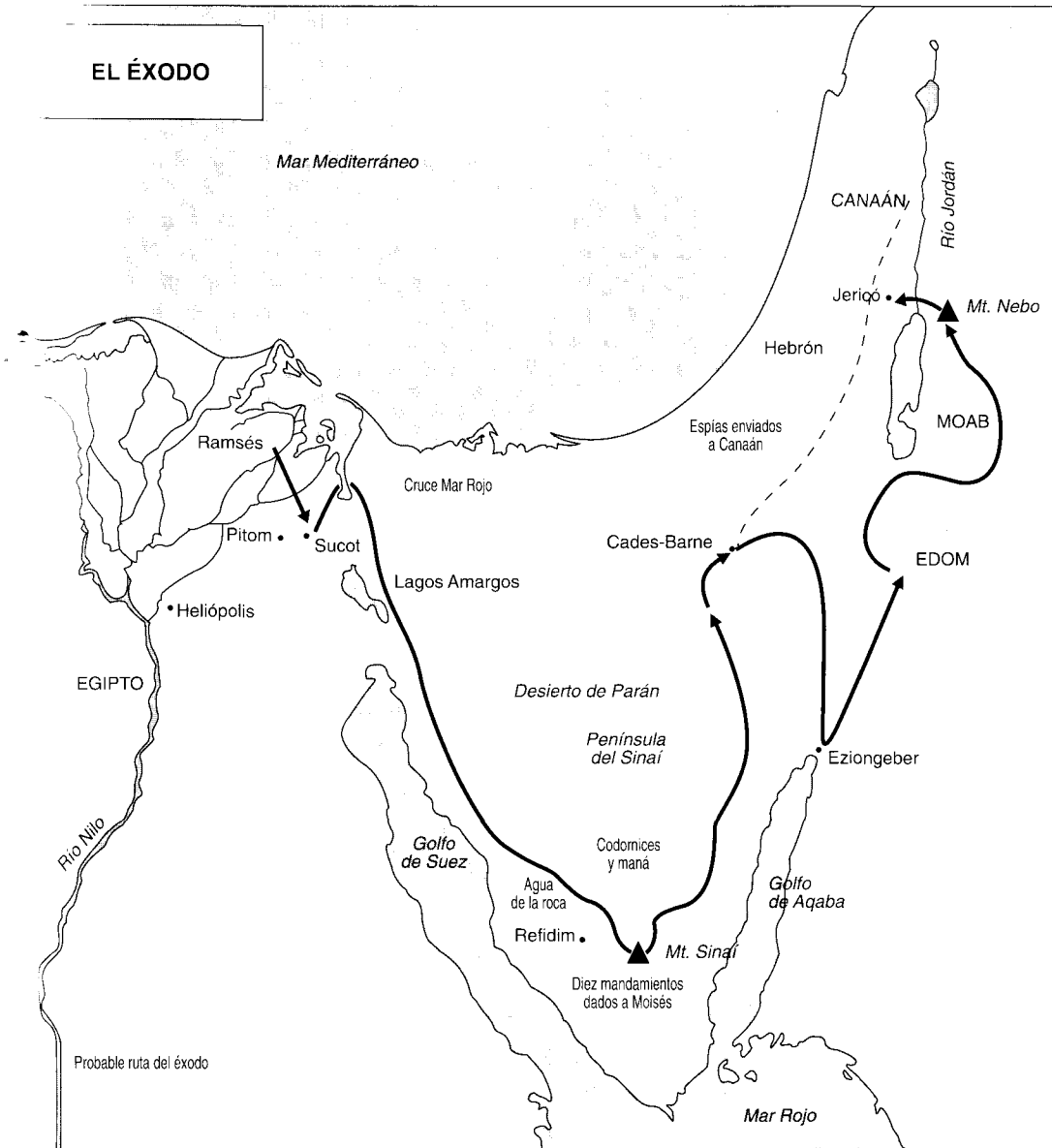
Los «hebreos» [3.2] se multiplican en Egipto, mientras que los egipcios, que se han olvidado ya de José, los esclavizan y quieren impedir su crecimiento, especialmente mediante la muerte infligida a los hijos varones. Pero la historia de las comadronas muestra una vez más la sagacidad y la fuerza de resistencia del pueblo hebreo (1,1-22).

El faraón manda tirar al río Nilo a los niños que nacen. Sin embargo, un niño se salva gracias a la astucia de su madre. Es entregado a una hija del faraón para ser criado por ella y recibe un nombre egipcio: Moisés<sup>7</sup>. De joven, al ver la explotación de su pueblo, interviene en favor de un israelita que era maltratado, mata a un capataz egipcio y huye a Madián, donde vive con el sacerdote Jetró y se casa con su hija Séfora (2,1-22).

Mientras guarda los rebaños en las montañas del Horeb (Sinai), Dios se le aparece y lo manda a su pueblo para hacerle salir de la esclavitud de Egipto. Como garantía de su presencia eficaz, Dios le revela su nombre: primero se define: «Yo soy el que soy (o: el que estaré con vosotros)» (3,14), y luego: «Yahvé» (3,16), siendo los dos nombres parecidos en hebreo. (Esto es una manera de interpretar el nombre de Yahvé). Dios confirmará la misión de Moisés con «señales» o prodigios, y manda con él a su hermano Aarón como portavoz (2,23-4,17).

Moisés vuelve con su mujer y su hijo a Egipto (4,18-23). (En el camino, Dios le recuerda dramáticamente que circun-

<sup>7</sup> Cf. el texto que antecede a la llamada de la nota 2 del capítulo 3.



cide a su hijo, en señal de pertenencia a la comunidad de fe de los israelitas: 4,24-26). Moisés y Aarón convocan una asamblea de los hebreos; luego, Moisés presenta al faraón la exigencia de dejar salir al pueblo. Pero el faraón manda a los hebreos que trabajen más todavía. El pueblo se desanima. Moisés reza (4,27-6,1).

Éx 6,2-7,6 narra una nueva misión de Moisés y trae la genealogía de Moisés y Aarón. Yahvé renueva la vocación de Moisés y de Aarón, insistiendo ahora en las «señales», las plagas, que deben vencer la tozudez del faraón. En 7,7-10,29 se describen

las nueve primeras plagas; el capítulo 11 anuncia la plaga decisiva: la muerte de los primogénitos de los egipcios...

Éx 12,1-13,16 describe la «pascua de la liberación». Moisés manda celebrar la Pascua (*pesah*), fiesta familiar de primavera. Se mata un cordero, con cuya sangre se marcan las jambas de las puertas, para que «el ángel exterminador» (= Dios) «pase» (*pasah*) de las casas de los hebreos. La fiesta incluye también la alimentación con panes sin fermento durante siete días. «Entonces, aquella noche», el ángel exterminador hizo morir a los primogénitos de los egipcios y éstos dejaron irse a los hebreos, entregándoles incluso sus joyas. Esta sección del libro termina con una digresión sobre los ritos del cordero pascual, del sacrificio de rescate de los primogénitos y de los panes ázimos (sin fermento), ritos que deben marcar la memoria del pueblo [4.4].

13,17-14,14: el pueblo sale conducido por Dios mismo, que se aparecía de día como una nube y de noche como una columna de fuego. Pero los egipcios se arrepienten de haber dejado ir a su mano de obra y los persiguen. El pueblo se llena de miedo y murmura, pero Moisés les asegura: «Yahvé luchará por vosotros» (14,14).

14,15-15,21: los hebreos se ven cercados entre el «moderno» ejército de los egipcios (¡carros de combate!) y el mar Rojo (o «mar de los juncos»). Yahvé Dios, «que manda a los vientos y al mar» (Sal 104,4; etc.), hace que el viento abra paso a través del agua para que pasen los israelitas y, cuando entran los egipcios, caigan las aguas sobre ellos... El capítulo 15 es el conocido «cántico de victoria», con el antiquísimo «estribillo de María» (v. 21). María es hermana de Moisés y profetisa.

### Organización de Israel en el desierto (Éx 15,22-18,27)

La primera etapa de la peregrinación por el desierto lleva a las «aguas amargas» (salobres) de Mará y al oasis de Elím (15,22-27).

Atacada por el hambre, la asamblea vuelve a murmurar. Yahvé mandará «pan del cielo», el *maná* (= «¿qué es eso?»), una especie de musgo entre las rocas. Esta historia contiene varias lecciones culturales y sociales: el maná no debe recogerse en sábado, sino que el día antes hay que recogerlo para dos días. Independientemente de lo que se recoja, cada uno recibe lo que puede comer. No conviene almacenar o capitalizar: Dios ofrece el «pan de cada día»; lo que se capitaliza se estropea. Aarón conserva una muestra en la «tienda del testimonio», para las generaciones ulteriores (16,1-36).

17,1-16: el pueblo murmura de nuevo, esta vez por el agua. Moisés hace brotar agua de la roca. El lugar se llamará «Masá y Meribá», es decir, «prueba y querella»: «¿Está el Señor en medio de nosotros o no?». La respuesta es la victoria sobre Amalec: ¡sí que está! (17,16; cf. v. 7 y el nombre de Yahvé: 3,14).

El capítulo 18 narra la organización del pueblo y la institución de los *jueces*, por consejo del sacerdote Jetró de Madián, suegro de Moisés. El pueblo se subdivide en grupos.

### La alianza y la ley (Éx 19-31)

Éx 19 narra la propuesta de Yahvé para concluir la alianza exclusiva con el pueblo, para que sea su «propiedad» (19,5). Moisés lleva la propuesta al pueblo y éste se muestra de acuerdo. Yahvé manda al pueblo que se prepare para encontrarse con él; comienza así la gran manifestación de Yahvé en el Sinaí (teofanía\*).

En medio de la teofanía, Yahvé proclama los términos de la alianza: las estipulaciones que ha de observar el pueblo (el Decálogo) (20,1-21). Sigue una especificación de lo estipulado: las leyes más antiguas de Israel, relativas a las diversas dimensiones de la vida: el culto, la justicia, el crimen, la propiedad, el matrimonio, el sábado, etc. Termina con promesas que se refieren a la instalación del pueblo en la tierra de Canaán. Esta colección de leyes se llama el «Código de la alianza» (20,22-23,33).

Éx 24,1-11 narra la *celebración de la alianza*, que se lleva a cabo por medio de ritos simbólicos: Moisés proclama y escribe las palabras de Yahvé, construye un altar (a Yahvé), levanta doce columnas (las tribus) y celebra un sacrificio, derramando la sangre del animal parte sobre el altar (= Yahvé) y parte sobre el pueblo. Luego realiza el banquete ritual («comieron y bebieron») en presencia de Yahvé.

En 24,12-31,18 se cuenta que Moisés permaneció 40 días en la montaña para recibir más instrucciones sobre la construcción del santuario y el servicio del culto. Obsérvese la diferencia: el «Código de la alianza» se inserta en el relato de la alianza (Éx 21-23), mientras que las leyes litúrgicas vienen después: en la escala de valores del yahvismo esto significa que son «de segunda categoría», aunque próximas al acontecimiento central, la manifestación de Yahvé.

### Ruptura y renovación de la alianza (Éx 32-34)

Mientras Moisés está en la montaña, los israelitas, en connivencia con Aarón —que, al final, es sólo sacerdote y no profeta—, fabrican una imagen de Dios para adorarla, con la forma de becerro (o de toro), representación divina muy común en las primitivas religiones semitas y en otras: es símbolo de fuerza y de fertilidad<sup>8</sup>. Entretanto, Moisés baja con las tablas de la ley, se llena de indignación, las rompe y castiga al pueblo (c. 32).

<sup>8</sup> El texto puede ser muy bien una alusión polémica al culto del becerro en algunas regiones de Israel, en la época de la monarquía. El becerro en el santuario del reino del Norte, en Betel, es explicado sin embargo, no como si fuera un ídolo, sino como un soporte para el Dios invisible, Yahvé. De hecho, se conocen representaciones semíticas de *ba'al*, de pie, sobre un toro. Sea como fuere, en Éx 32 el becerro es interpretado como ídolo politeísta.

La alianza vuelve, por así decirlo, al punto cero. Dios no puede seguir vinculado con este pueblo rebelde. Moisés instala la «tienda» (un santuario móvil) y habla con Dios. Éste le promete que se le manifestará. Manda preparar nuevas tablas de piedra, se aparece Moisés y renueva la alianza. Moisés escribe de nuevo el Decálogo, aunque con otros términos (el *decálogo cúl-tico*: Éx 34,12-16, a diferencia del decálogo *ético* de Éx 20 = Dt 5). Quizás esta parte del Éxodo enseñe que la ruptura de la alianza por la idolatría –común en el Israel clásico– no es definitiva. Por eso mismo, la alianza necesita ser renovada continuamente (cc. 33-34).

### Las (otras) leyes de Moisés (Éx 35-Lv 27)

Resumimos a continuación las otras leyes acumuladas en Éx y Lv:

– Éx 33-40: leyes sobre el sábado y el santuario, en el que Dios acompaña a los israelitas en sus peregrinaciones.

– Lv 1-7: prescripciones sobre los sacrificios.

– Lv 8-10: el sacerdocio y la ofrenda de los primeros sacrificios en el santuario. A partir del trágico ejemplo de Nadab y Abihú, Lv 10 añade algunas reglas especiales.

– Lv 11-15: leyes de pureza.

– Lv 16: celebración del día de la expiación, el *Yom Kippur*, gran fiesta en Israel hasta hoy.

– Lv 17-26: la «ley de santidad» (17,1): una legislación moral que describe los reflejos de la santidad (pureza, perfección, dignidad) de Dios en el comportamiento del pueblo: sexualidad, ética social, familia, sacerdotes, relación con los no israelitas, fiestas, año sabático y año jubilar, rescate de las propiedades y de las personas, etc. Termina con la bendición para los que observen esas leyes y con la maldición para quienes las infrinjan.

– Lv 27: apéndices de las leyes.

### Del Sinaí a Cades (Nm 1-19)

La narración sugiere una etapa más en la peregrinación, pero en realidad se trata sólo de un marco literario para situar el censo (de ahí el nombre de «números»), las genealogías, las leyes y algunas narraciones paradigmáticas:

– Nm 1-2: el censo de Israel: en esta lista del pueblo reaparecen las familias de los doce hijos de Jacob-Israel, mientras que el lugar de José lo ocupan sus dos hijos, Efraín y Manasés; en compensación, no hay territorio para Leví, puesto aparte para el sacerdocio.

– Nm 3-4: la tribu de Leví: organización de los sacerdotes y de los levitas.

- Nm 5-6: diversas leyes y fórmula de bendición.
- Nm 7: ofrendas de los jefes de las tribus.
- Nm 8: el candelabro: la ordenación de los levitas.
- Nm 9: la nube, imagen de la presencia de Dios al lado del pueblo.
- Nm 10: las trompetas para convocar al pueblo. Continúa la marcha, guiada por la nube.
- Nm 11: la rebeldía del pueblo, que reclama el maná. Moisés se desespera, pero Dios reparte el espíritu profético de Moisés sobre los setenta ancianos para dirigir al pueblo. Luego, manda carne suficiente (las codornices) para que todos se sacien, pero castiga también al pueblo por su insurrección contra el liderazgo de Moisés.
- Nm 12: María y Aarón critican a su hermano Moisés, modelo del profeta.
- Nm 13-14: Moisés envía espías a explorar el territorio de Canaán. Ante su relato exagerado, el pueblo se llena de miedo y se rebela. Moisés aplaca a Yahvé, pero éste determina que todos los que salieron de Egipto, incluso Moisés, morirán en el desierto. Es la segunda generación la que entrará en la Tierra prometida, y no sus padres «duros de cerviz». Queda frustrado un primer intento de entrada en Canaán.
- Nm 15: diversas leyes; un caso de violación del sábado.
- Nm 16-18: una historia que refleja el conflicto de competencia entre los levitas (descendientes de Leví, a quien pertenece el sacerdocio) y una rama de los mismos, los descendientes de Aarón, que exigen el monopolio. (Este conflicto se originó luego, en la época de los reyes de Judá). El levita Coré se subleva contra el sumo sacerdocio de Aarón, y Datán y Abirón contra el liderazgo de Moisés. Resultado: ¡la tierra se traga a los rebeldes! Los incensarios de la gente de Coré se funden y se convierten en *placas grabadas con inscripciones que relatan el incidente*, para que sirvan de advertencia a los insurrectos. El pueblo se rebela y es castigado con una plaga; un milagro confirma el privilegio de Aarón. Los sacerdotes (aarónidas) cuidarán de la expiación. Dios resuelve la cuestión entre los aarónidas y los levitas: éstos serán los auxiliares de aquéllos. Se decide qué parte de los sacrificios le tocará a cada uno.
- Nm 19: leyes diversas.

#### **De Cades a Moab. La conquista de Transjordania (Nm 20-36)**

- Nm 20,1-13: el pueblo exige agua. Por orden de Yahvé, Moisés y Aarón hacen brotar agua de la roca, pero no con mucha convicción; por eso no tendrán la dicha de entrar en la Tierra prometida.

– Nm 20,14-21: conflicto con Edom; la tierra de Esaú se vuelve así enemiga de los hijos de Jacob-Israel.

– Nm 20,22-29: muerte de Aarón.

– Nm 21,1-3: conquista de las primeras ciudades cananeas: Jormá de Edom.

– Nm 21,4-9: una plaga de serpientes es conjurada por la invocación de Yahvé, a quien se le atribuye el poder de curar, y no a los dioses de Canaán. El bastón con la serpiente enroscada que levantó Moisés en el desierto es el símbolo del poder curativo en boga entre los israelitas, equivalente al caduceo de los griegos<sup>9</sup>.

– Nm 21,10-35: invasión de Moab (Transjordania), con éxito.

– Nm 22-24: el «ciclo de Balaán». El rey de Moab recurre al profeta sirio Balaán para que maldiga a las tropas invasoras de Israel. Pero por intervención de Yahvé, que mandó tumbarse a la burra del profeta, Balaán acaba pronunciando bendiciones sobre los israelitas.

– Nm 25,1-18: Israel se «prostituye» al ídolo de Baal Peor y es castigado: es imposible convivir con los moabitas, ya que son «herejes». Israel se enfrenta también con los madianitas.

– Nm 25,19-26,65: Nuevo censo del pueblo, con evidentes intenciones militares; todo lo que sigue mira a la ocupación de la Tierra prometida y a la organización del pueblo y del culto.

– Nm 27,1-11: ley sobre la herencia de las hijas con vistas a la distribución de la tierra.

– Nm 27,12-22: Josué, jefe de la comunidad.

– Nm 28-30: leyes para el culto.

– Nm 31: guerra santa contra Madián; cómo exterminar al pueblo y repartir el botín.

– Nm 32: la división de las tierras de Transjordania para las tribus de Rubén y Gad, y parte de Manasés (prefieren las tierras buenas de Transjordania a las de Palestina propiamente dicha).

– Nm 33,1-49: resumen de las etapas del éxodo.

– Nm 33,50-36,13: distribución de la tierra de Canaán, con leyes complementarias sobre las ciudades de refugio y sobre la herencia de la mujer casada.

#### 5.4. El testamento de Moisés (Dt)

El último libro del Pentateuco presenta las últimas palabras de Moisés, pronunciadas supuestamente en la frontera de la Tierra prometida, en la que él no podía entrar.

<sup>9</sup> Se conservaba una serpiente de bronce entre los objetos sagrados del templo de Jerusalén durante el período monárquico, hasta que mandó retirarla el rey Ezequías (727-698 a.C.).



*Deuteronomio*

Es el «testamento espiritual» de Moisés: un discurso de 34 capítulos que hacen la relectura teológica del éxodo y de las leyes promulgadas, dando instrucciones para la ocupación y organización de la Tierra prometida incluso para tiempos muy lejanos todavía, llegando hasta a prever el destierro de Babilonia. Es una «teología de la historia» desde el éxodo hasta el destierro en forma de un ficticio discurso de despedida.

**Discursos introductorios (Dt 1-11)**

Dt 1,1-4,43 es un primer discurso introductorio. Después de una breve introducción geográfica y cronológica, comienza el discurso recordando las etapas recorridas desde el Sinaí, y termina con una insistente llamada al pueblo para que muestre su fidelidad a Yahvé por la observancia de las normas fundamentales ligadas a la manifestación de Dios en el Sinaí, Éx 19-24.

En 4,44-11,32 tenemos un segundo discurso introductorio, que prepara más específicamente el «código deuteronomico» contenido en los capítulos 12-26 (véase más adelante). Moisés recuerda la alianza y el Decálogo, y proclama la elección exclusiva de Israel por Yahvé, exigiendo el «amor» (adhesión) del pueblo como respuesta. Hablando para el futuro, cuando el pueblo esté en la Tierra prometida, insiste en que Israel es un pueblo aparte y tiene que acordarse de las instrucciones que recibió durante 40 años en el desierto. No debe ser presuntuoso. Si obedece a Yahvé, le irá bien; si desobedece, conocerá la desgracia. La fidelidad trae la bendición; la infidelidad acarrea la desgracia. Termina con una instrucción para el rito en el monte Ebal (11,19; cf. cc. 27-28).

**El «Código deuteronomico» (Dt 12-26)**

Después de la fórmula introductoria, sigue el capítulo fundamental sobre la unificación del santuario «en el lugar escogido por Yahvé», Jerusalén (12,4; cf. 14,24). De ahí se deriva que las matanzas de animales en otros lugares no son sacrificios, sino actos meramente profanos (12,2-28).

Después de las advertencias contra la idolatría (12,29-14,2) y de la legislación sobre los animales puros e impuros, siguen las instituciones religioso-sociales de Israel, entre las cuales observamos el diezmo anual para el culto (14,22s), el diezmo trienal para los necesitados (14,28s; cf. 26,12-15), el año sabático –para el perdón de las deudas– y otros mecanismos (la limosna) que sirven de remedio contra la desigualdad económica y la esclavitud (15,1-18). Además, sobre los jueces –en el sentido forense– (16,18-20; 17,8-13), los reyes (17,14-20), los sacerdotes (18,1-8), los profetas (18,9-22), los testigos (19,15-21), la entrega del acta de divorcio (24,1-4). Un texto muy importante es el «credo» del israelita, que se pronuncia al ofre-

cer los primeros frutos (26,1-11) y al presentar el diezmo trienal (26,12-15).

El código termina con una típica exhortación a la obediencia y a la fidelidad en nombre de la elección y de la alianza (26,16-19).

### **La celebración de la alianza (Dt 27-28)**

Antes del «Código» (cc. 12-26), el Deuteronomio mencionó la preparación de la gran liturgia del monte Ebal, que habría de celebrarse después de la entrada en la Tierra prometida (11,29). Ahora Moisés enseña cómo hay que ejecutarla. En realidad, este texto debe de ser una reminiscencia de la asamblea de Siquén, acontecimiento supremo de Israel antes de la monarquía, y muestra también la vinculación entre la tradición profético-deuteronomica y el reino del Norte. Los montes Garizim y Ebal son el escenario donde se sitúan las tribus de Israel para llevar a cabo litúrgicamente el rito de la renovación de la alianza, cuya adhesión por el pueblo queda ratificada por la invocación de unas bendiciones que acompañan a la observancia de las estipulaciones y por la invocación de maldiciones en el caso de la violación de lo establecido (27,12-13; cf. 11,29). El capítulo 28 profundiza en el sentido de las bendiciones y de las maldiciones; la perspectiva se desplaza del individuo hacia el pueblo, culminando en el anuncio del destierro de Babilonia (28,47-68; cf. 36-37). Así pues, tenemos en estos capítulos un texto en el que se conjugan varias huellas de la tradición antigua, del tiempo de los jueces, con la relectura de la escuela deuteronomista, del tiempo del destierro.

### **Discurso final, últimos actos y muerte de Moisés (Dt 29-34)**

En el discurso final de los capítulos 29-30, Moisés recuerda sucintamente todo lo que Dios ha hecho por Israel e insiste en la gravedad del compromiso asumido en la alianza del Sinaí. Pero anuncia también el perdón de Dios, siempre que Israel se convierta de sus desviaciones (vuelta del destierro). De esta manera pone al pueblo ante la gran opción: obediencia, camino de vida y de felicidad; o infidelidad, camino de desgracia y de muerte (c. 30).

Dispuesto ya a morir, Moisés confirma la misión de Josué, prescribe la lectura ritual de la ley cada siete años y entona su cántico de acción de gracias a Yahvé, la Roca de Israel (32,1-43). Luego Dios le anuncia su muerte y Moisés pronuncia las bendiciones finales sobre las doce tribus (33,1-29; cf. Jacob, en Gn 49). Muere, considerado como el gran profeta o portavoz de Dios en Israel, confirmado por «señales y prodigios» como ningún otro personaje en la historia (34,1-12).

### Para estudiar

1. Dado que Gn 2,4b-3,24 no debe ser considerado como un relato histórico, sino como una «meditación antropológica» sobre Adán, «el hombre», y su pareja, Eva, ¿cuáles son los principales rasgos antropológicos, o sea, las reflexiones sobre la humanidad en general que destacan en esta narración?
2. ¿Cómo organizan los autores del Génesis la historia de la humanidad y de los patriarcas para llegar hasta el acontecimiento central, la liberación y la elección del pueblo hebreo, al comienzo de Éxodo?
3. ¿Qué significa la alianza que Yahvé establece con el pueblo hebreo? ¿Es un pacto entre partes iguales? ¿Existe alguna forma de «garantía»? Muestra cómo el libro del Deuteronomio enseña, a través de una narración, la práctica cultural de la «renovación de la alianza».
4. ¿Por qué se le atribuye el Pentateuco a Moisés [5.0]?

### Para saborear

1. Gn 1,26-31: la creación del ser humano (cf. Sal 8).
2. Gn 2,4b-25: el cariño de Dios al hombre.
3. Gn 9,1-17; 15,1-21: las alianzas con Noé y Abrahán.
4. Éx 19-20: alianza con Moisés y el pueblo de Israel; el Decálogo.
5. Dt 26,1-11: el «credo» del israelita.
6. Lv 19: un capítulo de la «ley de santidad».



# 6

## El judaísmo

Los judíos que a partir del año 538 a.C. empezaron a volver del destierro recibieron del imperio persa el encargo de transformar la ciudad arruinada en un bastión contra los egipcios. Reconstruyeron las murallas, pero, antes de las murallas, el templo, símbolo de su identidad religiosa. Todo ello con las ayudas del imperio persa. Los que realizaron esta misión fueron el príncipe Zorobabel, de sangre real davídica y considerado como posible restaurador de la casa de David, y a su lado el sumo sacerdote Josué.

Por los años 520-515 se construye el «segundo templo» (siendo el primero el de Salomón). Pero, en cuanto a la reconstrucción de las murallas, surgieron dificultades, porque los que se habían quedado no vieron con buenos ojos a aquella élite que había vuelto de Babilonia con las bolsas llenas de dinero, que compraban sus tierras y querían someter todo el territorio de Judá a la reconstruida ciudad de Jerusalén. Además de eso, los samaritanos, que habían recobrado cierta importancia después de la caída de Jerusalén y habían constituido una provincia en el imperio persa, tenían jurisdicción administrativa sobre Judá y por ello se opusieron al movimiento de independencia que habían iniciado los judíos y que culminaría en la autonomía política de Judá, elevada a categoría de provincia, con Jerusalén reconstruida, por el año 435 a.C. A partir de esta fecha Jerusalén se convirtió de hecho en la capital del país y adquirió el *status* de ciudad fortificada tras la reconstrucción de las murallas en torno al nuevo núcleo urbano.

### *El judaísmo antiguo*

Después del destierro, Israel ya no es lo que era. Con la caída de Samaría (722 a.C.), las diez tribus del Norte habían perdido su función social y política. Con el destierro y la vuelta de los judíos a la región de Jerusalén para restablecer el templo y el culto, el peso de las tribus del Norte desapareció por completo. Como hemos dicho, hasta se mostraron hostiles a la reconstrucción, percibiendo ciertamente que el pueblo reconstruido por

los repatriados no les ofrecía mucho espacio. El Israel reconstruido tras el destierro no cuenta con aquello que había sido en otro tiempo el «reino de Israel»... Es un Israel casi exclusivamente constituido por Judá. Por eso esta nueva fase recibe el nombre de «judaísmo». Pero más exactamente se habla de *judaísmo antiguo*, situado en la antigüedad y delimitado por el fin del destierro en el 538 a.C., por un lado, y la destrucción de Jerusalén el año 70 d.C., por otro. Debemos distinguirlo con claridad de otras acepciones del término «judaísmo», como, por ejemplo, judaísmo medieval, moderno, mundial, etc.

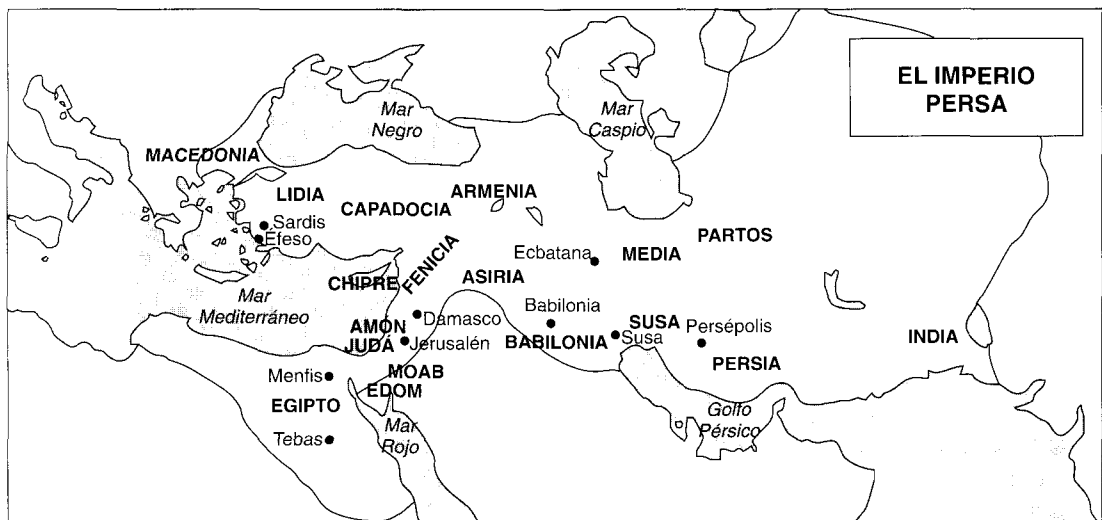
### *En Palestina y en la diáspora*

En tiempos del judaísmo antiguo, dentro de Palestina, Israel *se restringe a Judá* y ni siquiera así llega a ser una nación de verdad, pues es sólo una provincia, sucesivamente, de los imperios persa, griego y romano.

Pero, por otra parte, gracias a los que no volvieron del destierro, sino que se «dispersaron» entre las naciones —la *diáspora*—, Israel es también ahora un pueblo *presente en todas las naciones*. Israel ya no se identifica, sin más, con su tierra. Esto es una ventaja. Existe una tensión fecunda entre los judíos de Jerusalén y los que viven diseminados por el mundo: los primeros, inclinados a cerrarse sobre sí mismos, pero celosos de la conservación de la tradición; los otros, más abiertos, pero también más amenazados en su identidad. Esta doble manera de ser pueblo sin ser nación es la característica del «judaísmo», Israel reducido a Judá y la diáspora.

## 6.1. Las fuentes. La historiografía cronista

El marco histórico de esta época nos lo ofrecen los libros de Esdras y Nehemías, que junto con 1 y 2 Crónicas constituyen lo que suele designarse como «la historiografía cronista\*».



## Crónicas, Esdras y Nehemías

Esta obra refleja bien el «espíritu del judaísmo», tal como se configuró sobre todo en torno a Esdras. Los grandes temas teológicos tanto de Esd/Neh como de 1/2 Cr son: el templo, el culto y el mesianismo. Estilísticamente se caracterizan por la afición a las genealogías y biografías, que deben servir para mostrar la continuidad entre antes y después del destierro.

La historia de 1/2 Cr y de Esd/Neh llegó a llamarse la «historia del 1.º y del 2.º templo». De hecho, los personajes principales parecen ser el templo de David/Salomón, en 1/2 Cr, y el de Zorobabel, en Esd/Neh.

Existe un misterio en torno a la secuencia de estos libros: el final de 1/2 Cr es idéntico al comienzo de Esd/Neh: es el texto del *edicto\* de Ciro*, o sea, el decreto del regreso de los exiliados, en el 538 a.C. Esto podría explicarse por el hecho de que la obra, inicialmente unida, se dividió más tarde y, además de eso, la segunda parte (Esd/Neh) fue utilizada separadamente en la sinagoga antes de que fuera acogida la primera parte (1/2 Cr). Al separar las dos partes de la obra, convenía por un lado cerrar 1/2 Cr con el edicto de Ciro, como «final feliz» del destierro. Pero también importaba comenzar la historia del judaísmo post-exílico (Esd/Neh) con este mismo documento, piedra fundamental para la reconstrucción del pueblo. Los Setenta, que se complacen en restaurar la secuencia cronológica, pusieron de nuevo 1/2 Cr antes de Esd/Neh, pero insertando entre los dos un libro apócrifo, el «primer libro de Esdras», y llamando a Esd/Neh «segundo libro de Esdras» [1.2] (véase *cuadro 1*).

La obra se concluyó en el siglo IV a.C., como puede deducirse de varios indicios: el lenguaje; la ideología «teocrática» típica de los círculos sacerdotales que en el siglo IV gobernaban la provincia de Judá; la genealogía de David continuada hasta la 6.ª generación después de Zorobabel, que actuó por el año 515 a.C. (véase 1 Cr 3,19-24); y el mismo hecho de ocupar el último lugar en el canon hebreo (Tenak), que generalmente refleja el ritmo de la admisión de los libros en la sinagoga.

### Valor histórico

Veremos que 1/2 Cr no son tanto una historiografía como una meditación sobre la promesa hecha a David de tener una dinastía duradera. Pero no hay que considerar 1/2 Cr como una falsificación de la historia, como dicen algunos, sino como una obra hecha desde una determinada perspectiva, una peculiar «teología de la historia». Es más bien obra de un fiel que de un historiador. Con todo, a pesar de ser sumamente ideológica y selectiva, la obra tiene también un valor de documentación histórica. Cita fuentes y documentos, novedad en la historiografía bíblica, quizás bajo la influencia de la historiografía griega, conocida por los judíos de final del imperio persa.

En cuanto a Esd/Neh, el valor histórico es mucho más evidente, como demuestra el amplio uso de documentos, incluso en lengua aramea. Pero aun así causa algunos problemas, ya que el libro no quiere ser una reconstrucción de la historia, sino una colección de algunos fragmentos ilustrativos en torno a dos personajes importantes en la reconstrucción del templo y de la ciudad.

El orden cronológico de los testimonios en torno a Esdras y Nehemías origina algunos problemas: Neh 8-9, texto dedicado a una actuación de Esdras, parece interrumpir el relato de la primera misión de Nehemías (Neh 1-7; 10,1-13,6a; cf. 5,14). El problema se resuelve cuando se distingue entre la actividad de Esdras, que se dirige a la restauración de la comunidad de fe, y la de Nehemías, que se refiere a la constitución de la comunidad social y política de Judá. Admitida esta distinción, no hay necesidad de invertir el orden de la actividad de Esdras y Nehemías, como se hace en una hipótesis reciente, presumiendo que el «año séptimo de Artajerjes», en Esd 7,1, se refiere a Artajerjes II, y no a Artajerjes I, mencionado en Neh 2,1; 5,14 y 13,6.

Esbozamos aquí brevemente las dos hipótesis confrontadas:

En la <i>primera hipótesis</i> (orden tradicional), la cronología es la siguiente:	En la <i>segunda hipótesis</i> , Esdras viene detrás de Nehemías:
458: 7.º año de Artajerjes I: llegada de Esdras (Esd 7,7) y reforma de Esdras (Esd 8-10).	
445: 20.º año de Artajerjes I: 1.ª misión de Nehemías (Neh 2,1), reconstrucción de las murallas (Neh 1-7); Solemne lectura de la ley por Esdras en presencia de Nehemías (Neh 8-9); Continúa la misión de Nehemías (Neh 10,1-13,3).	445: 20.º año de Artajerjes I: 1.ª misión de Nehemías (Neh 2,1), reconstrucción de las murallas (Neh 1-7);  Continúa la misión de Nehemías (Neh 10,1-13,3).
433: 32.º año: vuelta de Nehemías (Neh 4,51; 13,6a).	433: 32.º año: vuelta de Nehemías (Neh 4,51; 13,6a).
antes del 424: 2.ª misión de Nehemías (Neh 13,6bs).	antes del 424: 2.ª misión de Nehemías (Neh 13,6bs).
	398: 7.º año de Artajerjes II: llegada de Esdras (Esd 7,7) y reformas (Esd 7-10); Solemne lectura de la ley por Esdras (Neh 8-9) [en este caso, la presencia de Nehemías en la lectura de la ley se debería a un error del redactor].



Una *tercera hipótesis* lee en vez del 7.º año (en Esd 7,7) el 27.º o el 37.º año (de Artajerjes I), lo cual permite colocar a Esdras en el 438 ó 428, es decir, durante la 1.ª o cerca de la 2.ª misión de Nehemías, y esto haría posible una simultaneidad de los dos.

### *La visión teológica*

#### *Crónicas*

Las *Crónicas* son una relectura del reinado davídico a la luz de la cuestión del templo y de la esperanza de un nuevo rey nacional, un nuevo Hijo de David, un «ungido» (mesías).

1 Cr comienza con la muerte de Saúl y la conquista de Jerusalén por David, dedicándole a éste el resto del libro. No cuenta los pecados de David, sino que –a diferencia de 2 Sm– hace de él el arquitecto del templo; él compra incluso el material. Salomón, en 2 Cr, es el constructor que ejecuta e inaugura la obra (2 Cr 1-9). El resto de 2 Cr (cc. 10-36) es la historia del linaje davídico y se limita, por tanto, al reino del Sur (Judá), hasta el edicto de Ciro del 538. Es como si no hubiera existido el reino del Norte.

1/2 Cr se presenta así como una gran meditación sobre la profecía de Natán acerca de la continuidad de la dinastía de David (2 Sm 7,1-16 = 1 Cr 17,1-15). En aquella época, la dinastía estaba interrumpida, a pesar de la efímera actividad del príncipe davídico Zorobabel en 520-515 a.C. Se esperaba, por tanto, la restauración de la dinastía y del reinado davídicos.

El lugar central de David está ligado al templo: fue él el que dio a Judá el primer templo. El segundo templo es el símbolo de la nación judía restaurada después del destierro. Y también la sede de su poder. Porque con él se relaciona el culto y el sacerdocio. La relectura cronista se da en el tiempo en que los judíos están siendo dirigidos por los sumos sacerdotes en todo lo referente a su vida social, religiosa y hasta política: la hierocracia. Mientras que en todo el Pentateuco sólo se habla 27 veces de los sacerdotes, los dos libros de las *Crónicas* los mencionan 76 veces, y *Esd/Neh*, 53. Mientras no haya un nuevo David, quienes mandan son los sacerdotes del templo, y la vida de los judíos está regulada por la observancia de la ley y la práctica del culto. Se explica la historia como retribución de Dios a la fidelidad «legalista» del hombre. La idea de la alianza, que presidió a la historia profética [3.8], está muy lejos...

#### *Esdras y Nehemías*

En *Esdras* y *Nehemías* encontramos la misma línea fundamental, pero con acentos diferentes, ya que el tema de la conversación es distinto: no ya el linaje davídico, sino la restauración del pueblo después del edicto de Ciro en el 538 (*Esd* 1,1-3).

El centro de la atención es ahora el «segundo templo» y, en torno a él, la ciudad santa y el pueblo judío como pueblo de

Dios. Ya Esd 1,2 menciona la orden de reconstruir el templo, en el edicto de Ciro. Un punto clave en la narración es la dedicación del templo (Esd 6). Allí el Cronista abre un paréntesis para describir cómo Esdras se ocupó de la reforma religiosa (Esd 8-10).

En la misma línea se sitúa la descripción de la actividad de Nehemías, provocada por el abandono que encuentra en la ciudad (Neh 1,1-3). El punto culminante es la gran liturgia de la lectura de la ley, con la fiesta de los Tabernáculos y el día de la Expiación en el templo (Neh 8-9). Encontramos allí el «salmo de Nehemías», que resume la «teología cronista» (Neh 9,5b-37).

A pesar del acento que se pone en el culto, no falta una visión *social*. Es preciso reconstruir no sólo las murallas, sino el pueblo. Esto significa restablecer las estructuras de la sociedad que aseguren la solidaridad y la justicia (cf. el Tercer Isaías: Is 58,9-12). Nehemías critica duramente los abusos (explotación, esclavitud) que surgieron en el judaísmo del segundo templo y se pone a sí mismo como ejemplo de solidaridad con los pobres (Neh 5).

Entre líneas hay que leer también el conflicto con los samaritanos, que explotaría unos años más tarde en el «cisma samaritano» (por el año 300 a.C.). Neh 2,19-20 y los capítulos 4 y 6 mencionan el sabotaje del personal del interior (se piensa en Samaría) contra la reconstrucción de Jerusalén. Quizás esta polémica antisamaritana subyacente haya contribuido a que en 1/2 Cr no se hable del reino del Norte (Samaría antes del destierro).

## 6.2. El retorno de los desterrados (Esd 1-6)

538: Edicto de Ciro decidiendo el regreso de los desterrados a Judá.

537: Restauración del culto.

520-515: Reconstrucción del templo por Zorobabel y por el sacerdote Josué.

Esd 1-3 narra la publicación del edicto y el consiguiente regreso de los desterrados, con la restauración del culto en el altar restablecido en el 537 (c. 3). Esd 4 narra la oposición de los samaritanos primero a la reconstrucción del templo y luego a la de las murallas, en todo el período desde el 538 hasta el 424, tanto bajo Ciro como bajo Jerjes y Artajerjes.

*Ageol*  
*Primer Zacarías*

La atmósfera de aquel tiempo puede ilustrarse por los oráculos de los profetas *Ageo* y *Zacarías* (cc. 1-8, o Primer Zacarías, Proto-Zacarías), que convocan al pueblo para la reconstrucción del templo.

La propaganda hecha por Ageo y Zacarías, que llegaron a ver en Zorobabel a un mesías (Ag 2,23; Zac 6,12), es mencionada

por el Cronista\* al abrir el relato de la construcción del segundo templo (Esd 5,1). Pero mientras que el profeta Ageo atribuye el retraso de la construcción del segundo templo a los mismos judíos (Ag 1,2), el autor de Cr y Esd/Neh se lo atribuye a los samaritanos... (la «gente de Benjamín»: Esd 4,1; etc.).

Esd 4-6 trae, en *arameo*, la documentación que comprueba el compromiso del rey Darío de Persia con la reconstrucción. En esta documentación hay que ver una respuesta a la rivalidad de los samaritanos durante el siglo IV. Quizás pretenda probar que también para la administración persa el templo de Jerusalén es el legítimo, y no el que los samaritanos habían construido en el Garizim a finales del siglo IV. En esta hipótesis, Esd/Neh y la obra cronista\* en su forma actual podrían ser muy bien una respuesta al cisma samaritano, poco antes del año 300 a.C.

### Tercer (o Trito-)Isaías

Sin embargo, no todos ven la reconstrucción como la tarea más importante... Una voz divergente es la del *Trito-Isaías* (o Tercer Isaías: Is 56-66), otro continuador del estilo de Isaías (cf. el Segundo Isaías, durante el destierro).

Este profeta anónimo, al mismo tiempo que exulta de júbilo por la restauración de Jerusalén, insiste en decir que la verdadera reconstrucción del pueblo no consiste, en primer lugar, en prácticas litúrgicas, sino en la práctica de la justicia; entonces es cuando los repatriados podrán ser llamados «reconstructores» (Is 58). Llega a anunciar un año de perdón (de las deudas y de las propiedades hipotecadas) para corregir los abusos sociales (Is 61,1-2; los menciona también Neh 5).

El Tercer Isaías canta la gloria futura de Jerusalén y del templo, abierto a todos los pueblos y categorías (Is 56,3-7). En el destierro y en la diáspora los judíos aprendieron a convivir con las «naciones» (paganas) y a valorarlas, ya que el mismo rey Ciro de Persia era el gran bienhechor de los judíos. Pero su «universalismo» es todavía un «judeocentrismo»: los extranjeros serán bienvenidos a Jerusalén, pero para apacentar los rebaños de los judíos mientras éstos adoran a Yahvé en el templo... (61,5; cf. 60,10).

Como en los últimos capítulos de Ezequiel, encontramos en el Tercer Isaías *visiones apocalípticas*, en el sentido de que *revelan* el futuro que Dios tiene en su mano, y que no depende de los imperios humanos (*apokalypsis*, en griego, significa revelación). La visión apocalíptica o de «revelación» crece en la medida en que el pueblo carece de poder político. Al final, Jerusalén no puede hacer nada. Si le ocurre algo tan bueno, es porque Dios lo hace. ¡Y lo seguirá haciendo! El profeta anuncia, en este sentido, una verdadera *utopía social* (65,17-25), además de una visión incomparable del cariño de Dios (66,5-13). Pero anuncia también el juicio sobre los impíos (66,14-17).

### Apocalipsis de Isaías (Is 24-27)

También las profecías de línea algo diferente que se insertaron en Is 24-27 guardan alguna semejanza con los últimos capítulos del Tercer Isaías (56-66). Los estudiosos suelen llamar a estos capítulos

«el (gran) apocalipsis\* de Isaías», para distinguirlo del «pequeño apocalipsis» (cc. 34-35), anteriormente mencionado [3.7].

### 6.3. Judá en el siglo V a.C. (Esd 7-Neh 13)

464-424: Artajerjes I, rey de Persia.

458: Actuación de Esdras (¿o 398?).

445 y por el 432: 1.<sup>a</sup> y 2.<sup>a</sup> misión de Nehemías.

404-359: Artajerjes II.

#### *La restauración de la comunidad política y social (Nehemías)*

En el libro de Nehemías encontramos una descripción de la situación de Judá en el siglo V, más exactamente a partir del año 20.<sup>o</sup> del rey Artajerjes I (o sea, 445 a.C.). Aquel año, el judío Nehemías, «copero mayor» (alto funcionario) del rey Artajerjes I, en Susa, recibe una misión para reconstruir las murallas de Jerusalén (Neh 2-5), a pesar de las obstrucciones de los samaritanos, de los amonitas o transjordanos, etc., que vivían en la región (3,33-34; etc.).

Pero las murallas y los samaritanos no son los únicos problemas. También el desorden social reinante entre los mismos judíos repatriados necesita ser reprimido; Nehemías se encarga de hacerlo mostrando su propio ejemplo de justicia social (Neh 5; compárese con Is 58). Luego, Neh 6-7 sigue describiendo la terminación de las murallas y la política de repoblación de Jerusalén. Neh 10,1-13,3 recoge la documentación y las reflexiones relativas al mismo asunto, concluyendo de todo ello que los tiempos de la restauración bajo el liderazgo de Nehemías fueron una época excelente (12,44-47); pero notamos también el purismo y la intolerancia de la hierocracia judía (13,1-3).

Según 5,14, Nehemías «comió el pan del gobernador», es decir, recibió las rentas debidas al gobernador, durante 12 años, y en el 32.<sup>o</sup> año de Artajerjes (el 433) volvió junto al rey (13,6). Antes del 424 (año de la muerte de Artajerjes I), volvió a Jerusalén para reprimir los abusos introducidos por sus opositores, el sacerdote Elíasib, comprometido con el transjordaniano Tobías. Esta segunda misión estuvo fuertemente marcada por el rechazo de los extranjeros y de los israelitas sospechosos de impureza e infidelidad a las tradiciones y a la lengua materna de los judíos (13,4-32).

#### *La restauración de la comunidad de fe: Esdras (Esd 7-10; Neh 8-9)*

Esdras, escriba de la ley, oriundo de Babilonia, entra en escena, según la cronología tradicional, el año 458 o –según otra

hipótesis, que considera Esd 7,7 relativo a Artajerjes II— el 398 a.C. [6.1]. Esdras llega a Jerusalén acompañado de un grupo de judíos de Babilonia. Después de celebrar un «sacrificio modelo» con la ayuda que le proporcionó el rey de Persia (Esd 8), resuelve el problema de la mezcla del pueblo de raíz: obliga a los judíos a despedir a sus mujeres no judías. Esd 10,18s llega a publicar la lista de los «culpables», excluyéndolos a ellos y a sus descendientes de las funciones sacerdotales, que eran también políticas en aquel régimen hierocrático. Es interesante ver la utilización de la memoria del éxodo de Egipto como fundamentación de esta reacción anti-extranjera (9,6-14). Esto es muy diferente de lo que se decía en Dt 24,14; etc.

El pequeño resto de Israel tiene que ser puro (9,15); de hecho, si no se hubiera dado aquella reacción, posiblemente los rasgos de Israel habrían quedado apagados por la amplia mezcla cultural existente en el imperio persa.

En medio de la actuación de Nehemías, el redactor insertó la descripción de la gran celebración del día de la Expiación (*Yom Kippur*) y de la fiesta de los Tabernáculos con la lectura de la ley por Esdras (Neh 8-9). Es bastante probable que esta lectura se refiera al Pentateuco, que la obra cronista supone ya concluido (cf. los recuerdos del Deuteronomio en Esd 9,4-16). Suele decirse que esta proclamación fue el «día del nacimiento del judaísmo» como religión estructurada en torno al libro de la ley. Es también el ejemplo del culto sinagoga.

### *Malaquías/Joel*

En este tiempo podemos situar la profecía altamente hierocrática y cultural de *Malaquías*, preocupada por la pureza y el templo. Posterior a la restauración del culto (515), parece que podría ser anterior a las medidas de Nehemías contra los matrimonios mixtos (445).

Cerca de Malaquías está *Joel*, que usa incluso expresiones idénticas (2,11 = Mal 3,2; 3,4 = Mal 3,3.23), al menos en la forma de la redacción actual, aunque puede tratarse de una relectura de una profecía anterior al destierro. Lo mismo que Malaquías y que Abdías, muestra un rechazo contra las naciones extranjeras. Parece reflejar la mentalidad del tiempo de Nehemías y de Esdras. Los capítulos 3 y 4 son notablemente apocalípticos.

### *Rut*

No todos los autores de aquellos años compartían la visión estrecha de judaísmo oficial de Esdras y sus partidarios; un ejemplo de otra visión divergente es un pequeño relato que surgió por aquellos años, el libro de *Rut*.

Este libro cuenta que la abuela de David fue una mujer moabita que, por fidelidad a su suegra israelita, vino a Belén de Judá para hacer valer el derecho de rescate sobre las tierras de la familia, mediante su matrimonio con el pariente próximo, Booz, según la antigua ley del levirato, prescrita por la tradición deuteronomista (Dt 25,5-10). ¡Las moabitas no son tan malas como pensaba Esdras!

*Jonás* De manera parecida, el libro de *Jonás* se aparta sensiblemente de la mentalidad dominante de la época.

Según este relato, el profeta Jonás es enviado a predicar la destrucción de Nínive, capital del reino asirio. Él quiere librarse de aquella misión peligrosa, pero un pez se lo traga y lo vomita en las cercanías de Nínive. Jonás cumple su tarea y anuncia la destrucción de la ciudad..., pero la ciudad se convierte y *no* es destruida. Como el profeta participa de los sentimientos nacionalistas de la población judía, se siente profundamente frustrado. Pero Dios le da una buena lección (Jon 4).

A finales del siglo IV hemos de situar también, por las razones anteriormente señaladas, la redacción final de la historiografía cronista (1/2 Cr y Esd/Neh).

#### 6.4. Literatura para el culto

##### *Salmos*

En el judaísmo incipiente se consolida el culto judío para los tiempos ulteriores. Además de la codificación de las leyes llevada a cabo por los redactores del Pentateuco, se hace también una colección de himnos litúrgicos, los *Salmos* (del griego *psalmoi*; hebreo, *tehillim*)<sup>1</sup>.

La referencia a David, Moisés, Coré, Asaf, Emás y Etán en la cabecera de cada salmo no indica necesariamente el autor, sino que sirve de garantía de que las autoridades religiosas han autorizado su recitación en el culto litúrgico, ya que el sello para el uso canónico se expresa en la Biblia por la referencia a un personaje de reconocida influencia en el pueblo israelita.

Los salmos se clasifican en cuatro categorías: salmos de alabanza, de acción de gracias, de súplica y sapienciales. Las características que distinguen a estas categorías son la estructura y la forma literaria, así como el objetivo específico de los salmos respectivos. Las cuatro categorías abarcan tipos específicos, agrupados según criterios literarios y temáticos:

1. Salmos de alabanza: intentan enseñar el reconocimiento de la soberanía de Dios, la adoración de la criatura al Creador:

- *himnos*: celebran la soberanía de Dios como Creador (8, 19a, 33, 104) o como Señor de la historia (65, 68, 113-115, 117, 135, 136, 145-150);
- *salmos históricos* en forma de himno (75, 105, 106);
- *himnos litúrgicos* para las grandes solemnidades (24, 132);
- *cánticos de peregrinación* (120-134) y *cánticos de Sión* (46, 48, 76, 84, 122), que exaltan a Jerusalén y el templo;
- *salmos de la realeza de Dios*, que celebran la soberanía de Dios como Rey por excelencia (47, 93, 96-99);

<sup>1</sup> Seguimos la numeración de los salmos según la Biblia hebrea, ligeramente distinta de la numeración de la Biblia griega, que sigue la latina. En la traducción griega (los Setenta) el Sal 9 reúne el 9 y el 10 del texto hebreo, mientras que el 146 y 147 del griego son las dos partes del 147 hebreo. Cf. *Siglas y abreviaturas*, págs. 11-12.

– *salmos de la realeza davidica*, que glorifican a los monarcas de la dinastía de David como representantes de Dios (2, 18, 20, 21, 45, 72, 101, 110, 132).

2. Salmos de acción de gracias: enseñan la manera de agradecer a Dios los dones recibidos:

– *en el ámbito individual* (9, 18, 30, 32, 34, 40, 66c, 92, 107, 116, 118, 138);

– *en el ámbito colectivo* (66b, 124, 129).

3. Salmos de súplica: son plegarias de confianza en la ayuda de Dios, concedida a los afligidos y necesitados:

– *en el ámbito individual* (5-7, 10, 13, 17, 22, 25, 26, 28, 31, 35, 36, 38, 39, 42, 43, 51, 54-57, 59, 61, 63, 64, 69-71, 86, 88, 94, 102, 109, 120, 130, 140-143);

– *en el ámbito colectivo* (12, 14, 44, 58, 60, 74, 77, 79, 80, 83, 85, 90, 94, 108, 123, 137);

– *salmos de confianza individual* (3, 4, 11, 16, 23, 27, 62, 63, 91, 121, 129, 133) o *colectiva* (46, 123, 125, 126);

– *salmos de vigilia*, para la víspera de las solemnidades litúrgicas (5, 17, 27, 30, 57, 63, 143);

– *salmos penitenciales*, para la liturgia penitencial (6, 32, 38, 102, 130, 143).

4. Salmos sapienciales, que enseñan a acatar la voluntad de Dios por medio de la oración:

– *salmos alfabéticos*, como recurso mnemotécnico (137, 111, 112, 119, 145) (también en otras categorías: 9, 10, 25, 34);

– *salmos histórico-didácticos* (78, 105, 106);

– *salmos de exhortación profética* (14, 50, 52, 53, 75, 81, 82, 95);

– *salmos sobre la doctrina de la retribución* (37, 43, 49, 73, 91);

– *salmos de instrucción sapiencial* (1, 37, 49, 73, 112, 119, 127, 133)<sup>2</sup>.

Los salmos reflejan la vida y la memoria histórica del pueblo israelita, como puede verificarse en el estudio profundo y sobre todo en la oración o meditación cotidiana. Aunque algunos de ellos están en primera persona del singular, todos tienen su origen en la liturgia y están destinados a ella, para celebrar la obra de la salvación realizada en la historia.

Llama la atención el que la cuarta parte del salterio esté constituida por salmos de súplica. ¿Es esto una señal de que la reli-

<sup>2</sup> Según L. Stadelmann, *Os Salmos: estrutura, conteúdo e mensagem*, Vozes, Petrópolis 1983.

gión de Israel es interesada? La súplica no es necesariamente una expresión religiosa egoísta; puede ser también una expresión de confianza y de solidaridad con Dios, considerado como el único en quien se puede confiar de veras...

Como los salmos acompañaron a los israelitas a lo largo de los siglos, es normal encontrar en ellos añadidos y relecturas que los actualizaban en orden a las nuevas circunstancias. Así, el Sal 51 explica que un corazón contrito vale más que los sacrificios (Sal 51,19), pero un añadido «completa» el salmo aludiendo a la restauración del templo y de los sacrificios, después del destierro (vv. 20-21). Algunos salmos son incluso combinaciones de otros en función de un nuevo contexto y finalidad (así el Sal 108 está compuesto de partes del Sal 37 y del Sal 60).

## 6.5. La Sabiduría de Israel

El culto significaba en primer lugar el templo. Pero no exclusivamente. Porque, durante el destierro, los judíos habían aprendido a vivir sin templo. No dejaron de reunirse para rezar, cantar e instruirse. De allí surgió la *sinagoga* (griego, *synagoghé* = reunión, asamblea), que, en Jerusalén, podía celebrarse en las dependencias del templo, pero que tenía lugar en cualquier sitio donde vivieran los judíos, aunque no hubiera templo, sobre todo en la diáspora. (Hemos de mencionar que, a pesar de la restricción sobre la existencia de otros santuarios fuera del templo de Jerusalén, existía un templo en la diáspora egipcia, el de Heliópolis/Elefantina, aunque sin la autorización de celebrar allí sacrificios).

La sinagoga es al mismo tiempo lugar de oración y escuela, ya que la Biblia –que Esdras enseñó a leer en las sinagogas, cada día un fragmento– es el libro de la vida del israelita. En torno a la sinagoga se desarrolla un sistema de enseñanza, quizás algo equivalente a lo que se hacía en las escuelas griegas que –por aquel tiempo– empezaron a conocerse por todo el imperio persa. En adelante, la enseñanza de las tradiciones no se lleva a cabo solamente en ámbitos restringidos, como eran antes del destierro la familia, el palacio real y las cofradías sacerdotales del templo, sino en ámbitos públicos, en las sinagogas que existían tanto en Palestina como en las ciudades de la diáspora. Y el tema de la enseñanza no era necesariamente la historia nacional o las leyes del culto, que en definitiva no interesan más que a los sacerdotes, sino las cosas de la vida ordinaria.

### *Proverbios*

El libro didáctico o sapiencial más antiguo es el libro de los *Proverbios*, que recoge las sentencias populares de Israel desde los tiempos más remotos, por lo que se le atribuye a Salomón, que tenía fama de sabio (cf. 1 Re 3,16-28; etc.), y cuyo nombre mencionado en la cabecera del libro (1,1) tenía que garantizar el uso canónico del mismo.

*El libro contiene:*

– un conjunto de exhortaciones pedagógicas del padre para el hijo, previniéndole contra las malas mujeres y poniendo en



escena a la mujer honesta, que es la Sabiduría personificada (1,8-9,18);

– dos colecciones de proverbios/comparaciones de Salomón (10,1-22,16 y capítulos 25-29);

– colecciones de proverbios de otros sabios, incluso no israelitas (22,16-31,9, menos capítulos 25-29);

– el famoso poema sobre la mujer virtuosa (31,10-31).

Este libro nos pone en contacto con una sabiduría práctica, nada especulativa, y que conduce a la persona a vivir conforme a las buenas reglas de convivencia que estaban vigentes en la sociedad judía. Ninguna referencia a la historia de Israel, a la alianza (como en Dt 4,6; etc.). Esa «sabiduría» es lo que podríamos llamar el «saber hacer».

### Job

Muy diferente es un libro que surgió en pleno siglo IV a.C., el libro de *Job*.

Este libro utiliza como molde narrativo la historia edificante de un hombre piadoso que lo perdió todo, pero que no por eso blasfemó contra Dios; al final recibe la recompensa divina (Job 1-2 y 42,7-17).

Dentro de este molde narrativo leemos un diálogo, inicialmente entre Job y sus amigos sabios, y finalmente entre Job y Dios mismo, sobre el problema del sufrimiento del inocente. Los sabios no encuentran una respuesta satisfactoria. Finalmente, Dios mismo se dirige a Job, recordando la sabiduría de su obra creadora; entonces Job se da por satisfecho, no por haber aprendido una explicación teórica, sino por haberse encontrado con Dios: la presencia de Dios es lo que le da aliento (Job 42,1-7).

### Cantar de los Cantares

Entre los libros sapienciales figura también el *Cantar de los Cantares*, una colección de ocho cantos amorosos en torno al tema de la enamorada que busca a su enamorado, nada menos que el rey Salomón...

Este cántico tan bello recurre a cantigas de amor con poemas bucólicos, idílicos, etc., no para expresar el arrobamiento de un amor romántico, sino las aspiraciones de la población judía (personificada por la sulamita) por el establecimiento de la alianza con el descendiente davídico (personificado por Salomón), mirando a la restauración de la monarquía, en el período posterior al destierro.

### Eclesiastés (Qohélet)

Uno de los primeros libros pedagógicos que conserva la Biblia se titula precisamente con una referencia a la sinagoga: en griego se llama Eclesiastés (en hebreo, *Qohélet*), que significa «aquel que habla en la asamblea», el «maestro».

Para poder ser incluido en el canon, este libro fue atribuido a Salomón, y el autor bíblico hace suyas las palabras del «rey sabio». Contiene un tipo de enseñanza basada en proverbios y

sentencias, pero organizadas según las nuevas exigencias de la época posterior al destierro, buscando el diálogo con los no creyentes y mostrándoles la ilusión de los afanes humanos, a fin de llevarlos al encuentro con Dios.

#### **Para estudiar**

1. ¿Por qué se llama el período tras el destierro «judaísmo antiguo» o también «período del segundo templo»? ¿Cuál es su continuidad y discontinuidad respecto al período anterior al destierro?
2. ¿Qué se entiende por «historiografía cronista» y cuáles son sus características principales?
3. Buscar en el texto a los profetas posteriores al destierro; ¿cómo se sitúan en relación con la «ideología cronista»?
4. ¿Por qué se coleccionaron en este período los himnos litúrgicos (salmos), los proverbios y otras formas de sabiduría y de poesía del pueblo de Israel? Intentar percibir la importancia de la nueva institución que es la sinagoga.
5. Buscar y leer en la Biblia un salmo de cada uno de los cuatro grandes géneros mencionados en 6.4 (por ejemplo, Sal 8; 138; 126; 1). ¿Puede percibirse la diferencia de género y las diferentes actitudes y oportunidades en las que el pueblo rezaba esos salmos?

#### **Para saborear**

1. 1 Cr 29,10-19: David como modelo de piedad post-exílica.
2. Is 58,1-12: el ideal de la justicia en tiempos de la restauración.
3. Neh 5,1-19: las injusticias sociales después del destierro.
4. Neh 8-9: el nacimiento del judaísmo.
5. Sal 119/118 (fragmentos): la piedad del judaísmo.
6. Jon 3,1-4,11: una voz distinta en tiempos de xenofobia.
7. Prov 6,6-11: sabiduría popular sobre la pereza.

# 7

## El judaísmo en la época helenista

En el presente capítulo vamos a conocer un período que suele pasarse muchas veces por alto en el estudio de la Biblia. Sin embargo, encierra una gran importancia, porque muestra las raíces, dentro del judaísmo antiguo, de los movimientos que darán origen al judaísmo rabínico y al cristianismo, ambos en vigor hasta el día de hoy.

### 7.1. Concepto y fuentes

#### *Helenismo*

«Helenismo» viene del término «heleno», que significa «griego». Se llama helenismo a la *estructura sociocultural* que se desarrolló a partir de la conquista del Oriente Próximo y Medio por Alejandro Magno, de Grecia, por el año 330 a.C. Esta estructura sociocultural llegó a afectar prácticamente a todo el mundo mediterráneo, prolongándose en el tiempo a través de varios siglos, incluyendo al imperio romano y los comienzos de la era cristiana.

Aunque «heleno» significa «griego», el helenismo no debe identificarse pura y simplemente con la cultura griega. Y esto, no sólo porque hay que situarlo en una época en que la cultura griega clásica estaba ya perdiendo sus características, sino también porque había absorbido tantos elementos culturales diferentes, en el inmenso imperio de Alejandro, que el carácter «heleno» quedó bastante diluido. Lo que da unidad al helenismo es la lengua griega, que a partir de ahora se convierte en el instrumento de comunicación de todo el mundo mediterráneo y del Oriente Próximo y Medio. Se crea en esta parte del mundo una cultura sincretista, pero universal: el sistema educacional griego (gimnasio, academia, etc.), la administración heredada en parte de los persas, la arquitectura del clasicismo decadente, el sincretismo religioso sumamente acogedor y el eclecticismo filosófico hacen que todas las etnias se sientan en casa.

¿Cómo consiguen los judíos mantener, en este marco, la identidad del antiguo Israel, restaurada por el judaísmo?



*Fuentes históricas*

En la misma Biblia encontramos una fuente histórica bastante interesante, que es el primer libro de los Macabeos\* (1 Mac). Además, los historiadores pueden recurrir a las *Antigüedades judías* del autor judío Flavio Josefo, del siglo I d.C., y a algunas otras fuentes menos importantes.

1 Mac no ofrece problemas especiales en cuanto a su composición, que se sitúa a finales del siglo II a.C. Puede servir de guía para grandes partes de nuestra síntesis, con tal de que se tenga conciencia de su parcialidad, ya que es un libro de propaganda en favor de los asmoneos\* (sucesores de Judas Macabeo a finales del siglo II). Por otro lado, no hay que recurrir, para la historia de los hechos, al segundo libro de los Macabeos, ya que éste no es la continuación de 1 Mac, ni tiene el mismo carácter histórico que él; es más bien una expresión novelada de la mística de martirio que existía en el judaísmo perseguido en la primera mitad del siglo II.

**7.2. La época de los Tolomeos o Láguidas**

- 333: El imperio de Alejandro Magno.
- 323: Muerte de Alejandro y división del imperio.
- 312: Judea bajo los Láguidas (Tolomeos) de Egipto.
- ...: El cisma samaritano.

Después de haber conquistado el Asia Menor en una guerra relámpago, el 333 Alejandro conquista Siria, el 332 Palestina y Gaza, y el 331 funda la ciudad de Alejandría, en Egipto. Judea forma parte en adelante del imperio griego.

El 323 muere Alejandro, en Babilonia, y su imperio se divide en cinco partes. A nosotros nos interesan sólo dos de los

cinco herederos: Seleuco, que se queda con Mesopotamia, y Tolomeo, que recibe Egipto. Después de los litigios sobre la sucesión, Judea quedará bajo el dominio de los *Tolomeos* (egipcios) –llamados también *Láguidas*– hasta el año 200.

*Déutero-(o Segundo)  
Zacarías*

Para los judíos, la conquista de Alejandro es ambigua. Por un lado, la saludan como un castigo para los enemigos, por ejemplo en el *Déutero-(o Segundo)Zacarías* (Zac 9-14).

Zac 9,1-8 describe con visible satisfacción la victoria de Alejandro sobre Tiro y Sidón. Pero cuando en el 312 los Láguidas toman Jerusalén, los «griegos» se convierten en enemigos (véase Zac 9,13 sobre «los hijos de Javán», es decir, los griegos). En medio de la confusión, utilizando recuerdos de los antiguos profetas, el Segundo Zacarías evoca un mesianismo «abierto», no ligado a una figura determinada, sino una especie de «perfil» de lo que podría ser el Mesías: un rey sin violencia (9,9-11), un «buen pastor» (11,4-17; 13,7-9), y hasta un mártir (12,9-14). Puede decirse que este mesianismo abierto fue decisivo para la identificación ulterior de Jesús de Nazaret como Mesías.

Otra ambigüedad, por aquellos años tan agitados, es la cuestión samaritana. Aprovechando la debilidad del sistema persa que apoyaba a los judíos, los samaritanos se liberan de la hegemonía de Jerusalén y construyen en el Garizim un templo propio, lo cual constituía un verdadero cisma a los ojos de los judíos, fanáticos defensores de la unicidad del Santuario. Es el *cisma samaritano*.

El tercer siglo es relativamente tranquilo. Los Tolomeos son pluralistas, tolerantes con las otras culturas, especialmente con la cultura judía, ya que los judíos constituyen una etnia importante dentro del mismo Egipto.

*La traducción de los Setenta  
(Septuaginta, LXX)*

Fue el rey Tolomeo II el que encomendó a los sabios judíos de Alejandría la traducción de la Biblia al griego (por el año 250 a.C.), que dio lugar a los *Setenta* (LXX).

*Tobías*

En esta época la diáspora gana peso en el judaísmo. Una novela del siglo III, *Tobías*, pone en escena a un «buen samaritano», o sea, a un israelita descendiente de Neftalí (en el reino del Norte), que vive en conformidad con la observancia más piadosa de la ley en medio de los paganos de Asiria, después de la deportación de los samaritanos por el año 700 a.C.

Tobit, el padre de Tobías, es presentado como el tío de Ajicar, el sabio, héroe de un relato conocido en todo el Oriente y hasta en Grecia, y también entre los judíos de Egipto en el siglo V a.C. De esta manera queda claro que también el libro de Tobías quiere establecer una sabiduría, que consiste en vivir según la ley de Moisés. El libro se conserva en griego (es deuterocanónico), pero en Qumrán\* se han encontrado fragmentos en hebreo y en arameo.

*Ester* Otro relato relacionado con la diáspora es *Ester*. Narra la historia de una hermosa judía, sobrina de Mardoqueo, que se convierte en la primera dama del rey Jerjes de Persia. En calidad de tal, consigue el castigo de los enemigos que habían organizado el primer pogromo –persecución a la población judía de la diáspora– conocido en la historia. El libro explica así el origen de la fiesta de los *Purim* (las «suertes»), que se celebraba en Palestina ya por el año 165 a.C., como atestigua 2 Mac 15,36 (el «día de Mardoqueo»). El texto hebreo original sería anterior a esta fecha. El texto griego, compuesto por el año 114, contiene algunos grandes añadidos, clasificados como deuterocanónicos.

### *Sirácida o Eclesiástico*

Muy cercano en el tiempo a estos libros podemos considerar el libro del *Eclesiástico*, llamado también «Sabiduría de Jesús ben Sirac» o *Sirácida*.

Este libro prolonga la tradición de la literatura sapiencial iniciada por Proverbios y Eclesiástes [6.5]. El prólogo del libro narra no solamente su origen, sino que nos ofrece preciosas informaciones sobre los judíos piadosos en el mundo helenista. El nieto de Jesús ben (= hijo de) Sirá encontró este escrito sapiencial de su abuelo que habían traído los judíos a Egipto, en tiempos de Tolomeo VII Evergetes, el 132 a.C.

Por tanto, podemos situar el original hebreo entre el 200 y el 180 a.C.; esto explica que, a pesar de tratarse de un judío piadoso, no muestre el típico rechazo a los helenistas que aparece después del 167. Al contrario, los capítulos 45-50 presentan una lista de los héroes nacionales, en un estilo elevado, que recuerda a los historiadores griegos. El gran héroe es el sumo sacerdote Simón, que actuó en Jerusalén por el año 200 (Eclo 50). El resto del libro contiene lecciones de parábolas y sentencias, comparables a las que constituyen el libro de los Proverbios; y, como en éste, aparece la figura femenina de la Sabiduría personificada (sobre todo en el capítulo 24).

El nieto y traductor parece ser un hombre muy culto, consciente de que toda traducción es una traición, sin que excluya de este veredicto a los Setenta. El texto se conservó en griego y es deuterocanónico, pero en este siglo se han encontrado algunos fragmentos del texto hebreo.

### 7.3. La época de los Seléucidas y la lucha de los Macabeos

200: Judea bajo el dominio de los Seléucidas, de Siria.

167: Persecución de Antíoco Epífanés y revolución de Matatías.

166: Judas Macabeo sucede a Matatías.

164: Reconquista, purificación y dedicación del templo.

160: Muerte de Judas Macabeo.

Cuando, poco después del año 200 a.C., los *Selúcidas* (sucesores de Alejandro Magno en Siria y Mesopotamia) conquistan Palestina, termina la paz. Quieren ocupar Egipto y utilizan Judea como corredor. Antíoco IV Epífanes intenta helenizar las costumbres de los judíos (1 Mac 1,10-15). Al volver de una primera expedición contra Egipto, en el año 169, Antíoco IV Epífanes saquea el templo de Jerusalén, instala una guarnición siria en la ciudad y empieza a perseguir a los judíos (1 Mac 1,16-53). En el 167 instala la estatua del dios supremo griego, Zeus, en el templo de Jerusalén, la «abominación de la desolación» (1 Mac 1,54).

La medida desborda. Los judíos piadosos proclaman el «celo» sagrado por la ley –la revuelta religiosa (1 Mac 2,27)– bajo el liderazgo de Matatías, en Modín. Después de la muerte de Matatías, su hijo Judas, apodado el Macabeo, se pone al frente del movimiento, llevando a cabo la liberación de la ciudad (pero no de la fortaleza de Jerusalén), el año 164 a.C. Se celebra la dedicación del templo, que se convertiría en una fiesta permanente del judaísmo (*hanuká*: 1 Mac 4). Aquel mismo año murió el rey Antíoco Epífanes de forma vergonzosa (1 Mac 6).

A partir de entonces, los Macabeos prosiguen su lucha victoriosa ganando terreno progresivamente y establecen un pacto con los romanos (1 Mac 8). Con la muerte de Judas (1 Mac 9) termina el momento más glorioso de los Macabeos.

### *Daniel*

Esta fase de la lucha de los Macabeos provocó una literatura de exhortación en la forma del libro de *Daniel*.

Este libro narra la sabiduría de un alto funcionario judío de la corte de Nabucodonosor, Daniel (cf. Ez 28,3). Según las costumbres babilonias y persas, sabe leer los sueños. Pero, para el lector bien informado, estos sueños no se refieren al tiempo de Nabucodonosor, sino al reinado de Antíoco Epífanes.

Pongamos por ejemplo el capítulo 7, la visión del «hijo del hombre» (= semitismo para decir persona o figura humana). Daniel ve primero salir del mar cuatro fieras. La cuarta es la más feroz. Tiene diez cuernos y el undécimo elimina a otros tres para crecer; y comienza a decir blasfemias. Luego ve en el cielo el tribunal del «Anciano» y a uno «como hijo del hombre» que aparece con las nubes del cielo. El Anciano determina que el poder se les quite a las fieras y se le dé al «hijo del hombre». El simbolismo es bastante claro: las cuatro fieras son los imperios de este mundo, mientras que el imperio de Dios tiene rasgos humanos. Analizando las cosas más de cerca, descubrimos que las cuatro fieras son descritas con rasgos simbólicos que significan el reino babilónico, persa, griego y sirio, cuyo undécimo rey es Antíoco Epífanes. Dn 7,25 alude claramente a los hechos del 167 a.C. Su reino será destruido por el

«hijo del hombre», que significa «el pueblo de los santos del Altísimo» (7,27), el reino de Dios mismo a través de Israel.

Este libro de ficción habla, por tanto, bajo la apariencia de historias de cuatro siglos antes, del tiempo presente de los Macabeos: esto es típico de la literatura clandestina y subversiva. Tiene también las características del *estilo apocalíptico o de revelación*, revelando la intervención de Dios mismo en la historia, en este caso en la lucha de los Macabeos. El libro, escrito en arameo y en hebreo poco antes del 164 a.C. —no menciona todavía la reconquista de Jerusalén en el año 164—, forma parte de la Biblia hebrea. En la traducción de los Setenta (cc. 13-14) recibió algunos añadidos (deuterocanónicos) que pueden tener su origen en tradiciones independientes respecto al legendario Daniel.

#### Segundo libro de los Macabeos

Escrito un poco más tarde, el *segundo libro de los Macabeos* se refiere al mismo episodio. Exalta la resistencia hasta el martirio de los judíos piadosos (los *hassidim*), que tiene su mayor exponente en Judas Macabeo, el héroe principal de este libro.

Junto con Dn 12,2-3, este libro ofrece el primer dato explícito, en la Biblia, sobre la fe en la resurrección de los muertos, una fe que sustenta al mártir (2 Mac 7,9.11; etc.) y revela así una fuerza revolucionaria. De hecho, mientras que el israelita antiguo proyectaba la supervivencia *post mortem* en la prole que conservaría su nombre, la fe en la resurrección liberaba a los jóvenes guerreros del miedo de morir sin hijos. Esta misma fe justifica también el sacrificio por los muertos, según 2 Mac 12,44.

### 7.4. La dinastía de los Asmoneos

160: Jonatán Macabeo: la dinastía de los Asmoneos.  
Fariseos y esenios.

143: Simón Macabeo.

134: Juan Hircano.

128: Hircano destruye el santuario samaritano del Garizim.

104-63: Los últimos Asmoneos.

El papel de Judas Macabeo es asumido sucesivamente por sus hermanos Jonatán y Simón, y la historiografía a partir de ahora habla de la dinastía de los Asmoneos, refiriéndose a su antepasado Simón, bisabuelo de Matatías, que era apodado el Asmoneo.

El año 160, Jonatán se convierte en jefe de los judíos. En la disputa de los dos pretendientes al trono de Siria, Demetrio y Alejandro Balas, Jonatán hace un pacto con éste, que, una vez rey (152 a.C.), recompensa a Jonatán confiriéndole el sumo sacerdocio de los judíos, lo cual no agrada a los *hassidim*\* («pia-



dosos») ortodoxos, que se separan constituyendo el movimiento de los fariseos\* (= separados)<sup>1</sup>. Más tarde, los sacerdotes entre los *hassidim* inconformes constituirán el movimiento de los esenios, monjes que se preparaban para la guerra santa y que últimamente se han hecho más conocidos por el descubrimiento de su convento y biblioteca, en Qumrán\*, cerca del mar Muerto, en 1948 [10.3].

Al final de su reinado, siempre en medio de las inestabilidades de la política de los sirios, Jonatán llega a establecer relaciones con Esparta y Roma (1 Mac 12). Le sucede su hermano Simón, que en el 140 es aclamado por el pueblo «sumo sacerdote, estratega y etnarca de los judíos», reinando vitalicia y hereditariamente: la dinastía de los Asmoneos es un hecho consumado (1 Mac 14,47-48). Sólo falta el reconocimiento como rey autónomo en relación con los sirios.

En el 135, Simón es asesinado por un pariente mandado por los sirios. Le sucede en el trono su hijo Juan Hircano. Éste es el más brillante de los Asmoneos. Con la ayuda de los romanos, consigue realizar el sueño de un reinado que abarque prácticamente el antiguo territorio de Israel y de Judá. De esta política forma parte la conquista de Samaría, que cae en el 107, pero ya hace algunos años que Hircano había destruido el santuario de los samaritanos en el Garizim (año 128).

Aunque era también sumo sacerdote, su comportamiento fue más bien el de un general cualquiera, lo cual lo puso en continuo conflicto con los fariseos, llevándolo a reforzar a los antagonistas de éstos, los *saduceos*, partido político-religioso en torno a los sacerdotes fieles al rey, presentándose como descendientes legítimos de Sadoc, el sumo sacerdote del rey Salomón.

El sucesor de Juan fue su hijo mayor, Aristóbulo I (104-103 a.C.), muerto en el primer año de su reinado. Le sucedió su hermano Alejandro Janeo, cuyo estilo se pareció al de Hircano, teniendo lugar una «depresión» en los años 95-83 a.C. Al final se reconcilió con los fariseos, al parecer bajo la influencia de su mujer Salomé Alejandra, que le sucedió en el trono del 76 al 67 a.C., por otra parte con notable éxito.

No puede decirse lo mismo de los sucesores de Alejandra, los hermanos Aristóbulo II e Hircano II, que vivieron peleando entre sí hasta que, en el 63 a.C., a petición de los mismos jueces, los romanos intervinieron *manu militari* por medio del general Pompeyo.

*Primer libro de los Macabeos*

La historiografía de la lucha y de la dinastía de los Macabeos se encuentra en el *primer libro de los Macabeos*.

<sup>1</sup> Cf. K. Schubert, *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*, São Paulo 1979. A. Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1982, sitúa la separación en tiempos de Hircano.

Esta historiografía termina en la ascensión al trono de Juan Hircano, pero habla de éste como de algo ya pasado (c. 16). Esto significa que el libro debió de componerse poco después de morir éste, con la intención de legitimar su reinado, que no era aceptado por todos, especialmente por los fariseos y los esenios. Por esta última razón, el libro –aunque escrito originalmente en hebreo– no fue aceptado en el canon hebreo (la Tenak\*), establecido por los rabinos de origen fariseo que dirigieron el judaísmo en los primeros siglos de la era cristiana, y el segundo libro de los Macabeos participó de la misma suerte. Los dos libros se conservan actualmente en griego, en los Setenta, y clasificados como deuterocanónicos.

### *Judit*

La misma suerte cupo también al libro de *Judit*, narración alegórica que exalta la resistencia del pueblo judío en la figura de una mujer.

El argumento del libro es el siguiente: Durante el asedio de la ciudad de Betulia, una noble y virtuosa ciudadana, Judit (= «la judía»), se aprovecha de la pasión y la embriaguez del general enemigo Holofernes para introducirse en su tienda y cortarle la cabeza. (Es un tema bastante frecuente en las tradiciones populares; una antigua tradición sitúa un hecho semejante en tiempo de los persas).

No hay que leer este libro para encontrar información histórica. Está lleno de contradicciones geográficas e históricas: se presenta a Nabucodonosor como rey de Asiria, en Nínive (en vez de Babilonia); los judíos han regresado ya del destierro (5,19); la historia se sitúa dentro de una supuesta campaña de Nabucodonosor contra el rey medo Arfaxad, desconocido por los historiadores; de la ciudad llamada Betulia los arqueólogos no han encontrado ningún vestigio hasta hoy, etc. Pero aunque la relación actual no sea un relato histórico, no deja de reflejar la historia del pueblo. Judit –nombre simbólico– sintetiza en sí los rasgos de hombres y de mujeres aparentemente frágiles que por su astucia se convirtieron en campeones para Israel: Tamar (Gn 38), Eud (Jue 3,12-30), Jael (Jue 4-5) y hasta el mismo David (contra Goliat: 1 Sm 17). Del mismo modo, la figura de Nabucodonosor resume en sí todos los rasgos de orgullo y de impiedad que podían recordar los judíos desde el tiempo de los asirios hasta el período reciente de Antíoco IV Epífanes, el sirio.

Es un libro ideológico-religioso. En el capítulo 5 el amonita Ajjor pronuncia ante Nabucodonosor un discurso elogioso respecto a los judíos, que expresa bien la ideología de los *hassidim* macabeos: si los judíos cometieran un pecado, caerían en manos de los enemigos; si no pecan, los enemigos serán los que se verán avergonzados (5,20-21; latín 5,24-25). Pero parece más abierto de espíritu que los escritos típicamente hassídicos. Menciona sin problemas la admisión del amonita Ajjor –después de circuncidarse– en la asamblea de los judíos (14,10; Vulgata 14,6). Judit organiza una fiesta, distribuyendo entre las mujeres los adornos

paganos encontrados junto a Holofernes (15,12-13). Nótese además que se presenta a Judit como una mujer que va más allá del ámbito casero en el que la mujer está generalmente confinada en el judaísmo antiguo. Se enfrenta con autoridad a los dirigentes de Betulia (Jdt 8,11s).

La historia de Judit se recordaba durante la fiesta de la *Hanuká* (memoria de la dedicación del templo por Judas Macabeo en el 164 a.C.), lo cual hace más probable todavía su relación con la lucha de los Macabeos. Desgraciadamente, se ha perdido el original hebreo y sólo tenemos el texto griego, deuterocanónico, conservado en los Setenta. El texto griego data de finales del siglo II.

### *Baruc y Carta de Jeremías*

También en tiempo de los Asmoneos parece que hay que situar la redacción final del libro complejo de *Baruc*, conservado en los Setenta y deuterocanónico, atribuido ficticiamente al secretario del profeta Jeremías.

Aparentemente evoca el tiempo del destierro y del regreso, pero el análisis literario nos enseña que está hablando para los tiempos después de la reconsagración del templo por Judas Macabeo, el 164 a.C. Contiene el relato de la recuperación de los utensilios del templo (1,1-15a), la oración penitencial de los desterrados (1,15b-3,8), una meditación sapiencial sobre la «prudencia» que vive aquí en la tierra bajo la forma de la ley confiada a Israel (3,9-4,4), y una exhortación optimista a Israel (4,5-5,9). El último capítulo es la *Carta de Jeremías* (capítulo 6; los Setenta la traen como libro aparte), advirtiendo a los judíos contra el falso esplendor de Babilonia.

Como la cuestión de los utensilios y la mención de la Carta de Jeremías aparecen también en 2 Mac 2,1-3 y, por otro lado, la oración penitencial (1,15bs) es casi idéntica a la de Dn 9,4-19 –aunque más elaborada y menos anti-helenista–, parece segura su proximidad a la literatura asmonea\*. La exhortación a Jerusalén (c. 4), en un tono alegre y confiado, podría anunciar la época de grandeza nacional por el año 130 a.C.

Como otros textos semejantes, se trata más bien de una relectura del acontecimiento del destierro –visto a su vez como nuevo éxodo– en un tiempo de restauración nacional. En la memoria judía, el destierro quedó «sobreimpreso» al éxodo.

## 7.5. Época romana

- 63: Judea bajo el poder romano (Pompeyo).  
Luchas entre los generales romanos Pompeyo y Julio César.
- 44: Asesinato de Julio César.
- 37: Herodes rey de «Judea» (= Palestina).

Después de la invasión de Judea, el año 63 a.C., los romanos estuvieron algún tiempo experimentando la mejor forma de

ejercer su dominio. Conservan a Hircano II como sumo sacerdote, mientras crece la influencia de un hábil idumeo (edomita) llamado Antípatro. En la lucha entre Pompeyo y Julio César, Hircano y Antípatro apoyaron a Pompeyo, pero cambiaron de partido después de la victoria de César, consiguiendo que éste gobernase en términos claramente pro-judíos. Antípatro consigue la ciudadanía romana y se convierte en procurador romano de Judea a partir del año 47. Consigue además cargos para sus hijos Fasael y Herodes.

Al morir César (año 44 a.C.), en medio de las peleas entre los romanos, vuelve por un momento el último de los Asmoneos, Antígono (40-37 a.C.), pero Herodes y los romanos juntos ponen sitio a Jerusalén y la toman el año 37, convirtiéndose el idumeo Herodes, a partir de entonces, en el rey efectivo de los judíos.

Herodes gobierna con mano de hierro. Manda ejecutar desde el principio a 45 miembros del sanedrín (alto consejo). Mantuvo este método durante todo su gobierno. Pero consigue agradar al pueblo promoviendo los símbolos nacionales judíos, sobre todo el templo. De hecho, el templo de Zorobabel era una choza en comparación con el templo de Salomón, cuya memoria se evocaba en la lectura de la «ley y los profetas» en la sinagoga. Siempre en buenas relaciones con Roma, a pesar de los cambios de viento, y en medio de una gran prosperidad económica, Herodes decide renovar radicalmente el templo. Las obras comienzan el 20/19 a.C. Terminarían el año 64 d.C., seis años antes de la destrucción definitiva del templo por Tito.

En los últimos años de su reinado, Herodes empieza a tener problemas con sus hijos, ambiciosos como él. Algunos son ejecutados, uno de ellos cinco días antes de la muerte de Herodes, el 4 a.C. Objetivamente el mayor rey de Judá después de David, dejó sin embargo una herencia quebradiza, debido a su falta de legitimidad, su fondo helenista –las medidas pro-judías eran meramente superficiales– y su dependencia de Roma.

En conformidad con su testamento, el reino de Herodes fue dividido por el emperador Augusto entre sus hijos Arquelao, etnarca (soberano) de Judea y Samaría, Herodes Antipas, tetrarca (vasallo) de Galilea, y Filipo, tetrarca de Transjordania. Arquelao sólo ejerció su mandato hasta el 6 d.C., cuando fue depuesto por incompetencia y sustituido por un procurador militar romano. Herodes Antipas y Filipo siguieron en sus respectivas regiones hasta los años 30 d.C.

### *Sabiduría*

Mientras Palestina se veía sacudida por los sucesivos cambios de poder, surgió en la primera mitad del siglo I a.C., probablemente en la diáspora egipcia (Alejandría), un libro que convierte al judío en «ciudadano del mundo» (helenista): la *Sabiduría de Salomón*.

Sabiduría es, en realidad, una colección de sentencias y reflexiones del género de los Proverbios y del Sirácida. El libro habla

primero del destino humano en el plan de la providencia divina (cc. 1-5), pasando luego a hacer un elogio de la Sabiduría (6,1-11,3). La última parte es una meditación sobre el éxodo (11,4-19,22).

El autor de este libro es probablemente el representante más típico del judeo-helenismo en la tradición bíblica. Aunque el esqueleto de sus ideas sea la narración bíblica de la creación y de la historia de Israel, el ropaje está constituido muchas veces por representaciones y expresiones sacadas del mundo filosófico helenista, sobre todo la especulación sobre la Sabiduría como espíritu (en los capítulos centrales).

Es también entre los autores del Antiguo Testamento el que trata más explícitamente de la inmortalidad, pero sin usar tanto la categoría bíblica de la resurrección (según hacían escritos de la tendencia macabea y, ulteriormente, los fariseos) como la de la inmortalidad del alma, concepto aparentemente griego. Sin embargo, Sabiduría no ve el alma como necesitada de liberarse del cuerpo —a la manera del dualismo platónico—, sino que sigue siendo profundamente fiel a la visión bíblica del valor saludable de la práctica material de la justicia, etc. Su idea de inmortalidad del alma parece inducir la resurrección corporal (véase 3,7 y 5,15-16), lo cual demostraría que recurre a una terminología helenista para transmitir una visión netamente bíblica. Usa también otro término, más cercano a la idea de la resurrección y que tendrá éxito en el Nuevo Testamento: la «incorruptibilidad».

Así, a pesar de las apariencias, este libro no lleva al lector al mundo de lo bello y de lo agradable, predicado por los filósofos epicúreos, ni a la abnegación estoica o a la fuga dualista del mundo, sino al mundo de la justicia y de la responsabilidad (6,1-11), de la providencia divina en la historia (cc. 11-12) y de la grandeza del justo que sufre y que puede llamar Padre a Dios (2,10-20).

## 7.6. Intertestamento

El final del judaísmo antiguo es llamado también *intertestamento*\*, por ser el tiempo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (en la terminología cristiana). Se crea una nueva comprensión de la tradición bíblica. Se diversifica la teología. Al lado del tradicionalismo esclerótico de los saduceos, que controlan el templo, se presenta con gran fuerza el fariseísmo, llevando ante todos los judíos el ideal de la santificación elitista y exclusivista. Movimiento laico, quiere realizar la visión de la consagración del pueblo entero, como aparece en los últimos profetas (Malaquías). Cercano al fariseísmo, tenemos también el misterioso movimiento de los esenios, monjes guerrilleros, conocidos mejor últimamente gracias a los descubrimientos del mar Muerto (Qumrán\*).

En el contexto de la opresión por las fuerzas extranjeras y de las divisiones internas, crecen las expectativas de un futuro mejor. Por un lado, se hace cada vez más intensa la esperanza

mesiánica, que anhela la llegada de un nuevo «ungido», descendiente o equivalente de David. Por otro lado, surge un nuevo tipo de esperanza, menos polarizada por la figura de David. El salvador quizás sea uno de los grandes profetas que vuelve a este mundo: Moisés, o Elías, descrito en Mal 3,23-24 y Eclo 48,10 como el restaurador de Israel. O tal vez haya que esperar una misteriosa intervención directa de Dios en la historia, a ejemplo de la visión del «hijo del hombre» en Dn 7 (véase *supra*).

En torno a estas especulaciones se desarrolla una amplia literatura de revelaciones o *apocalipsis*\*, los «best-sellers» de aquella época tan agitada. Generalmente no fueron aceptados oficialmente en la Biblia, al ser considerados como apócrifos\*: Henoc, Jubileos, Asunción de Moisés, Testamentos de los doce patriarcas, etc. En cierto sentido sustituyen a los oráculos de los profetas, que habían enmudecido (cf. Dn 3,28; texto griego). El profeta interpreta la historia vuelta hacia el presente, la exigencia de Dios hoy. El vidente apocalíptico interpreta la historia con los ojos fijos en lo trascendente. El profeta convoca, exhorta, desafía; el apocalíptico alimenta la esperanza del pueblo contra toda esperanza.

Pero no hemos de olvidar dirigir nuestra vista fuera de las fronteras de Palestina. El judaísmo había echado raíces en las grandes metrópolis del mundo grecorromano. Existe un judaísmo en moldes helenísticos, un *judeo-helenismo* muy variado. Y éste no pensaba necesariamente de la misma manera que el judaísmo de Palestina. Muchas veces se mostraba más liberal. Necesitaba dialogar con el mundo pagano. Intentaba hablar un lenguaje más universal. El libro de la Sabiduría es quizás el mejor ejemplo de ello, al lado de las obras del filósofo judío Filón de Alejandría. Se ve llevado a interpretar la propia historia de Israel como figura, alegoría de unas verdades y realidades que trascienden la historia. ¿No será quizás el judaísmo nacionalista, estructurado por la restauración posterior al destierro, llevado a su auge por los Asmoneos y que anunciaba su ocaso en la figura de Herodes, tan sólo el germen de una realidad sin confines que estaba a punto de nacer?

### Para estudiar

1. ¿Qué libros bíblicos del tiempo del helenismo nacieron en la diáspora y cuáles en Palestina?
2. ¿Qué se entiende por helenismo? Intentar situar el judaísmo, tanto en Palestina como en la diáspora, en relación con el helenismo: ¿lo acoge o lo rechaza?, ¿a nivel político o también a nivel cultural y religioso? Citar algunos ejemplos de textos bíblicos para ilustrar sus conclusiones.
3. ¿Qué lecciones pueden sacarse de la historia de los Macabeos/Asmoneos? La restauración del poder preponderantemente político ¿sirvió mucho a la causa del judaísmo? ¿Cuáles fueron los principales grupos partidarios y disidentes de la política de los Asmoneos?
4. Leer Dn 7 e intentar interpretar las figuras simbólicas que utiliza, en conexión con el momento histórico en que se escribió. ¿Cuál fue ese momento? ¿Por qué hemos calificado este libro de «ficción»?
5. ¿Qué se entiende por «intertestamento»? ¿Conoces algunos títulos de libros (apócrifos) escritos en este período?

### Para saborear

1. Dn 11,21-45: predicción oculta de la destrucción del reinado de Antíoco Epífanes. Véase Dn 7.
2. 2 Mac 6,12-7,42: teología del martirio y fe en la resurrección.
3. Jdt 9; Tob 13: preces piadosas y nacionalismo en tiempos del helenismo.
4. Eclo 31,25-31: el uso honesto del vino...
5. Bar 3,9-44: la ley, sabiduría y privilegio de Israel.
6. Sab 7,22-8,1: la sabiduría descrita en términos helenísticos.
7. Sab 1,12-3,10: el pacto de los impíos con la muerte y el de los justos con la vida eterna; el sufrimiento del justo...





# 8

## Las Escrituras cristianas

En los próximos capítulos estudiaremos los escritos constitutivos de una comunidad oriunda del judaísmo, pero que supera su delimitación étnica y cultural, y se considera la verdadera renovación de la alianza y el camino de realización de la vocación universal del pueblo de Dios: el cristianismo.

### 8.1. El acontecimiento referencial, Jesús de Nazaret

Lo mismo que en los capítulos anteriores no centramos nuestra atención en la reconstrucción histórica de los hechos del éxodo y de otros momentos importantes para la conciencia de Israel, *tampoco reconstruiremos aquí la historia* de aquel que dio su nombre al cristianismo, Jesús de Nazaret, llamado el Mesías o el Cristo. Nos interesa más el *nacimiento de la fe* en torno a su persona y su mensaje, que se expresó en las «Sagradas Escrituras» cristianas, llamadas por los cristianos «Nuevo Testamento». Sin embargo, es imposible estudiar la fe expresada en el Nuevo Testamento sin evocar lo que históricamente, con cierta probabilidad, podemos decir sobre Jesús de Nazaret.

En cuanto a lo esencial, la actuación de Jesús puede describirse como la proclamación de la llegada del reino («régimen») de Dios, que anhelaban las esperanzas tanto mesiánicas como sobre todo apocalípticas del judaísmo tardío. Éste era su mensaje, su «evangelio» (del griego *eu-angelion*, buena noticia).

No obstante, se percibe una diferencia entre aquello que los conceptos de «mesías» y «reino de Dios» evocaban en la mente de los contemporáneos de Jesús en general y aquello que dejó su actuación como recuerdo en la mente y en el corazón de sus seguidores. Lo que trajo Jesús no cabía en los conceptos que poblaban la mente de sus contemporáneos. El contenido rebo-saba del recipiente... Por eso, los seguidores de Jesús no anunciaron tanto el reino de Dios –que él había anunciado– sino más bien al propio Jesús. Así, el mensaje proclamado por los seguidores se hizo «narración» de la actuación de Jesús. El proclamador –Jesús– se convirtió en el proclamado.

La historiografía científica de Jesús de Nazaret puede ser problemática, por tratarse de una persona de origen humilde y hasta desconocida. Pero la «narración» sobre él está bien documentada.

da y se ha convertido, como la narración del éxodo, en fuente de una interpretación y relectura multifacética y prácticamente inagotable dentro y fuera de las Iglesias cristianas.

## 8.2. El evangelio antes de los evangelios

Los seguidores de Jesús anunciaron su significado a los cuatro vientos. Este anuncio se llama «evangelio», buena nueva. Porque Jesús era anunciado como mesías y salvador. Más tarde, el nombre de evangelio se atribuyó a cuatro escritos, recogidos en el Nuevo Testamento, que narran la actuación de Jesús: los «evangelios». Pero antes de estos evangelios escritos existía el evangelio oral, la predicación de los «apóstoles», o sea, de los discípulos de Jesús: el «evangelio antes de los evangelios».

### *La predicación de los «apóstoles»*

Las primeras coordenadas de la narración sobre Jesús fueron trazadas por aquellos que, después de su muerte, lo predicaron en el mundo como *cristo* —o sea, mesías— y salvador. Recibieron el nombre de «apóstoles»\*, que significa enviados (autorizados), y «evangelistas», que significa anunciadores.

Los documentos escritos más antiguos que atestiguan esta misión son las cartas del apóstol Pablo a los fieles que él reunió en sus viajes de evangelización; las primeras de ellas se escribieron por el año 50 d.C.

Pero estas cartas no permiten tener una idea muy completa del tipo de anuncio que transmitían los apóstoles, ya que suponen una predicación oral previa sobre Jesús. Las cartas se atienen normalmente a unos cuantos puntos controvertidos en las comunidades y a unas exhortaciones a la fe y a la práctica cristiana. No ofrecen una exposición sistemática de la narración sobre Jesús.

### *La tradición recibida de Pablo*

A pesar de que no narran propiamente la actuación de Jesús, los escritos de Pablo dejan vislumbrar ocasionalmente qué es lo que los apóstoles transmitían sobre dicha actuación. En las cartas de Pablo encontramos varias citas explícitas de la tradición de las primeras comunidades cristianas sobre Jesús:

– en 1 Cor 15,3-5, sobre la muerte y resurrección de Jesús;

– y en 1 Cor 11,23-25, sobre su gesto profético que daba al pan y al vino de su última cena el significado de su cuerpo y de su sangre entregados en beneficio de sus seguidores o de todos los hombres (dependiendo de la amplitud que se dé al «por vosotros» del v. 24).

– En otros lugares de sus escritos, Pablo cita de vez en cuando expresamente alguna que otra enseñanza de Jesús, a quien llama «el Señor», por ejemplo: sobre la indisolubilidad del matrimonio (1 Cor 7-10).

*Los discursos kerigmáticos*

Se puede tener una idea más completa de la predicación de los apóstoles por los llamados «discursos misioneros» o «kerigmáticos» (del griego *kerigma*\*: anuncio) que el libro de los Hechos de los Apóstoles pone en labios de los apóstoles cristianos.

Podemos citar como ejemplos especialmente Hch 2,14-36; 3,12-26 y Hch 10,34-43. En este último «discurso» –se trata evidentemente de un texto sumamente abreviado y reducido a lo esencial– se reconoce una estructura narrativa bien organizada sobre la actividad de Jesús de Nazaret:

- destinataria es toda la humanidad (vv. 35-36);
- la «puerta de entrada» de la «palabra (acto de comunicación) de Dios» realizada en Jesucristo son los «hijos de Israel» (v. 36);
- se trata de un «acontecimiento» que tuvo lugar en toda Judea (= Palestina, según la nomenclatura del imperio romano) (v. 37a);
- el comienzo de este acontecimiento fue la actividad de Jesús de Nazaret a partir del bautismo predicado por Juan Bautista (v. 37b);
- Jesús recibió la «unción (= misión sagrada) con el Espíritu Santo (divino)», como los grandes profetas (cf. Is 61,1; Lc 4,17s) (v. 38a);
- recibió también el «poder», o sea, la autoridad profética divina en el hablar y en el obrar, que se comprueba por medio de signos y prodigios; en el caso de Jesús: «pasó haciendo el bien y curando a todos los que estaban dominados por el diablo, porque Dios estaba con él» (v. 38b);
- «nosotros», los apóstoles, «somos testigos» de su actividad en la región de los judíos y especialmente en Jerusalén;
- allí, «ellos» (los dirigentes de los judíos) lo crucificaron (muerte sumamente ignominiosa) (v. 39);
- pero Dios, en contraposición, lo resucitó al tercer día y le concedió que se apareciese («se hiciera visible») (v. 40);
- las apariciones no fueron públicas, sino que se reservaron a los testigos, es decir, «a nosotros, que comimos y bebimos con él después de su resurrección» (v. 41; este versículo sugiere la importancia del rito cristiano de la comida memorial);
- les ordenó proclamar y dar testimonio de que él había sido constituido por Dios juez de vivos y de muertos; en otros términos, de que su palabra y autoridad son el criterio universal de la valoración o del rechazo de la vida que realizan las personas (v. 42);
- los portavoces de Dios en la religión de Israel –los profetas– dieron testimonio en este mismo sentido, que es el

siguiente: «el que cree en él (= se adhiere a su enseñanza y manera de vivir) recibirá el perdón de los pecados», es decir, se verá libre de condenación (v. 43); esto supone evidentemente una determinada lectura de las Escrituras de Israel: la lectura «cristiana».

Este texto es sin duda el que con mayor razón merece el nombre de mini-evangelio o *kerigma cristiano*.

Quizás «el evangelio» así considerado no sea lo que nos imaginábamos. No es una doctrina ni una filosofía. Es un *kerigma*, una proclamación de Jesús, crucificado y resucitado, como fuente de salvación. ¿Podía tener éxito un anuncio semejante? Según los Hechos, la predicación de los apóstoles no siempre tuvo buena acogida. El caso típico es la predicación «erudita» de Pablo en el Areópago, en Atenas, que comenzó bien, pero terminó en un fracaso a partir del momento en que empezó a hablar de la resurrección... (Hch 17,32). Por otra parte, Pablo tiene una conciencia muy clara del carácter poco común y extraño de su predicación, como puede concluirse de su propio testimonio en las cartas a los corintios (1 Cor 1,22-25).

#### *Las formas literarias de la predicación cristiana*

La predicación cristiana no se limitaba evidentemente al *kerigma*, al primer anuncio de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Al poco tiempo surgieron otras *formas literarias*, generalmente orales, en función de otras necesidades de los predicadores y de sus comunidades. En los diversos escritos del Nuevo Testamento, tanto en los evangelios como en las cartas, encontramos todavía *huellas* de estas primeras formas literarias de la predicación cristiana. Podemos mencionar, por ejemplo:

- el *kerigma* o primer anuncio, por ejemplo: Hch 10,34-43; 1 Cor 15,3-5;
- instrucción a los convertidos:
  - las palabras de Jesús, sobre todo sentencias y parábolas: Mt 5-7; Mc 4, etc.; cf. 1 Cor 7,10;
  - las acciones significativas de su actividad pública: curaciones, milagros, acciones paradigmáticas (perdón de los pecados, comportamientos en el sábado, etc.): Mc 2,1-12; 3,1-6; etc.
- catequesis a los candidatos o a los recién bautizados:
  - de iniciación: Jn 3,1-15; 4,4-29;
  - de profundización del misterio cristiano (mistagogia), para los ya iniciados: Rom 6,3-11; Jn 15,1-17.
- liturgia, celebración, culto: por ejemplo, los himnos de Flp 2,5-11; Col 1,15-20; etc.;
- la «historia de la pasión» de Jesús, una elaborada narración de su muerte (¿y resurrección?), que encierra rasgos litúrgicos y

que subyace a Mc 14-15; Mt 26-27; Lc 22-23; Jn 18-19; cf. la cita de Pablo en 1 Cor 11,23-25;

– profesión de fe (con ocasión del bautismo): Rom 10,10; 1 Jn 4,2; etc.;

– exhortación a la firmeza en la fe y en la vida moral (parénesis): Flp 4,4-9;

– recuerdos anecdóticos, personales, geográficos, etc., relacionados a veces con la vida o la presencia de una determinada comunidad en un lugar determinado: Mc 14,9.50-51; 15-21;

– narraciones más elaboradas, de estilo edificante: Lc 7,36-50;

– discusiones y debates de Jesús (o de los apóstoles) para enseñar a los cristianos a defenderse: Mc 12;

– y otras muchas formas, debidamente clasificadas, divididas y subdivididas por los investigadores...

Lo interesante del descubrimiento de estas formas primitivas de predicación, por debajo o por detrás de los escritos actuales, es que nos muestran la vida y la creatividad de las primeras comunidades cristianas para «cristalizar» de este modo la memoria sobre Jesús de Nazaret, aquello que las personas necesitaban saber para convertirse a Jesús de Nazaret y para vivir en su comunidad.

Las formas literarias que creó de este modo la comunidad para conservar la memoria de Jesús reflejan siempre el ambiente y la finalidad de la comunidad. Se llama *contexto vital*, no tanto de la vida de Jesús como de la comunidad: «Sitz im Leben», decían los estudiosos alemanes que comenzaron este método de investigación, llamado «Formgeschichte» (= historia o, mejor, investigación, estudio de las formas literarias). Este método provocó al principio cierto malestar, porque mostró cómo ciertas narraciones sobre Jesús, o las palabras atribuidas a él, habían sido formuladas en función de las necesidades de la predicación o de la vida de la comunidad. Pero esto es perfectamente normal. Cuando un guardia hace un informe policial, lo formula en función de su trabajo...; pero no por eso deja de ser un documento auténtico.

Sin embargo, con el paso del tiempo estas formas primitivas y dispersas de la predicación no eran ya suficientes. Surgió una manera más completa de formular el anuncio: los evangelios escritos.

### 8.3. Los evangelios

#### 1. Marcos

El mismísimo esquema del kerigma de Hch 10,37-43 parece constituir el hilo conductor de una narración más elaborada del «acontecimiento Jesús», que se llama el *evangelio según Marcos*.

Esta obra parece que debe su origen a la preocupación de guardar por escrito la palabra de la predicación de los apóstoles.

en el momento en que éstos empezaban a desaparecer, bien por su edad, bien por persecución.

### *Redacción y tradición*

Por lo que hemos visto, podemos distinguir en los escritos sobre Jesús el elemento de la redacción y el elemento de la tradición que reciben los autores antes de ponerse a redactar sus escritos<sup>1</sup>.

Así había ocurrido en el Antiguo Testamento. El Pentateuco es la colección escrita de muchas tradiciones del antiguo Israel, redactadas muchos siglos más tarde en una forma redaccional que concentra todas estas tradiciones en torno a la ley de Moisés. De forma semejante, el primer autor del Nuevo Testamento, Pablo, recibió «tradiciones» sobre la última cena, la muerte y la resurrección de Jesús, y a su vez las transmitió a otros (recibí..., transmití...: 1 Cor 11,23; 15,3) en la redacción de sus cartas.

Pues bien, también los evangelios suponen este proceso de tradición y retransmisión mediante una nueva redacción. En el caso de Marcos podemos considerar como su *tradición* aquello que él aprendió sobre Jesús en la primera comunidad cristiana de Jerusalén (véase Hch 12,12), y más tarde como compañero de Pablo y de Pedro. La *redacción* es la elaboración de su evangelio. Y quienes han escrito ya cosas de mayor envergadura saben cuánta creatividad se necesita para transcribir una «tradición» de una forma que hable al lector.

Pues bien, la tradición de los apóstoles es múltiple. Ya hemos descubierto en las cartas de Pablo (1 Cor 7,10; etc.) que más allá de una tradición narrativa de la vida de Jesús existía también una tradición de las sentencias que él pronunció, al estilo de los demás maestros o rabinos judíos.

### *Mateo y Lucas*

#### *Mateo*

Si comparamos el *evangelio según Mateo* con el de Marcos, nos damos cuenta de que Mateo contiene las mismas materias narrativas, prácticamente en el mismo orden y hasta con las mismas palabras que Marcos.

Es evidente que ha habido un contacto directo entre los evangelios de Marcos y de Mateo. Pero Mateo es el doble de largo que Marcos; esto se debe sobre todo a una gran cantidad de sentencias y de parábolas de Jesús que Marcos no trae. Entonces caben dos posibilidades: o Mateo añadió algo a Marcos, o éste abrevió a Mateo. Pues bien, esta segunda hipótesis es poco probable: ¿por qué Marcos iba a eliminar algo tan

<sup>1</sup> Utilizamos aquí el término «tradición» en el sentido de información o enseñanza que se recibe, *sinónimo* de *transmisión* o *noticia transmitida*; no tiene nada que ver con el tradicionalismo.

importante como son las sentencias de Jesús en el evangelio de Mateo? Es mucho más plausible que Mateo haya aumentado la materia esencialmente *narrativa* de Marcos, añadiendo otra tradición que contenía las *sentencias* de Jesús.

Por su estilo semítico, el evangelio de Mateo parece surgir de un ambiente judeocristiano próximo a Palestina, quizás de Siria, donde se refugiaron los cristianos de Jerusalén cuando la guerra contra los romanos en el 66-72 d.C. Así pudieron haberse llevado consigo una colección de sentencias del Maestro Jesús, que corresponden bien al método de enseñanza rabínico, que fue el de Jesús y el de la tradición de los primeros cristianos en Palestina. Esta colección de sentencias puede incluso que tuviera su origen en el apóstol Mateo –a nivel de tradición–, pero no fue Mateo el que *redactó* el actual texto griego del evangelio *según* (y no propiamente *de*) Mateo. En el caso de Mateo tenemos que pensar como en el caso de Moisés [5.0]: él está al principio, no al final de la evolución del escrito que lleva su nombre...

#### Lucas

Algo parecido es lo que constatamos también en el *evangelio según Lucas*.

Lo mismo que Mateo, Lucas contiene las materias de Marcos –con algunas excepciones– sustancialmente, con la misma terminología y en el mismo orden, y además las mismas sentencias que Mateo había añadido a Marcos, en parte verbalmente iguales y agrupadas de la misma manera, aunque insertas en la narración en lugares diferentes. ¿Será que Lucas tuvo también acceso a la fuente de las sentencias de Jesús, distinta del evangelio de Marcos, que utilizó Mateo? Es muy probable, ya que él mismo nos dice que llevó a cabo algunas investigaciones (Lc 1,1-4).

El estilo general de Lucas es más «griego», preocupado de una narración buena y fluida, de aducir ejemplos edificantes de fe y de piedad, etc. Lucas es menos «maestro» y más narrador que Mateo. Por estos indicios internos y por lo que se sabe a partir de otras informaciones sobre Lucas, se puede presumir que escribió con vistas al mundo grecorromano.

#### *La cuestión sinóptica / los evangelios sinópticos*

Así pues, constatamos que los tres primeros evangelios son tan parecidos en cuanto al contenido y el orden que pueden ponerse en columnas paralelas dentro de una visión de conjunto o *sinopsis*. Por eso se les llama *evangelios sinópticos*. (El evangelio de Juan no cabe muy bien dentro de esta «sinopsis»).

El estudio de este fenómeno se llama *cuestión sinóptica*. La mejor explicación que se ha encontrado para el evidente parentesco literario de los tres primeros evangelios, Mateo, Marcos y Lucas –parentesco científicamente comprobado por los métodos de la investigación filológica y literaria–, es la siguiente:

– En los años 30-60 d.C., habrían cristalizado, primero en la predicación oral y luego por escrito, pequeñas unidades y breves

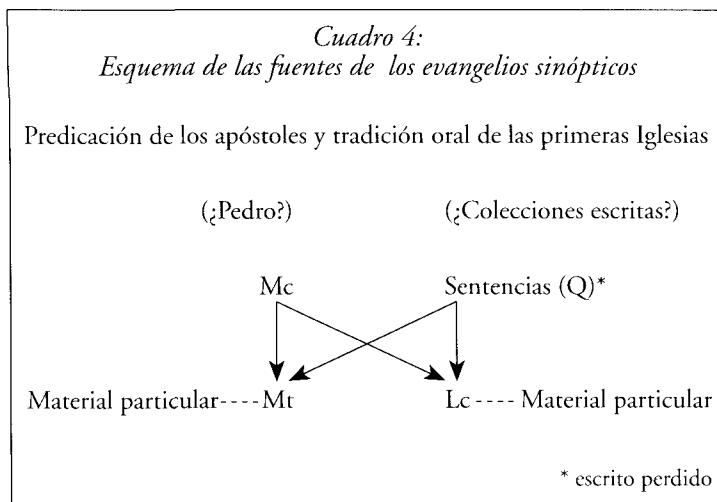
colecciones de sentencias del Maestro Jesús y también de sus principales actividades, sobre todo de los milagros, que comprobaban la autoridad de su palabra.

– Por los años 65-70, Marcos habría puesto por escrito una parte –sobre todo narrativa– de esta tradición: el primer evangelio escrito (entre los que se nos han conservado).

– Por el año 80, Mateo y Lucas habrían escrito sus evangelios, *independientemente uno del otro*, utilizando las dos mismas fuentes literarias, a saber:

- el evangelio de Marcos
- y una colección de sentencias de Jesús, posiblemente conservada en la comunidad cristiana de Jerusalén hasta la guerra judía y la destrucción de Jerusalén (66-72 d.C.). En muchas obras científicas, la fuente de las sentencias se indica con la sigla Q, del alemán *Quelle* (= fuente); las sentencias suelen llamarse *logia*, que significa «palabras», en griego.

– Además de estas dos fuentes literarias –Marcos y las sentencias–, cada uno de ellos tienen naturalmente su material particular.



*¿No es Mateo el primer evangelista?*

Alguien podrá preguntar entonces si Mateo no es el primer evangelista. Una antigua tradición cristiana dice que fue él el primero en escribir un evangelio, haciéndolo en hebreo (o en arameo). Pero hoy no tenemos ningún evangelio en hebreo o en arameo. Los cuatro evangelios se nos han conservado en griego. El actual evangelio de Mateo, en griego, tiene todas las trazas de haber sido elaborado a partir de Marcos. Quizás el «Mateo original» –hoy perdido– fue la colección de las sentencias de Jesús en arameo, lengua de los cristianos de Jerusalén<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Opinión sugerida, por ejemplo, por K. H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1975.



*Los «evangelios de la infancia de Jesús»*

Mateo y Lucas se diferencian de Marcos, no sólo por haber añadido las sentencias, sino también por presentar una *narración de la infancia de Jesús* (Mt 1-2 y Lc 1-2). Pero esta parte *no entra en la «cuestión sinóptica»* (véase *supra*), ya que las narraciones de Mateo y de Lucas sobre la infancia tratan de materias diferentes y poco comparables entre sí. No vienen de la misma fuente escrita. Mateo cuenta el sueño de José, el nacimiento de Jesús, la adoración de los magos, la muerte de los niños por obra de Herodes y la huida a Egipto, mientras que Lucas narra el anuncio del nacimiento y el nacimiento de Juan Bautista, el anuncio del nacimiento y el nacimiento de Jesús, la adoración de los pastores, la circuncisión de Jesús, su presentación en el templo y su visita al templo a la edad de doce años. En cuanto al anuncio del nacimiento, Mateo lo narra desde el punto de vista de José, y Lucas desde el punto de vista de María. Pero los dos están de acuerdo en transmitir que Jesús nació en Belén, el poblado de David, y que su nacimiento es «señalado» por el poder de Dios (nace de una virgen, realizando la profecía de Is 7,14).

El relato de la infancia de Jesús, en Mateo y en Lucas, es considerado como altamente simbólico y teológico, algo así como los «relatos didácticos» de Jonás, Rut, Tobías, etc. Los exegetas hablan de *midrás*, que es un género literario que consiste en «investigar» (hebreo *darash*) cuál sería el «sentido pleno» o «de actualidad» de un texto o tema bíblico antiguo. Así, la historia de la huida de Jesús a Egipto le permite a Mateo dar un sentido actualizado a una frase de Os 11,1, que sugería el amor de Dios al pueblo al sacarlo de la esclavitud de Egipto: «De Egipto llamé a mi hijo». Dios ha realizado de nuevo esta hazaña con nosotros, en nuestros días —así lo interpretaban los primeros cristianos—, a saber, en Jesús de Nazaret, su «hijo» por excelencia. El método midrásico es tan pronunciado en las historias de la infancia de Jesús que resulta muy difícil utilizarlas para reconstruir la historia de Jesús.

Por otra parte, como muestra el evangelio de Marcos, que comienza con el bautismo de Jesús a los treinta años por el Bautista, la infancia de Jesús no era materia preferencial para la memoria de los primeros cristianos. Había cosas más importantes: sus gestos y sus palabras proféticas.

*El «cuarto evangelio»*

— Juan

En comparación con los otros tres evangelios, el de *Juan* resulta un evangelio «sui generis».

Como puede verse en el *cuadro 5*, Juan no adopta el mismo esquema cronológico y geográfico de los otros evangelios. Éstos, correspondiendo estrictamente al esquema de Hch 10,37-43, describen una actividad inicial de Jesús en Galilea y su subida a Jerusalén, donde entra en conflicto con los dirigentes y es crucificado. En Juan existe un continuo ir y venir de Jesús entre Galilea y Judea, una actividad en Samaría y otros pormenores histórico-

geográficos que no figuran en los evangelios sinópticos. El orden de los hechos no es el mismo que en los sinópticos: Juan menciona tres fiestas de pascua en la vida pública de Jesús y los sinópticos sólo una; Juan pone la «purificación del templo» al principio (Jn 2,13-22), mientras que los sinópticos la colocan en la semana de su muerte, etc. Evidentemente, conociendo los procedimientos de la literatura bíblica, no nos extrañan estas diferencias; recordemos la cuestión de la cronología de Esd/Neh [6.1].

Además, en vez de narrar breves pasajes que contienen alguna palabra o gesto de Jesús, como los sinópticos –fuera de la historia de la pasión–, Juan narra grandes episodios, dramáticamente elaborados. En Juan, Jesús casi nunca habla en la forma típica de sentencias y parábolas, como en los evangelios sinópticos, sino en grandes diálogos y discursos, algo así como el Moisés del Deuteronomio (cf. sobre todo Jn 14-17). Es palpablemente un evangelio más elaborado que los otros. Pero esto no quiere decir que lo debamos marginar al intentar hacernos una idea sobre la praxis de Jesús. Aunque sea menos que los otros una transmisión de recuerdos particulares sobre Jesús, puede estar recordando mejor el sentido global de su actuación... Las diferencias no impiden la unidad del mensaje: la unión radical entre Jesús y Dios y el amor-caridad como criterio de nuestro obrar. Parece ser que el evangelio de Juan reforzó con caracteres más gruesos estos rasgos esenciales, aunque difuminando los detalles del dibujo...<sup>3</sup>.

*Cuadro 5:  
Esquema comparativo de los contenidos y orden de los evangelios*

	Mt	Mc	Lc	Jn
Prólogo			1,1-4	1,1-18
Evangelio de la infancia	1,1-2,22		1,5-2,50	
* A partir de Galilea, tras el bautismo de Juan.	3,1-4,11	1,1-3	3,1-4,13	1,19-2,12 (También ya en Jerusalén)
* Dios lo ungió con Espíritu Santo y poder..., hizo el bien y curó a todos los posesos del demonio, porque Dios estaba con él...; todo lo que hizo en la región de los judíos.	4,12-20,34	1,14-10,52	4,14-19,27	2,13-6,71
* «y en Jerusalén»	21,1-25,50	11,1-13,37	19,28-21,38	7,1-12,50
* «lo crucificaron»	26,1-27,56	14,1-15,47	22,1-23,56	13,1-19,42
* «Dios lo resucitó el tercer día y le hizo aparecerse...».	28,1-20	16,1-8	24,1-53	20,1-31

(\* corresponde al kerigma: cf. Hch 10,37-43).

<sup>3</sup> Esto no impide que haya conservado algunos detalles históricos que no se encuentran en los otros evangelios; pero esto es para los especialistas...

La estructura del evangelio de Marcos coincide perfectamente con el kerigma resumido de Hch 10,37-43.

En los sinópticos, la mayor parte de la actividad de Jesús se sitúa en Galilea (Mc 1,14-10,1 y paralelos de Mateo y Lucas), mientras que en Juan la actividad descrita se sitúa principalmente en Jerusalén. En la actividad de Jesús en Galilea, los relatos de los sinópticos son sustancialmente paralelos, mientras que Lucas, ampliando el esquema de Mc 10, reúne muchos materiales en forma de un amplio relato de emigración de Jesús a Jerusalén (Lc 9,51-19,27).

#### 5.4. La praxis de Jesús

Para poder comprender la evolución de los escritos cristianos, intentaremos ahora expresar sintéticamente lo que hizo Jesús fundamentalmente. No sólo sus acciones en general, sino su *praxis*, o sea, aquella actuación profundamente consciente y deliberada que creó algo nuevo y que se hizo digna de ser recordada y transmitida de generación en generación hasta hoy.

El nacimiento de Jesús, según los cálculos modernos, debe situarse por el año 5 a.C. (El calendario actual cristiano, establecido en el siglo IV d.C., se calculó con un desfase de unos 5 años).

Jesús parece ser que fue un hombre del pueblo. Nacido en Belén, según Mateo y Lucas, se crió en Nazaret, en Galilea. (Muchos biblistas piensan hoy que el nombre de *nazireo* que se le dio a Jesús viene quizás de un voto o promesa religiosa que él asumió: el «nazireato»). Galilea pertenece históricamente al reino del Norte, pero por el año 100 a.C. fue «convertida» por los fariseos, que afirmaron allí su hegemonía. En tiempos de Jesús, la región contaba también con muchos soldados y comerciantes extranjeros, de forma que se hablaba allí tanto el griego como el arameo. A pesar de eso, o tal vez por causa de eso, anidaba en el ánimo de los galileos un fuerte nacionalismo, que desde los tiempos de la infancia de Jesús daba origen a movimientos revolucionarios y que se consolidó por el año 60 en el movimiento de los *zelotas*. Por eso los galileos resultaban sospechosos a las autoridades establecidas.

Jesús habría iniciado su misión profética en la órbita de Juan Bautista, con quien los primeros cristianos tenían en común la práctica del bautismo, aunque le dieron un nuevo sentido, expresado en la fórmula del mismo: Juan bautizaba con agua, en señal de conversión, pero Jesús bautizaba con «Espíritu Santo» (Mc 1,8), es decir, con la fuerza de Dios. El mismo hecho de que Jesús recibiera el bautismo de Juan es interpretado como la manifestación de su misión divina: significa que él es «ungido» (*christos*, en griego) con el espíritu de Dios.

La actuación de Jesús evocada por los evangelios va en la línea de las grandes profecías de un profeta. Jesús actúa y habla con «poder» —a diferencia de los escribas de las sinagogas locales (Mc 1,22)— y su predicación es confirmada por señales milagrosas, como fue el caso de los grandes profetas, especialmente Élias

y Moisés. Los milagros parece ser que fueron sobre todo curaciones. De todas formas, el pueblo concluyó: «Ha surgido un gran profeta: ¡Dios ha visitado su pueblo!» (Lc 7,16).

El tenor de este tipo de reacciones se percibe plenamente cuando se sabe que desde los tiempos posteriores al destierro había enmudecido la voz de los profetas (Lam 2,9; Sal 74,9), y la teocracia de los sacerdotes y escribas en el judaísmo de los últimos cuatro siglos tampoco estaba muy interesada en los profetas, que sólo causaban problemas a la jerarquía establecida... La nueva comunicación del espíritu profético era considerada como una señal de la renovación total de los tiempos: comenzó el tiempo escatológico, el «tiempo del fin» (Hch 2,17-21 = Jl 3,1-5).

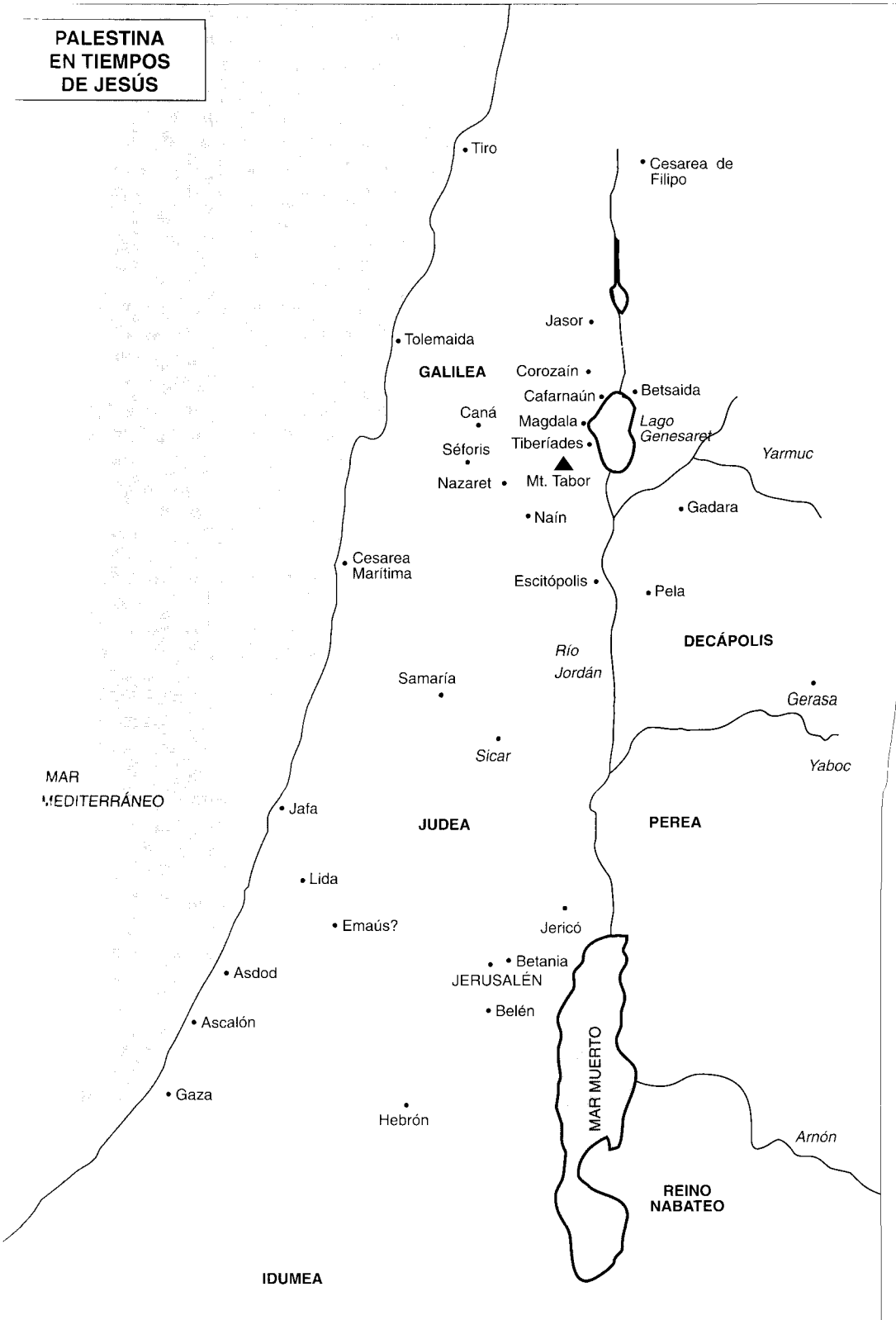
Así pues, Jesús fue interpretado en la línea de la expectativa judía «apocalíptica\*» de que Dios realizaría «tiempos nuevos», totalmente distintos del desorden establecido. Era el enviado de Dios, llamado «el profeta» (semejante a Moisés, que había de venir: Dt 18,18) o «Mesías» (= «Cristo», ungido por Dios, véase Mc 8,27-29), o también «Hijo del hombre»: aquella figura misteriosa de Dn 7 que había de inaugurar el «reino de los santos del Altísimo», el «reino de Dios», o sea, cuando Dios mismo tomaría en sus manos el gobierno del mundo, mediante su pueblo santo.

Y, de hecho, la predicación de Jesús —su «evangelio» o buena nueva— fue la predicación de la llegada del reino de Dios (Mc 1,15), lo que él manda también a sus «apóstoles» que anuncien (Lc 10,11). Falta saber *de qué manera* Jesús era el enviado «escatológico» (= final) de Dios y qué es lo que significaba para él el «reino (o realeza) de Dios».

Para esta última cuestión encontramos una indicación sugerente en la oración que Jesús enseñaba y en la que llamaba a Dios «Padre»; una típica repetición hebrea rezaba: «Venga tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10). Para Jesús, el reino de Dios (o «de los cielos», como decían los judíos piadosos, para no pronunciar el nombre de Dios) es la realización aquí en la tierra de la voluntad de Dios, que no es otra más que su amor paternal, que exige de nosotros que nos tratemos como hermanos. Esta intuición lleva a Jesús a un cuestionamiento radical de la manera formal y egoísta con que se estaba viviendo la ley judía (véase, por ejemplo, Mc 7; Mt 5,17-47: los conflictos en torno al descanso sabático, etc.). No cabe duda de que este cuestionamiento radical le granjeó un odio no menos radical por parte de los fariseos y escribas, que mandaban en el pueblo, y por parte de los saduceos, que dirigían el templo en provecho propio.

A partir de aquí se entiende también que la manera como Jesús es mesías no es la que muchos se imaginaban. No es un nuevo David guerrero que vaya a expulsar a los extranjeros y a inaugurar una dominación judía universal. Sin embargo, es en este sentido como reaccionan los apóstoles, especialmente Pedro, cuando Jesús les dice que «el hijo del hombre tiene que sufrir y morir» (Mc 8,31-33).

**PALESTINA  
EN TIEMPOS  
DE JESÚS**



Por eso Marcos cuenta que Jesús ordena a los discípulos que guarden silencio cuando perciben en él algo de mesiánico (Mc 8,30); ellos no entienden en qué sentido Jesús es Mesías. Cuando Jesús es acogido en Jerusalén por la turba entusiástica de los galileos, no entra montado en un caballo, sino en un jumento, como el Mesías pacífico y sufridor de las profecías de Zac 9 y 12. Y a partir de ahí se puede seguir toda una línea que va dibujando en el Antiguo Testamento la figura del siervo doliente de Dios (Zac 9 y 12; Dn 9; Is 40-55, etc.). En la práctica de Jesús, ser Mesías es enseñar mediante la entrega de la propia vida que Dios es fiel y bueno hasta el fin.

Pero Jesús no sólo enseña. Funda también un grupo de personas que hagan de ello la estructura fundamental de una nueva sociedad; porque sin ello el reino de Dios no podría tomar pie en este mundo. Por eso Jesús hace de su muerte la conclusión de una «nueva alianza» –tal como lo habían anunciado los profetas (Jr 31,31-35)– con la comunidad de sus seguidores, alianza sellada con su propia sangre, representada por el vino de la cena pascual (Mc 14,22-25). El reino de Dios no es una cosa espantosa que venga de repente, como caída del cielo: «El reino de Dios está en medio de vosotros» (Lc 17,21).

Mucha tinta ha corrido para explicar las causas de la muerte de Jesús. ¿Fue por motivos religiosos o políticos? ¿Fue por culpa de los judíos o de los romanos? Después de la breve síntesis que acabamos de esbozar, esta pregunta pierde toda intensidad.

La predicación de Jesús fue política, *por ser* religiosa. Al exigir un respeto radical al amor de Dios, que quiere ser justicia, paz y fraternidad para todos sus hijos y especialmente para los más pobres, Jesús chocó con las estructuras político-económico-sociales establecidas, porque éstas no producían justicia. Pero, más profundamente todavía, chocó sobre todo con la estructura religiosa, por la que los fariseos se presentaban como dominadores del pueblo, y los sacerdotes del templo y los saduceos como explotadores. Esta dimensión religiosa de la «revolución» de Jesús es mucho más importante de lo que hoy algunos se pueden imaginar, dada la baja cotización de la religión, porque la peor dictadura es la religiosa, ya que atenaza la conciencia y la libertad interior de las personas.

¿Y quién fue el que condenó a Jesús: los judíos o los romanos? La respuesta a esta pregunta, planteada de este modo en términos étnicos, no tiene mucha importancia. Ningún poder establecido le habría dejado actuar. Ni siquiera nuestros regímenes tan democráticos...

El final de la narración sobre Jesús no es su muerte, sino su «resurrección al tercer día», señal de que Dios siguió estando con él en la muerte y más allá de la muerte. Es como si Dios mostrase a los discípulos –los testigos oculares de la apariciones– que Jesús, a pesar de todo y en contra de las expectativas de los mismos, tenía razón. Los discípulos lo reconocen dándole a Jesús en

adelante el título que se usaba para hablar de Dios mismo: «¡Es el Señor!». Pero la resurrección significa además otra cosa: el resucitado «precede» —como un pastor que conduce a su rebaño— a los suyos a Galilea, donde vuelve a constituirse la comunidad (Mc 16,7; cf. 14,27-28). La resurrección no puede separarse de la comunidad cristiana.

#### Para estudiar

1. ¿Qué es el kerigma cristiano? ¿Qué significa la frase del teólogo protestante R. Bultmann que dice: «Jesús de Nazaret pasó de ser el proclamador a ser el proclamado»? ¿Qué es lo que él proclamaba y lo que se proclamó sobre él?

2. ¿En qué radica la diferencia entre tradición y redacción cuando se habla del nacimiento de los evangelios de Marcos, Mateo, Lucas y Juan? ¿Qué elementos de la tradición de Jesús se pueden señalar antes de la redacción de los actuales evangelios?

3. ¿Cuál es el objetivo del estudio de las formas originales de la literatura cristiana, tal como lo hace la *Formgeschichte*? [8.2].

4. ¿Qué son los evangelios sinópticos? ¿Por qué se llaman así? ¿Cómo explican actualmente los estudiosos el hecho de que estos evangelios sean a veces casi idénticos y tengan a veces notables diferencias?

5. ¿En qué consiste la ruptura entre Jesús de Nazaret y el judaísmo anterior a él? ¿Existe también una continuidad?

#### Para saborear

1. 1 Cor 15,3-5; Hch 10,37-43: el kerigma.

2. Mc 1,1-15: predicación de Juan Bautista y de Jesús: el anuncio del reino de Dios; cf. Lc 17,20-21; 11,14-21.

3. Mt 5,1-10 (comparado con Lc 6,20-23); 7,12: sentencias de Jesús —las bienaventuranzas y la «regla de oro» (Sermón de la Montaña)—.

4. Mc 4,26-34: la didáctica popular de Jesús: parábolas sobre la presencia del reino de Dios.

5. Mc 3,13-19: constitución de los Doce: el nuevo pueblo de Dios (véase también los textos paralelos: Mt 10,1-4; Lc 6,12-16).

6. Mc 14,22-25.32-42; 15,33-39: Jesús profeta de la nueva alianza, sellada con el don de su propia vida (buscar, con la ayuda de las referencias de la Biblia, los textos paralelos de Mateo y Lucas, y constatar las semejanzas y las diferencias).





# 9

## Las comunidades cristianas. Su historia y sus Escrituras

El acontecimiento-Jesús fue para el cristianismo lo que el acontecimiento-Moisés o el éxodo para Israel [4.4]. La comunidad que surgió de Jesús vuelve a él continuamente como punto referencial y criterio de identidad, interpretándolo en conformidad con los acentos que pone de relieve cada una de las fases de la vida.

Presentamos aquí esta continua relectura del acontecimiento-Jesús durante el primer siglo del cristianismo, situando los escritos o sus fases preparatorias en la secuencia histórica que es posible reconstruir con alguna probabilidad.

### 9.1. Las primeras comunidades cristianas en el seno del judaísmo

- |   |
|---|
| <p>30 d.C.: Muerte y resurrección de Jesús de Nazaret.<br/>Acontecimiento de Pentecostés: primera comunidad cristiana (Hch 2-5).</p> <p>36/37: Grupo de los «Siete»: el cristianismo entre los judeo-helenistas.<br/>Martirio de Esteban.<br/>Expansión en Samaría y en Siria (Hch 6-8).</p> <p>39?: Conversión de Pablo de Tarso (Hch 9).<br/>Fundación de la Iglesia de Antioquía (Hch 11,19s).</p> <p>43/44: Persecución de Herodes Agripa I.<br/>Martirio de Santiago el Mayor (hijo del Zebedeo) (Hch 12,2).<br/>«Primer viaje» de Pablo (Hch 13-14).</p> <p>48/49: «Concilio de los apóstoles» en Jerusalén (Hch 15).</p> |
|---|

Para tener una primera idea de la vida de la comunidad que surgió de Jesús de Nazaret, nada mejor que una lectura de los *Hechos de los Apóstoles*, segunda parte de la obra del evangelista Lucas. Está claro que hay que leerlos en la perspectiva exacta. No es una crónica pormenorizada, sino una evocación del anuncio de Jesucristo por sus apóstoles\*, «en Jerusalén, en toda Judea y Samaría y hasta los confines del mundo» (Hch 1.8).

La primera mitad de los Hechos (cc. 1-15) tiene como punto de referencia la comunidad de los primeros cristianos, en Jerusalén, en torno al grupo de los «Doce» (Pedro y sus compañeros apóstoles), que representan al nuevo Israel (cf. las doce tribus). En unos pocos versículos se evoca la vida de la primera comunidad cristiana en Jerusalén: Hch 2,42-47; 4,32-25; 5,12-16. Es un ejemplo de fraternidad radical, en comunión de corazones y de bienes materiales, cuya memoria dejará siempre inquietos a los cristianos de las generaciones posteriores.

Entre los judeo-helenistas que residen en Jerusalén surge luego otro grupo, los «Siete», llamados diáconos (Esteban, Felipe, etc.). Con ocasión de la persecución en que muere Esteban como primer mártir, este grupo se dispersa por Siria (Damasco y Antioquía) y da origen a una actividad misionera que alcanza el Asia Menor, Chipre, etc. En la órbita de este grupo aparece la figura de un fariseo y rabino judeo-helenista\*, que primero persigue al grupo, pero luego se convierte y se hace misionero: Saulo de Tarso, con el sobrenombre romano de Pablo.

Junto con uno de los apóstoles de Jerusalén, Bernabé, Pablo emprende una actividad misionera en función de la Iglesia de Antioquía. Adoptan la práctica de admitir en la comunidad de los seguidores de Jesús a paganos que no pasen primero por el judaísmo, recibiendo la circuncisión, etc. Con ello plantean una cuestión crucial para los primeros cristianos: ¿hasta qué punto la fidelidad a Jesús exige la observancia de las normas judías? Si Jesús vino a traer el perfeccionamiento de la ley (Mt 5,17-20), ¿hay que entender esto en el sentido de cumplir todas las normas judías o en el sentido de una condensación de las mismas en torno a la fe en Jesús y a la práctica del amor-caridad, relativizando las demás normas según las circunstancias históricas y culturales? Pablo es de esta última opinión, y el primer «concilio» (asamblea general) de los dirigentes de la Iglesia cristiana, el 48 d.C., le da la razón (Hch 15). Algunos comentan diciendo que con ello Pablo abrió la herencia de Israel a toda la humanidad.

Con la nueva dimensión misionera, el espacio de la Iglesia empieza a ampliarse, mientras que también aumenta la distancia temporal de sus orígenes. Empiezan a morir los primeros testigos. El apóstol Santiago recibe el martirio. ¿Conocerán las nuevas Iglesias la tradición cierta sobre Jesús? ¿No correrán el peligro de crear un Jesús según sus sueños?

*Colecciones de sentencias  
y de milagros de Jesús*

Una hipótesis bastante plausible sitúa en esta época la codificación por escrito de algunas colecciones de sentencias de Jesús y también de sus milagros, para que sirvieran de recurso a los nuevos evangelizadores, que no habían participado personalmente en los acontecimientos, como era el caso de Pablo, de Bernabé y de su compañero Marcos.

La tradición oral de los primeros evangelizadores empieza a transformarse en tradición escrita. Si en Jerusalén se recordaban

en arameo las sentencias de Jesús, podemos imaginar que en Antioquía se las traducía al griego y se las copiaba para los nuevos misioneros. Las colecciones de milagros pasaron por un proceso semejante, que respondía incluso a una necesidad local inmediata: en estas «nuevas fronteras misioneras» (Antioquía, Éfeso) es donde estaba viviendo el gran filósofo taumaturgo Apolonio de Tiana (3-97 d.C.). No estaría mal que los predicadores cristianos dispusieran de un arsenal de milagros de Jesús para mostrar que él, y no Apolonio, era el verdadero profeta enviado por Dios.

## 9.2. La misión entre los paganos. Pablo

50-58: Gran misión de Pablo a Europa («segundo y tercer viaje»: Hch 16-18 y 19-20).

58-60: Pablo en Jerusalén; prisión; Cesarea (Hch 21-26).

60-63: Pablo trasladado a Roma (Hch 17-28).

La segunda parte de los Hechos (cc. 16-28) tiene como punto de referencia la actividad de Pablo, que parte para Europa y funda las Iglesias de no judías en Grecia, mientras que Santiago (el Menor) es dirigente de la Iglesia-madre de Jerusalén y Pedro, apóstol-misionero para los judeocristianos de la diáspora, llega a Roma para fundar allí una comunidad.

Alguien ha dicho que Jesús vino a anunciar el reino de Dios, pero que fue Pablo el que fundó la Iglesia. Pablo no estaría de acuerdo con esta honrosa opinión sobre él (cf. 1 Cor 1,10-31). Sin embargo, esta afirmación contiene una parte de verdad: su pasado de rabino fariseo le permitió crear una teología, un pensamiento sistemático que pudiera guiar y unir el nuevo movimiento<sup>1</sup>.

### *Las Cartas de Pablo*

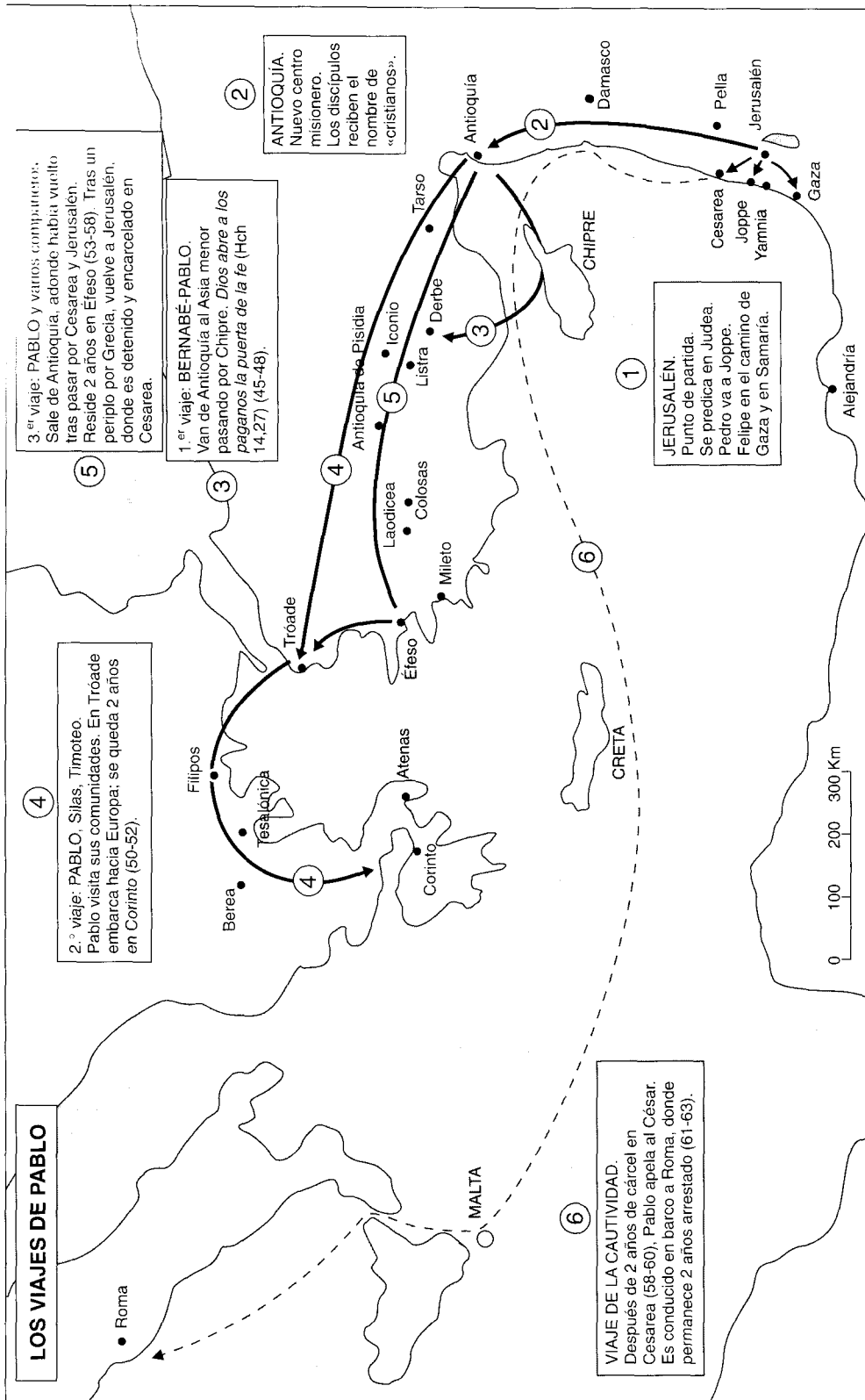
Pablo es el primero que nos ofrece una pauta para «leer» el efecto producido por Jesús, un instrumental intelectual para comprender un poco lo que es la fe cristiana. Así lo hace en sus cartas, escritos ocasionales que él manda a las Iglesias que había fundado, visitado o que pretendía visitar (como en el caso de la Carta a los Romanos).

### *Cartas a los Tesalonicenses*

Las primeras cartas que conservamos de Pablo se escribieron durante su segundo gran viaje (Hch 16-18), que lo llevó de Antioquía al Asia Menor y de allí a Grecia, donde fundó las comunidades de Tesalónica y de Filipos.

Mientras pasa el invierno en Corinto, envía una carta a los cristianos de Tesalónica para consolidar su fe e instruirles sobre una cuestión que preocupaba fuertemente a los primeros cristianos: la «parusía» o la vuelta de Jesús para el juicio del final de los tiempos. De hecho, los primeros cristianos consideraban la

<sup>1</sup> Véase sobre este tema G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1979.



resurrección de Jesús como si fuera un viaje para ir a recibir la realeza universal de Dios y volver poco después a juzgar el mundo y recompensar a los fieles. Esta venida se llamaba, en griego, *parousia*. Pero la parusía no tuvo lugar en el tiempo esperado. Se iba retrasando. Más específicamente, los cristianos de Tesalónica tenían miedo de que los que ya habían fallecido no tuvieran la dicha de participar de ella. Pablo les asegura que los ya fallecidos resucitarán primero, para entrar en la gloria juntamente con los que todavía estuvieran viviendo en la tierra (entre los que pensaba Pablo estar él mismo) (1 Tes 4,16-18).

La segunda carta vuelve sobre el mismo tema y enseña que, mientras no llegue el día de la parusía, es preciso vivir honradamente y trabajar (2 Tes 3,10).

Luego Pablo regresa a Antioquía y comienza su tercer gran viaje, visitando de nuevo las Iglesias que ya había fundado (Hch 19-20). Durante este período permaneció una larga temporada en Éfeso (del 54 al 57), de manera que Lucas, en Hch 20,17-35, nos ofrece un bellissimo discurso de despedida de Pablo de esta Iglesia. Durante este tercer viaje es cuando Pablo escribe a los cristianos de Corinto, de Galacia y de Roma.

### *Cartas a los Corintios*

Corinto había sido evangelizada por Pablo durante dieciocho meses, del 50 al 52 d.C. Posteriormente mantuvo con esta comunidad una extensa correspondencia, cuya importancia podemos adivinar a través de los indicios que se encuentran en las dos cartas que se nos han conservado (1 y 2 Cor; 1 Cor 5,9-13 menciona una carta anterior, que se ha perdido).

La Primera Carta a los Corintios se escribió el 57 d.C., como respuesta a un informe traído por Apolo y por «gente de la casa de Cloé» (1 Cor 1,11; 16,12), mientras Pablo estaba en Éfeso. Poco después, ciertas dificultades que surgieron en Corinto le obligaron a hacerles una visita poco agradable, prometiéndoles volver en un momento más propicio (cf. 2 Cor 1,23-2,1; 12,14; 13,1-2). Pero un nuevo incidente le impidió cumplir su palabra y, en vez de visitarles, Pablo les escribió una «carta en medio de muchas lágrimas» (mencionada en 2 Cor 2,3-9; cf. 7,8-13). Después de dejar Éfeso y habiendo sido informado por Tito sobre la reciente evolución bastante positiva de los corintios (2 Cor 1,12s; 7,5-16), Pablo les escribió la actual Segunda Carta a los Corintios, antes de pasar él mismo por Corinto y volver a Jerusalén, donde fue apresado (2 Cor 9,5; 12,14; 13,1-10; Hch 20,1s).

La *Primera Carta a los Corintios* es una carta sencilla y profunda. Sin andarse con rodeos, Pablo empieza censurando las divisiones en la comunidad (cc. 1-4) y otros abusos: un caso de incesto, el recurso a los tribunales paganos, la disolución sexual (cc. 5-6). Luego responde a algunas preguntas que le habían planteado sobre el matrimonio y la virginidad y en relación con la costumbre de comer carnes que habían sido inmoladas en los

cultos oficiales a los ídolos de la ciudad (cc. 7-10). En esta última cuestión, reconoce la libertad cristiana, que en principio sabe que la idolatría no significa nada; pero en la práctica exige que sean respetados los «débiles en la fe», los escrupulosos o menos instruidos, que no acaban de entender eso. Y en su acostumbrado estilo tan personal Pablo añade un hermoso testimonio sobre su propia manera de proceder: por causa de los «débiles» y para que no se sospeche de la evangelización, él desistió del derecho que tenía a ser mantenido por su trabajo, que suponía para él un verdadero salario: ¡anunciar el evangelio gratuitamente! (9,18). Luego, en los capítulos 11-14, trata de las reuniones de la comunidad: el velo de las mujeres, la Eucaristía, los dones del Espíritu y la unidad de la comunidad (con el «himno a la caridad» del capítulo 13). El capítulo 15 explica la resurrección de Cristo y la de los cristianos, doctrina que causaba muchos problemas a los griegos, que se querían ver libres del cuerpo (cf. Hch 17,32). En el capítulo 16 da las recomendaciones finales.

La *Segunda Carta a los Corintios* es más compleja. Quizás se trate de una colección de varias cartas. Los capítulos 1-7 hacen una revisión de los problemas que surgieron entre Pablo y los corintios, aprovechando la ocasión para hacer unas bellas reflexiones sobre el espíritu del apostolado. Los capítulos 8 y 9 están consagrados a la colecta para los pobres de Jerusalén, que Pablo tiene que entregar al final del viaje (probablemente, el capítulo 9 era una segunda misiva, inserta aquí por el que coleccionó las cartas). Los capítulos 10-12 son un heroico «auto-elogio al revés», que podría resumirse en la frase paradójica: «Cuando soy débil es cuando soy más fuerte» (12,10): Pablo quiere decir que todo lo que sufre y todo lo que las personas brillantes le critican sirve para resaltar más todavía la fuerza de Dios que actúa en él. El capítulo 13 contiene las acostumbradas recomendaciones finales de tipo práctico.

### *Carta a los Gálatas*

Es sobre todo en Gálatas y en Romanos donde Pablo nos revela su profunda comprensión del significado de Jesús: la que la teología designa tradicionalmente como la cuestión de la *justificación*. ¿Cuándo somos justos, libres de castigo a los ojos de Dios?

Algunos judíos de la línea farisaica que formaban parte de las comunidades cristianas decían: «Somos justos delante de Dios cuando observamos la ley de Moisés». Pablo, por el contrario, responde: «Cuando nos adherimos a Dios por la fe y practicamos el amor que él nos enseñó y mostró, entonces es cuando agradamos a Dios». Podemos resumir su opinión en una sola frase: no somos justificados por las obras de la ley, sino por la «fe que actúa en la caridad» (Gál 5,6).

Este problema se trata de manera espontánea y apasionada en la *Carta a los Gálatas*, ocasionada por la actuación de misioneros judíos o judeocristianos que querían llevar a los cristianos

de Galacia –antiguos paganos que no tenían nada que ver con el judaísmo– a circuncidarse y a seguir las normas del judaísmo, alegando el hecho de que Jesús era judío.

Para Pablo esto no tiene sentido, no solamente porque él personalmente piensa de manera distinta, sino también porque la Iglesia se había manifestado ya sobre esta cuestión en el concilio de Jerusalén (Hch 15; véase *supra*). Pablo recuerda que el concilio estuvo de acuerdo con su práctica de admitir a los paganos al cristianismo sin hacerse antes judíos. El mismo Pablo tuvo que censurar a Pedro, que, más tarde, se mostró vacilante en la cuestión de la convivencia con los no circuncidados (Gál 1-2). En los capítulos 3-4, demostrando su formación rabínica, Pablo desarrolla un raciocinio a partir de la Biblia para mostrar que la fe es superior a la ley de Moisés, ya que Abrahán fue declarado justo (justificado) por causa de su fe en la promesa de Dios mucho antes de que se promulgara la ley (Gál 3,6; cf. Gn 15,6). En el capítulo 5 saca la conclusión práctica: *¡la libertad cristiana!* «Para la libertad es por lo que Cristo nos liberó» (5,1). Pero no para una libertad vacía y arbitraria, sino para que libremente «nos hagamos esclavos» de nuestros hermanos por amor fraterno, viviendo según el espíritu de Dios puesto dentro de nosotros. Así, la fe se hace activa en la caridad (5,6). Y la ley se resume toda ella en el mandamiento de la caridad (5,14), lo cual es, por otra parte, la regla fundamental de la enseñanza ética de Jesús (cf. Mc 12,28-34; etc.).

### *Carta a los Romanos*

La *Carta a los Romanos* presenta este mismo pensamiento de manera más organizada, probablemente porque esta carta se dirige a una comunidad que Pablo no ha visitado todavía, constituida por cristianos procedentes del judaísmo y del paganismo. Tenía que ser entonces pedagógico y sistemático, dejando de lado las polémicas contudentes del tipo de Gál 5,12.

Después de la introducción, Pablo enuncia la tesis de la *justificación por la fe*, válida para todos, tanto los judíos –aunque puedan conservar sus costumbres, en las que habían sido criados– como los paganos (Rom 1,16-17). Luego argumenta: todos son pecadores y necesitan de la justificación que viene de la fe, tanto los paganos –que no tienen la ley de Moisés, aunque tengan la de su conciencia– como los judíos, que tienen la ley y sus obras (1,18-3,20). La justicia que viene de Dios se manifiesta en el hecho de que Jesús se hizo sacrificio expiatorio, por así decirlo (3,21-26). A continuación desarrolla el ejemplo de Abrahán, justificado por la práctica de la fe (Rom 4; cf. Gál 3). Profundizando en el tema de la salvación por Jesucristo, describe la existencia cristiana inaugurada por el bautismo, que es un morir y resucitar con Cristo, para vivir libres de la esclavitud del pecado y de la ley, que es solamente un factor educativo, capaz de llevar el pecado a la conciencia, pero no de eliminarlo, ya que el hombre está en manos de su insuficiencia existencial (cc. 5-7). La vida cristiana tiene otra «ley», la ley del Espíritu (c. 8).

Después de estas vibrantes reflexiones, Pablo contempla con dolor en el corazón la cerrazón de sus «hermanos de sangre», los judíos que no creen en Jesús. Y concluye que Dios debió haber pasado la fe salvadora primero a los paganos para que los judíos se sintieran envidiosos y se convirtieran también finalmente, ya que ellos tienen todo para ello (cc. 9-11). En los últimos capítulos da algunas orientaciones morales (llamadas *parénesis*), destacando de nuevo el «mandamiento clave»: el amor fraterno (13,8-10).

El año 58 Pablo vuelve a Jerusalén para entregar la colecta. Con esta ocasión choca con los fanáticos judíos y es encarcelado, pero al apelar a su condición de ciudadano romano es trasladado a Cesarea y después de algunos años es llevado a Roma, donde, según la tradición de la Iglesia, habría sido martirizado en la misma persecución de Nerón en que cayó también Pedro (por el año 64 d.C.). Quizá estuvo en España antes de morir.

El libro de los Hechos no nos narra la muerte de Pablo, ya que su asunto principal es la Palabra, el anuncio sobre Jesús «a partir de Jerusalén... hasta los últimos confines de la tierra» (1,8). Pues bien, una vez que con Pablo, el anunciador por excelencia, la Palabra llega hasta Roma —de donde parten los caminos imperiales hacia todo el mundo civilizado—, se ha realizado virtualmente el programa de Hch 1,8 y puede cerrarse el libro.

*Cartas del cautiverio:  
Filipenses, Colosenses,  
Efesios, Filemón*

Las cartas a los Filipenses, los Colosenses, Efesios y Filemón se escribieron durante el cautiverio de Pablo, como él mismo indica en varias ocasiones. Pero ¿cuál de sus cautiverios: el de Cesarea, el de Roma o quizás el de Éfeso, unos años antes? Es una cuestión técnica que no podemos tratar aquí.

La *Carta a los Filipenses* es una carta muy cordial (3,1a; 4,4-9), que recuerda a veces a Gálatas (sobre todo 3,1b-4,1). Pretende exhortar a sus muy queridos cristianos de Filipos, en Macedonia, que, junto con los tesalonicenses, habían sido los primeros frutos de su trabajo en Europa. El capítulo 2 les exhorta a «sentir lo que sintió también Cristo Jesús» y explica esto citando lo que puede ser el himno cristiano más antiguo que se conserva, el himno de Jesús Siervo doliente y Señor glorioso (2,6-11).

La *Carta a los Colosenses* es parecida, tanto por el tono cordial (3,12-17) como por la cita de un himno a Cristo (1,15-20). Insiste en la gracia conferida a los cristianos de Colosas, que habían sido sacados del paganismo para servir a Cristo. Pero entonces no deben volver a las «filosofías» y supersticiones de antaño (c. 2). Pablo dice esto teniendo en cuenta el sincretismo helenista en la región del Asia Menor, que predica todo tipo de doctrina, incluso la circuncisión... La circuncisión que corresponde a Cristo es el bautismo (2,12). En Cristo, las ventajas atribuidas a una determinada religión, *status* o cultura no tienen ya peso alguno (3,11; cf. Gál 3,28). Cristo es todo en todos.



La *Carta a los Efesios* es visiblemente una reedición de Colosenses. Trae las mismas ideas, en el mismo orden, pero en un estilo mucho más florido y filosófico, y carente de la cordialidad directa de las otras cartas. Es probablemente una edición que fue preparada sobre la base de la Carta a los Colosenses para ser comunicada a todas las Iglesias de la región (una «encíclica»). Su enfoque característico es la unidad de los judíos y los paganos en la «plenitud universal» que está en Cristo (terminología tomada de prestado a la «gnosis» que florecía por aquellas regiones).

En compensación, la pequeña *Carta a Filemón* es ciertamente del mismo Pablo. Delicadamente, Pablo pide a su amigo que no castigue, sino que vuelva a admitir a un esclavo, Onésimo, que había huido de él para ayudar a Pablo en la prisión y había sido bautizado por él. Que lo acoja, no ya como esclavo, sino como hermano, ya que fue engendrado por Pablo como hijo en la fe... Para el que no conoce las costumbres esclavistas de los antiguos helenistas, está claro que Pablo está pidiendo algo revolucionario, aunque no pida la abolición de la esclavitud de una vez, que era algo en lo que muchos de los cristianos de entonces ni siquiera podían soñar.

Queda por hablar de las cartas a Timoteo y a Tito y de la Carta a los Hebreos. Pero éstas probablemente fueron redactadas después de la muerte de Pablo; por eso trataremos de ellas más adelante, en su presumible contexto histórico.

### 9.3. Las otras Iglesias, antes del 70 d.C.

60-64: Actividad de Pedro y Pablo en Roma.

62: Martirio de Santiago el Menor, jefe de la Iglesia de Jerusalén.

64: Persecución de Nerón; probable martirio de Pedro y Pablo.

Si hasta entonces se hablaba más bien de Iglesias que de Iglesia, en singular, por los años 60 la Iglesia comenzó a consolidarse como estructura unificada por diversos factores, entre otros: el peso que va ganando la Iglesia de Roma, debido a su situación central en el imperio romano, a la presencia de Pedro y a la llegada de Pablo, que la pone en conexión con el «mundo de Iglesias» que él había fundado o consolidado en Asia y en Grecia.

Empiezan a surgir escritos que se dirigen a diversas Iglesias de determinada religión y hasta al mundo entero. Ya hemos visto un ejemplo entre las mismas cartas de Pablo: la Carta a los Efesios, que es una reproducción de la Carta a los Colosenses para ser leída en otras Iglesias del Asia Menor (donde están Colosas y Éfeso).

#### Las «Cartas Católicas»

Veremos ahora otras cartas que no van destinadas —al menos en su forma actual— a una comunidad solamente, sino a varias o a todas ellas. Por eso se las llama *Cartas Católicas*\*, o sea, cartas con destino universal (griego, *katholikos* = universal). Son las cartas de Santiago, de Pedro, de Judas y de Juan.

### Carta de Santiago

El año 62, la Iglesia madre de Jerusalén pierde a su jefe, Santiago. Por este tiempo hay que situar la *Carta de Santiago*.

A pesar de que Lutero, en un acceso de mal humor, la llamó «carta de paja», puede ser el documento más importante para mostrarnos cómo los judeocristianos de Jerusalén, antes de la destrucción de la ciudad, interpretaban el acontecimiento-Jesús. Se caracteriza por el tono práctico y concreto, cercano a la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, pero concentrando la ética en torno al mandamiento del amor, llamado «ley regia» (2,8), o sea, la ley del pueblo regio de la alianza (cf. Éx 19,6), o tal vez ley del reino de Dios.

En la Carta de Santiago no percibimos la ruptura entre el sistema judío y la fe en Cristo, tan característica de las cartas de Pablo. Es lógico: la comunidad de Jerusalén, que se dirige en esta carta a los judeocristianos de la diáspora (1,1), no rompió nunca con las instituciones judías. Ya que era una comunidad de circuncisos, no necesitaba como Pablo combatir a los judaizantes, que querían obligar a los no judíos a circuncidarse.

Por eso, no se debe oponer la Carta de Santiago a las cartas de Pablo, como si Santiago defendiese las «obras» y Pablo la «fe». Los dos hablan para situaciones y grupos diferentes. Pablo defiende el «régimen» de la fe en Cristo —*fe que realiza sus obras en la caridad* (Gál 5,6)— en contra de la imposición indebida del «régimen» judío de las prácticas (obras) de la ley mosaica; Santiago enseña a unos judeocristianos que observan espontáneamente las costumbres mosaicas a actuar con caridad y sin acepción de personas, *en nombre de la «fe en nuestro Señor Jesucristo glorificado»* (Sant 2,1). En el fondo dice lo mismo que Gál 5,6. Para Santiago, Jesús es el Maestro confirmado en la gloria por Dios. Jesús nos lleva a poner en práctica la caridad y a no contentarnos con una profesión de fe de labios afuera (c. 2). Y nos lleva también a poner nuestra confianza en Dios, a quien nos enseñó a llamar Padre. La Carta de Santiago está muy cerca del Sermón de la Montaña y de las sentencias de Jesús, que, como hemos visto [8.3], fueron probablemente memorizadas y guardadas en la comunidad judeocristiana de Jerusalén.

El año 64, el emperador Nerón acusó a los cristianos de haber incendiado la ciudad de Roma y desencadenó una persecución contra ellos. Murió el jefe de los apóstoles, Pedro, que se encontraba entonces en la comunidad cristiana de Roma, comunidad de origen principalmente judío.

### Primera Carta de Pedro

Con el nombre de Pedro se conserva una carta que revela todas las características de su función de «pastor supremo» del rebaño de Cristo: la *Primera Carta de Pedro*.

Posiblemente se trata de una colección de sermones y amonestaciones reunida después de la muerte del apóstol para ser enviada a las Iglesias del Oriente Próximo como «mensaje póstumo».

Ya las palabras iniciales muestran una característica que impregna toda la carta: la «tipología» del éxodo y del destierro de los israelitas, aplicada a los cristianos. Ellos son como los judíos del Antiguo Testamento: «peregrinan dispersos» por la diáspora (1,1; cf. 2,11), «peregrinos lejos aún de su hogar» (2,11). Esta terminología revela la óptica de Pedro y de su comunidad sobre nuestro mundo: estamos en el mundo, pero no pertenecemos a él; como los extranjeros –experiencia de los judíos en la diáspora– que llegaban a las grandes ciudades del imperio romano, pero que se quedaban allí como con «tarjeta de extranjero», así también los cristianos no deben identificarse con las costumbres disolutas del mundo grecorromano, sino vivir su esperanza específica, la «diferencia cristiana», y saber dar respuesta a quien pregunta por la razón de esta esperanza (3,15). Insiste en la dignidad del bautismo, pero sin ufanía; al contrario, aconseja una vida humilde y «obediente», ya que, como pequeña minoría de extranjeros en la sociedad, lo mejor que pueden hacer los cristianos es avergonzarse y hasta convertir a sus dueños paganos por su conducta irreprochable.

### *Carta a los Hebreos*

Al final de las cartas de Pablo, en la Biblia, se encuentra de repente una que no tiene encabezamiento ni nombre de autor y que, bajo muchos aspectos, puede considerarse como «fuera de serie»: la *Carta a los Hebreos*.

Su colocación junto a los escritos de Pablo se debe al capítulo 13, que es un apéndice y que recuerda las «Cartas Pastorales» (véase más adelante). Pero, como dicen muchos en plan de broma, la carta de Pablo a los hebreos ni es carta ni es de Pablo ni va dirigida a los hebreos... Si es difícil decir de dónde viene, hay algo que parece probable: fue escrita antes de la destrucción del templo de Jerusalén, el 70 d.C., ya que hace una comparación con el templo y con su sacerdocio, sin dar la impresión de que aquello ya «había dejado de existir».

En términos de arte literario, la Carta a los Hebreos es ciertamente una pieza extraña. Arte literario típico del judeo-helenismo, tal vez de Alejandría. Está construida como una simetría perfecta en torno a la idea central: Cristo ha venido como sumo sacerdote para ser nuestro intermediario de los bienes futuros de Dios, y nos santificó, no con la sangre de los animales (como se hacía en el templo de Jerusalén), sino con su propia sangre de la cruz, sangre de la nueva alianza. Es la única vez que el Nuevo Testamento usa la terminología «sacerdote», pero aplicándola –en un sentido peculiar y lleno de simbolismo multifacético– a Jesucristo, y no a los que presiden el culto cristiano.

Es notable la primera página, donde se recuerdan las muchas maneras en que Dios habló «a nuestros padres y, últimamente, por medio de su Hijo», Cristo glorificado, nos ha hablado a nosotros. Y el capítulo 11, con el elogio de los testigos de la fe a través de la historia, que termina describiendo a los fieles de hoy como corredores de un estadio, admirados por una «nube de tes-

tigos» (= *martyres*, en griego) (12,1). Es obra de un hombre de su tiempo que domina la cultura judía y la griega, un cristiano anónimo...

#### 9.4. El cristianismo a finales del siglo I

##### La «guerra judía»

**66:** Rebelión y persecución de los judíos en Egipto. \*

Guerra judía: los zelotas.

Huida de los cristianos de Jerusalén a Pela.

**70:** Destrucción de Jerusalén y del templo.

**62-63:** Suicidio colectivo de los zelotas en Masada.

El año 66 inaugura siete años de «acontecimientos apocalípticos» para los judíos de Palestina. El procurador romano Gesio Floro mandó crucificar a algunos judíos, provocando la sublevación de los zelotas. La chispa prende un gran fuego por todo el país. Los romanos no consiguen tomar la ciudad. Empieza una época de luchas y de asedio. Los que no se adhieren al movimiento zelota huyen de la ciudad. Los fariseos se refugian en la región de Jamnia, al oeste de Jerusalén; los cristianos huyen a Pela, en Siria.

##### Marcos

En este contexto es donde podemos situar la *redacción* de Marcos, como intento de grabar la memoria de la predicación apostólica anterior (la traducción pre-marciana) de manera que pudiera ser un anuncio para sus contemporáneos.

La *parusía* de Cristo llevaba ya casi medio siglo haciéndose esperar. Surgían «falsos profetas» que decían ser el Mesías (Mc 13,6) o apuntaban hacia él (13,21). El historiador Flavio Josefo narra diversos ejemplos de ello. Releyendo la tradición sobre la llegada de Jesús a Jerusalén, Mc 13 enseña que ni esta llegada del año 30 ni los acontecimientos apocalípticos\* de los años 66 y siguientes son el fin. Pero hay que estar vigilantes, siempre en vela. Lo mismo que los discípulos no entienden lo que significa que Jesús es el Mesías (8,14-21.30-33), tampoco hay nadie que conozca «el día ni la hora» (13,32).

El año 67, el general Vespasiano reconquista Galilea de manos de los zelotas. El 69 es nombrado emperador y el general Tito le sucede en la «pacificación» de Judea. Tito, poco después de la Pascua del año 70, toma Jerusalén, llena todavía de los peregrinos que habían acudido y que habían quedado bloqueados allí, mata a la población y destruye el templo, llevando sus riquezas a Roma. Allí se construye el arco de triunfo de Tito... Pero la lucha contra los zelotas refugiados en el desierto de Judá prosiguió hasta el asedio de Masada, en el 72/73. Al verse perdidos, los zelotas se decidieron por el suicidio colectivo.

## El final del siglo I

<b>75-85:</b> Nuevos rumbos de las comunidades judía y judeocristiana. Reestructuración del judaísmo rabínico en Jamnia. Preponderancia de las comunidades helenistas entre los cristianos.
<b>78-81:</b> Tito emperador.
<b>81-96:</b> Domiciano emperador; imposición del culto al emperador y persecución de los cristianos.
<b>Por el 90:</b> Sínodo judío de Jamnia: los cristianos son excomulgados de la comunidad judía.
<b>...:</b> El cristianismo y la gnosis.
<b>Comienzos del siglo II:</b> Conclusión del Nuevo Testamento.

### *Los años 70-80*

Los escribas que habían dejado Jerusalén antes de la catástrofe reconstruyeron un centro de estudios bíblicos en la ciudad de Jamnia, o Yabne, entre Jerusalén y el mar Mediterráneo. Fue allí donde renació el judaísmo bajo la forma que tendrá en la Edad Media y en la modernidad: el judaísmo sin templo, teniendo como punto de referencia la Biblia y la tradición oral rabínica, que dará origen al Talmud.

En cuanto a la comunidad judeocristiana, parte de ella se dispersó por Palestina, Siria y otras regiones de la diáspora. Entretanto iba adquiriendo cada vez más vigor. Si antes del 66 vivía en términos de buena vecindad con las comunidades judías, tanto farisea como esenia, después del 73 las cosas cambiaron. El nacionalismo judío y la observancia farisea trazaron la línea divisoria entre judíos y cristianos. A los ojos del judaísmo rabínico regenerado, los cristianos ya no eran verdaderos judíos. La ruptura entre la sinagoga y la iglesia era un hecho.

Los escritos cristianos que surgieron en la proximidad del nuevo judaísmo manifiestan esta ruptura. Así, por ejemplo, el *evangelio de Mateo*.

El evangelio de Mateo es como si fuese una «nueva edición, revisada, actualizada y aumentada» de Marcos, especialmente por la integración de la colección de las sentencias de Jesús [8.3]. Al compararlo con Marcos, llama la atención el hecho de que Mateo especifica sistemáticamente a los opositores de Jesús como «los fariseos», incluso donde Marcos dice «los escribas». Mateo es el que más usa el término «fariseo» en la Biblia. Señal de que el evangelio de Mateo se dirige a una comunidad que toma sus distancias del nuevo judaísmo, dominado por los rabinos fariseos.

Pero Mateo no desprecia la herencia de Israel. Al contrario, parece enseñar a su comunidad judeocristiana que ella —y no la nueva sinagoga— es «el verdadero Israel». El Jesús de Mateo es como un nuevo Moisés que viene de Egipto (2,15), que pronuncia cinco discursos ante el pueblo (cc. 5-7, 10, 13, 18 y 24-25), como los cinco libros de Moisés; precisamente Jesús se sitúa solamente en la montaña, lo mismo que Moisés cuando la proclamación del Sinaí. Como nuevo Moisés, Jesús incluso «perfecciona» la ley de Moisés (5,17-47), en oposición expresa a lo que hacen los fariseos y los escribas (5,20). Jesús es el «único maestro». El acento del evangelio de Mateo recae en la buena formación de los discípulos. Es el evangelio de la «sinagoga cristiana».

### *Lucas y Hechos*

Por su parte, también Lucas cree necesario escribir un nuevo evangelio, aunque tomándose mayor libertad que Mateo respecto al «modelo» de Marcos.

Lucas fue compañero de Pablo en la evangelización del mundo grecorromano (Col 4,14; 2 Tim 4,11; Flm 24). Además del *evangelio*, escribió también el libro de los *Hechos de los Apóstoles* (cf. Hch 1,1-2), en el que se incluye como compañero de Pablo, hablando en primera persona del plural (Hch 11,18; 16,10-17; 20,5-21,18; 27,1-28,16; estas partes son conocidas como «secciones-nosotros»).

El mismo Lucas explica que escribe para la verificación de la fe en que su lector, Teófilo, había sido instruido (Lc 1,1-4): un objetivo que cuadra muy bien con la cultura helenista, así como también la investigación metódica (en términos de aquel tiempo) que él dice que realizó. Escribe para las Iglesias que él mismo había ayudado a evangelizar, al lado de su maestro Pablo: las Iglesias del mundo griego. Recurre a indicaciones de cronología mundial (1,5; 2,1; 3,1-2; etc.), diálogos, escenas de banquete, de viaje, etc., como se hace también en las obras literarias helenísticas.

Lucas no se limita a recordar la actividad de Jesús, ya que la Palabra que engendró la fe de Teófilo pasó también por la Iglesia. La historia de Jesús (el evangelio de Lucas) y la historia de la comunidad (los Hechos de los Apóstoles) son las dos partes de una misma gran historia de la Palabra.

Quien lea la obra de Lucas atentamente verá que se preocupa de enseñar a vivir «a largo plazo». Si ya Marcos había mostrado que la parusía no es para ahora, Lucas acentúa más este aspecto. No ve ya el reino anunciado por Cristo como irrupción de un tiempo nuevo, como un cielo nuevo y una tierra nueva que coloque a los fieles fuera de «este mundo» en que estamos viviendo. Establece unos períodos de tiempo diferentes, que se convertirán en el modelo de la teología cristiana de la salvación: el tiempo de la promesa (el Antiguo Testamento), el tiempo del cumplimiento de la promesa (la actuación de Jesús) y el tiempo de la vida de los cristianos en el mundo, reunidos en la Iglesia y

animados por el Espíritu Santo. Pues bien, vivir en el mundo significa concretamente: vivir en el imperio romano (a quien Lucas, en los Hechos, procura no denigrar) y también vivir en la comunidad de los hermanos, que él describe en su proyecto ideal (Hch 2,42-45; 4,32-37; 5,12-16) y con sus dificultades reales (Hch 6,1-6; 15,1-35). La preocupación prioritaria no ha de ser el fin de los tiempos y la parusía, sino la práctica cristiana en el mundo. Entonces es cuando podremos estar en pie el día final (Lc 21,36).

*Las Cartas Pastorales de Pablo a Timoteo y a Tito*

La visión de Lucas tiene mucho en común con las llamadas *Cartas Pastorales de Pablo*, las cartas a Timoteo y a Tito, a quienes Pablo escogió como colaboradores para cuidar y visitar las Iglesias que había fundado<sup>2</sup>.

Estas cartas muestran la preocupación por la conservación de la doctrina y la organización de las comunidades, típica de una época en que falta ya el fundador; no es entonces el tiempo de crear algo nuevo, sino de sistematizar y conservar lo que ya está en vías de consolidación. ¿Falsificación? Mejor sería decir: testamento de Pablo, presentado de manera mucho más convincente, con detalles que parecen captados de la realidad viva (1 Tim 5,23; 2 Tim 4,13). Sin embargo, esto prueba solamente que el escritor sabía usar muy bien el *género literario de la pseudo-epigraffa* o atribución ficticia de una obra a un personaje de importancia, género muy común en el helenismo.

No se le escapará al lector el hecho de que las Cartas Pastorales son menos atrevidas y más conservadoras que las cartas del mismo Pablo. Es normal: un continuador tiene menos coraje que el innovador que fundó la empresa. Véanse, por ejemplo, las normas de las Cartas Pastorales respecto a las mujeres. Según la carta auténtica de Pablo 1 Cor 11,5, las mujeres pueden orar o profetizar en las asambleas<sup>3</sup>, y se sabe muy bien la importancia que tuvieron las mujeres en la construcción y en la catequesis de las comunidades fundadas por Pablo (Lidia, Priscila, etc.). Pero no es éste precisamente el tono de 1 Tim 2,9-15...

A pesar del espíritu menos pujante, las Cartas Pastorales son muy importantes, debido a la información sobre la organización y mentalidad de las Iglesias «occidentales» (Roma y Grecia) a finales del siglo I. En función de la conservación del mensaje cristiano, 2 Tim 3,16 insiste en el uso de la Sagrada Escritura (entiéndase el Antiguo Testamento): reconocimiento de que es imposible comprender a Jesús sin hacer referencia a la corriente cultural y religiosa en la que él se sitúa.

<sup>2</sup> Los colaboradores de Pablo, Tito y Timoteo, son llamados *episkopoi* en estas cartas. Este término (de donde se deriva el español «obispo») es conocido en la administración municipal helenista y significa «inspector, visitador». La Carta a Filemón se clasificó sin razón entre las Cartas Pastorales.

<sup>3</sup> 1 Cor 14,34-35 dice que la mujer no puede hablar en la Iglesia; quizás quiera decir: no enseñar, no tener discursos. Estos versículos son probablemente un añadido posterior al texto original de 1 Cor, ya que interrumpen la secuencia de los vv. 33/36.

*El final del siglo*

El final del siglo I trae cierto aislamiento a las comunidades cristianas, debido al deterioro de las relaciones con el imperio romano y con la comunidad judía.

En cuanto a la comunidad judía, la comunidad cristiana, al intentar definir su identidad de forma muy restrictiva, rechaza la posibilidad de convivencia con ella. El sínodo judío de Jamnia, situado generalmente por el año 90 d.C., pronuncia la excomunión contra los *minim*, los «herejes» cristianos. Esta excomunión fue incluida entonces en las «dieciocho bendiciones» de la oración cotidiana judía.

Del lado del imperio romano vienen entonces las persecuciones sistemáticas, no ya debido a alguna veleidad pasajera de Nerón, como en el año 64, sino por causa de una ideología permanente, el culto al emperador, que se deja adorar como Dios, algo que era inaceptable tanto para los judíos como para los cristianos. Los propagandistas de esta ideología no se encontraban solamente en Roma, sino sobre todo en la periferia del imperio, donde los funcionarios públicos querían mostrarse «más papistas que el papa» y promovían persecuciones contra los que se resistían a la nueva ideología, para promocionar así su carrera.

Otro factor que influye en la conciencia cristiana de finales del siglo I es la polémica contra la *gnosis*\*. En todo el mundo helenista o grecorromano se difunde esta práctica y esta ideología, que tiene sus raíces en el dualismo oriental y que lleva a las personas a buscar la verdadera realidad fuera del compromiso en esta vida, con sus responsabilidades concretas e históricas. El término griego *gnosis* significa conocimiento. Es la búsqueda de un conocimiento superior. Algunos se adhieren a la *gnosis* participando de sus ritos esotéricos, los «misterios» de la iniciación. Otros se dejan influir por la *gnosis* en un nivel más superficial, como por ósmosis. Podríamos decir que la *gnosis* se respiraba en la atmósfera, de una forma difusa. Y no faltaron cristianos que intentaron interpretar el acontecimiento-Jesús dentro del espíritu de la *gnosis*, concibiendo a Jesús como un revelador de verdades esotéricas, y la comunión cristiana como una fusión mística entre Jesús y los iniciados.

Estos tres factores que acabamos de mencionar —la ruptura con la sinagoga, la persecución por el imperio romano y el peligro de la *gnosis*— no se situaban solamente fuera de la comunidad cristiana, sino también dentro de ella. Es el tiempo en que surgen las herejías: las herejías más próximas al judaísmo, que negaban que Jesús fuera el Mesías o el «Hijo de Dios»; las herejías más próximas a la *gnosis*, que negaban la verdadera humanidad de Jesús e intentaban comprenderlo como un ser etéreo, emanación suprema de la inteligencia divina, etc.; y las herejías más próximas a la ideología del imperio romano, a saber, la herejía del miedo, de la pura y simple renuncia o apostasía.



*Evangelio y Cartas de Juan*

El evangelio –al menos en su redacción actual– y las Cartas de Juan se sitúan en el contexto que acabamos de evocar. El *evangelio de Juan* muestra un espíritu agresivamente anti-sinagoga (por ejemplo: Jn 8,12-59; 15,18-16,4; etc.), y tanto el evangelio como las cartas atacan el fenómeno de la apostasía interna.

Aunque la Primera Carta de Juan parece que va dirigida contra los que niegan la verdadera humanidad de Cristo –los gnósticos y similares (1 Jn 4,1-3; cf. 2 Jn 7)–, tanto la Primera Carta de Juan como el evangelio de Juan no dejan de utilizar un lenguaje que se aproxima a la terminología gnóstica, sobre todo los contrastes luz/tinieblas, verdad/mentira, vida/muerte. Pero un examen atento muestra que el evangelio de Juan usa estos términos dentro del espíritu de los escritos proféticos y sapienciales del Antiguo Testamento, y no en el sentido esotérico de la gnosis. Es también notable la terminología del testimonio, *martyría* en griego, que puede sugerir la frecuencia del martirio en el tiempo en que vieron la luz estos escritos. Se puede conjeturar una datación bastante precisa a partir de las referencias a la exclusión de la sinagoga, en Jn 9,22; 16,3; cf. 12,42: sería la época del sínodo judío de Jamnia, probablemente después del año 90. Esta fecha confirma la antigua tradición de la Iglesia, que dice que Juan escribió su evangelio, en una edad ya muy avanzada, a finales del siglo I. Pero se sabe actualmente que el evangelio tuvo que recorrer un largo camino de composición. Es probable que antes de su forma definitiva existiera de forma más breve; una señal de esto es que los capítulos 15-16 forman un «duplicado» del hermoso discurso de despedida del capítulo 14, que incluso acaba en 14,31 de una manera que sugiere la continuación de la narración en 18,1s.

La *Primera Carta de Juan* puede situarse en la misma época que la redacción final del evangelio. Tiene los mismos acentos: Jesús como Palabra, la insistencia en la caridad y en la comunión fraterna, etc. Puede incluso servir de «clave de lectura» para entender mejor el evangelio de Juan. La *Segunda y Tercera Cartas* son muy breves, pero bastan para dejarnos vislumbrar problemas en la Iglesia de Juan, especialmente la marginación del «presbítero» (= anciano) que la anima con su palabra profética (2 Jn 1; 3 Jn 1).

*El Apocalipsis*

De todos los escritos atribuidos a Juan, sólo uno trae el nombre de su autor: el *Apocalipsis* (Ap 1,4).

No se sabe con certeza si este Juan es el mismo que aquel a quien se atribuye el cuarto evangelio, pero lo cierto es que no fue la misma mano la que escribió los dos libros. El evangelio está escrito en un lenguaje pobre y monótono, pero correcto, mientras que el Apocalipsis demuestra mayor variedad, pero parece escrito por alguien que no dominaba bien la lengua griega. Se puede pensar que el evangelio, destinado a ser libro de Iglesia, fue redactado por un escritor profesional, mientras que el Apocalipsis, literatura privada, no pasó por este proceso. Pero

también el contenido es muy diferente del evangelio. El evangelio de Juan casi no contiene rasgos apocalípticos, revelaciones sobre el fin del mundo. Al contrario, insiste en que la fe en Cristo es ya vida eterna (11,25; cf. 5,24 y 1 Jn 3,14, diciendo lo mismo de la caridad). Pero es difícil comparar dos libros de género literario tan diferente. El género apocalíptico, lleno de citas de Joel, Zacarías, Malaquías, Ezequiel, Segundo y Tercer Isaías, y sobre todo de Daniel, no vive sin referencia al fin de los tiempos, al juicio final, etc.

Por otro lado, se percibe que el evangelio de Juan y el Apocalipsis tienen algunas cosas en común que casi no aparecen en el resto del Nuevo Testamento y que indican que los dos pertenecen al mismo ambiente: los títulos de Palabra de Dios, de Dios y de Cordero aplicados a Cristo, la teología del martirio, la referencia a la sinagoga de Satanás (Ap 2,9; 3,9), que coincide –en cuanto idea– con Jn 8,31-47.

Existen en la actualidad muchos abusos en la lectura del Apocalipsis. Para mucha gente es un libro de horrores; para otros muchos es un libro de significados enigmáticos, de especulaciones misteriosas o fanáticas, como por ejemplo las identificaciones de la «bestia» (Ap 13,18). Pero en realidad no hay nada de eso. Es un libro de exhortación a los cristianos en su vida amenazada externamente por la persecución e internamente por la infidelidad; algunas páginas como Ap 2,17; 3,7-13; 21,1-22,5 merecerían para el Apocalipsis un título análogo al del Segundo Isaías: el «libro de la consolidación de la Iglesia perseguida».

### *Judas*

En el último cuarto del siglo I hay que estudiar también la *Carta de Judas*.

Es un escrito un tanto desconcertante para el lector moderno. Su tema principal son las herejías, aparentemente de tipo gnostizante, que menosprecia la vida corporal y cae por eso mismo en no pocos abusos. El tono de la polémica parece más judío que cristiano: es una de las últimas huellas del judeo-helenismo cristiano, antes de quedar absorbido por las corrientes mayores de la historia de la Iglesia. La atribución a Judas, hermano de Santiago –que fue jefe de la Iglesia de Jerusalén–, es la «marca de fábrica» de una comunidad judeocristiana.

Un detalle interesante para la comprensión de la historia del cristianismo es que esta carta cita sin escrúpulos los escritos apócrifos del judaísmo antiguo: el «Libro de Henoc» en los vv. 14-15, y la «Asunción de Moisés» en el v. 9. Estos libros eran de hecho muy apreciados en el judaísmo de aquella época y formaban parte, por así decirlo, de la imaginación de los judeo-helenistas, incluso de los que se hicieron cristianos.

### *Segunda Carta de Pedro*

Quizá sea la *Segunda Carta de Pedro* el mejor ejemplo de la absorción de la tradición judeocristiana por las corrientes dominantes del primer cristianismo, especialmente por la corriente romana.

Para el observador atento, la Segunda Carta de Pedro es una edición ampliada, pero también más abstracta, de la Carta de Judas. Más abstracta en el sentido de que sirve ahora para cualquier herejía... Y abstracta también porque no entiende la alusión implícita de Jds 9 a la disputa de Miguel con el diablo por el cuerpo de Moisés, que se encontraba en el libro apócrifo de la Asunción de Moisés. En 2 Pe 2,11 esta frase resulta totalmente insulsa. Pero el mayor interés de la Segunda Carta de Pedro —que tiene muy poco en común con la Primera Carta de Pedro, a no ser el nombre— consiste en que nos muestra la aparición de una especie de «magisterio eclesiástico» para reprimir las doctrinas falsas. Como la Segunda Carta a Timoteo, insiste en el valor de los escritos bíblicos, especialmente de los profetas (2 Pe 1,19-21) y de las cartas de Pablo (3,16): primera señal de la «canonización» de las escrituras del Nuevo Testamento [10.2]. La Segunda Carta de Pedro es situada por los autores modernos a comienzos del siglo II. Es el último escrito del Nuevo Testamento.

#### Para estudiar

1. ¿Cuál es el primer escrito cristiano que se conserva en la Biblia (Nuevo Testamento)? ¿Qué fue lo que lo motivó y cuáles son los problemas de las comunidades a los que responde? ¿Qué escritos le siguen inmediatamente?
2. ¿A qué llamamos «el evangelio de Pablo»? ¿Qué significa para la primera comunidad cristiana, dentro de su contexto histórico, la insistencia de Pablo en la «justificación por la fe en Cristo»? ¿En qué carta aparece con más fuerza esta enseñanza y a qué doctrina o práctica contraria se opone, propagada por quién?
3. Martín Lutero no veía bien la Carta de Santiago. ¿Cómo la llamó? ¿Por qué? ¿Puede decirse que, en la cuestión de «la fe y las obras», Santiago contradice a Pablo?
4. ¿Cuáles son las circunstancias que provocaron la aparición de los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas? ¿A quién se dirigen respectivamente?
5. ¿Qué circunstancias históricas (políticas, sociorreligiosas, culturales) influyeron en el evangelio de Juan? ¿Y en el Apocalipsis?

**Para saborear**

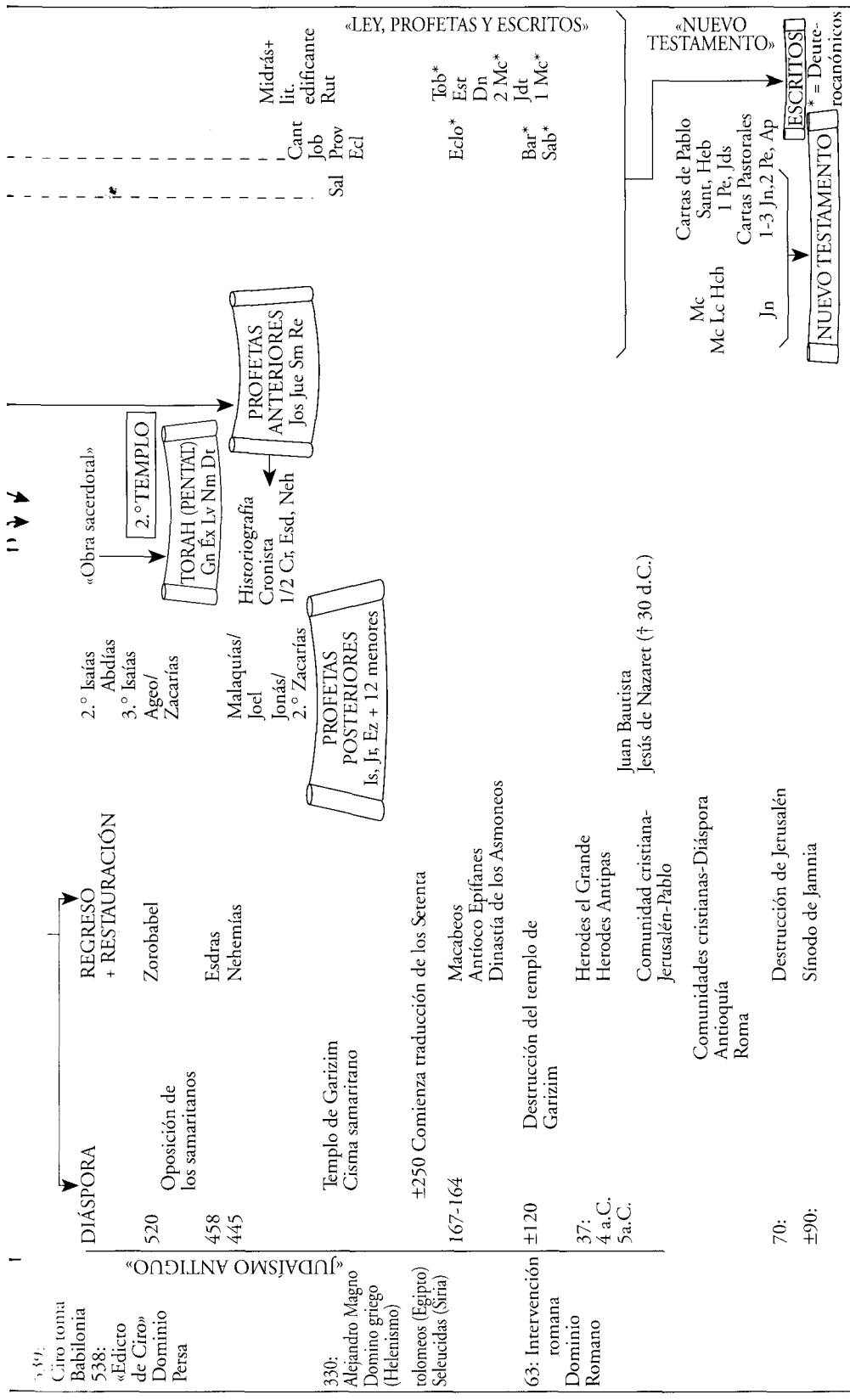
1. Hch 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16: la primera comunidad cristiana.
2. 1 Tes 4,13-5,11: el retraso de la parusía, problema de los primeros cristianos.
3. Gál 5,1-25: el evangelio de Pablo: la libertad cristiana.
4. Sant<sup>2</sup>,1-13: el respeto debido a los pobres.
5. Lc 15: reescribiendo el evangelio con arte de narrador (compárese con Mt 18,12-14).
6. Mt 23; Jn 9: en las palabras de Jesús, acentos de una comunidad que toma distancias de la sinagoga judía.
7. Ap 3,7-13; 21,1-4: libro de consolación para la Iglesia perseguida.



Cuadro 6: Mirada retrospectiva. El nacimiento de la Biblia

Imperios del Oriente Próximo y Medio	Acontecimientos de Israel	Tradición profética	Tradición de la ley (moral+culto)	Tradición narrativa	Tradición sapiencial + poética	
Hegemonía egipcia	Israel en Canaán		circuncisión sacrificios Decálogo (Éx 20) «Código de la Alianza» (Éx 21-23)	sagas+leyendas épica del éxodo «Libro de las Guerras de Yáhvé», etc.	Canro de Maria (Éx 15), etc.	
PERIODO DE LOS JUECES	± 1250	EXODO Conquista de las ciudades cananeas Organización de las tribus Josué + Jueces	Moisés			
	± 1030	Comienzo de la monarquía Saúl (Israel)	Samuel			
	± 1010	David (Judá) Salomón	Natán	TEMPLO Liturgia del templo	Ciclo de David + Salomón	Salmos (< Templo) Proverbios (< Palacio)
	972					
	933	Cisma político ISRAEL (Norte) Jeroboán I	JUDÁ (Sur) Roboán			
	933					
	886	Omri				
	875	Ajab				
	841	Jehú	Atalía			
	787	Jeroboán II				
781		Ozías				
746	Menajén					
735		Ajaz				
732	Oseas					
722	CAIDA DE SAMARÍA «Tribus perdidas» (deportadas)					
716		Ezequías				
		«Samaritanos» (sincretismo)				
640	Josías					
609	Joaquim					
598	Joaquín					
597	Sedeccías					
586	- DESTRUCCIÓN DEL TEMPLO - DESTIERRO EN Babilonia					
612	Babilonia > Nínive					
Dominio babilónico						

«LA BIBLIA ANTES DE LA BIBLIA»







# 10

## La Biblia viene hasta nosotros

Hasta ahora se trataba de *nuestro* viaje a la tierra y al tiempo de las «Sagradas Escrituras» judías y cristianas: *nosotros* nos desplazábamos hacia ellas. Ahora vamos a ver cómo estos *escritos* se desplazaron hasta nosotros, a través de veinte o treinta siglos de historia.

Podemos distinguir varios aspectos en este movimiento. En primer lugar, conviene describir un hecho fundamental, sin el cual los escritos bíblicos no habrían sido conservados: su *recepción* por determinadas comunidades como «texto oficial» o, mejor dicho, como referencia de su fe.

En segundo lugar, estudiaremos la *conservación y transmisión material del texto*, debido precisamente a esta recepción u oficialización.

Sería interesante, además, en un tercer momento, estudiar cómo fueron leídos e interpretados los textos y cuál fue su efecto en los lectores y en la sociedad en la larga historia que los llevó hasta nosotros, pero esto constituiría una enciclopedia aparte; nos contentaremos, por ello, con señalar, en el último capítulo de este libro, algunas perspectivas de interpretación bíblica en nuestros días.

### 10.1. El canon de las Sagradas Escrituras

En el camino de las Sagradas Escrituras de la Biblia hasta nosotros, después de su nacimiento y redacción, el momento más importante es su aceptación por la comunidad creyente como referencia de su fe.

En esta aceptación o recepción tenemos que distinguir entre un momento informal y un momento formal, cuando los *escritos* son recibidos oficialmente como normativos para la *comunidad* por la instancia suprema de la misma.

#### *Canon, canonización, canonicidad*

La recepción por la comunidad se expresa más **pronto o más tarde** en la adopción de una lista de escritos **considerados como referencia de su fe**. Esta lista se llama en griego *kanon*, término que fue asumido por las lenguas modernas para **indicar la lista**

–informal u oficial– de las Sagradas Escrituras (*canon*\*). «Canonización» es el proceso por el cual los libros contenidos en la Biblia se hicieron normativos para la comunidad que los acogió. De esta manera, el judaísmo y el cristianismo –con diferencias entre católicos y protestantes– establecieron listas de los escritos que constituyen sus Biblias respectivamente, como ya hemos visto anteriormente (véase *cuadro 1*).

En consecuencia, son *canónicos* los libros recibidos en la lista de los textos considerados por la comunidad como «sagrados», inspirados divinamente y fidedignos para la instrucción de los fieles. En el caso de la Biblia, estas comunidades –judías o cristianas– demuestran algunas divergencias entre sí; no todo lo que es considerado canónico por una comunidad lo es necesariamente por las otras.

### *Deuterocanónico, apócrifo, pseudoepigráfico*

Se llaman *apócrifos*\* los libros que se presentan con la pretensión de estar inspirados por Dios y que *no* son recibidos como tales por las comunidades ni usados en el culto público. El término «apócrifo» viene del griego y significa «escondido», ya que estos libros se presentan generalmente como revelaciones secretas. Apócrifo no quiere decir condenado. Muchos libros apócrifos han constituido una lectura predilecta de judíos y cristianos, y la Carta de Judas, en el Antiguo Testamento, llega a citar algunos libros apócrifos judíos. Pero la verdad es también que algunos libros apócrifos han sido objeto, en algunas épocas, de censura y de persecución.

*Deuterocanónico* es la calificación que los *católicos* dan a los libros del Antiguo Testamento que no fueron recibidos en el canon escriturístico de la comunidad judía, fijado por el siglo III d.C. Se trata de siete libros, más algunos fragmentos que figuran en la traducción griega del Antiguo Testamento (los Setenta o LXX), pero no en la Biblia hebrea (la Tenak). Los cristianos aceptaron estos libros por así decir «en *segunda* instancia» (*déutero*, en griego, significa «segundo»). (Los *protestantes* o *evangélicos* llaman a estos libros apócrifos, como a la categoría anterior; esto da origen a cierta confusión terminológica y a un desprecio indebido de estos libros, algunos de los cuales son muy importantes para la teología cristiana).

El término *pseudoepigráfico* es usado por los *protestantes* para indicar libros escritos presuntamente por personas inspiradas del tiempo bíblico, y que no figuran ni en el canon judío ni en el católico ni en el protestante. (Los católicos los llaman «apócrifos»).

El término «pseudoepigráfico» (= de atribución falsa) es muy inadecuado para ser usado en materia de canonicidad. De suyo, pseudoepigrafía significa que el libro es atribuido a otro autor distinto de aquel que lo escribió de hecho, y que es normal-

mente desconocido. Pues bien, éste es un fenómeno literario muy común en la antigüedad, donde la atribución del libro servía más para honrar el nombre al que se atribuía que para identificar al autor. Más específicamente, en la tradición judía y cristiana, la atribución de un escrito a una «autoridad» que de alguna manera estuviera tras él servía de aval para el uso canónico del libro [cf. *supra*, respecto a Moisés: 5.0]. El valor religioso del libro no depende de la actividad literaria personal de la autoridad que lo respalda. Como hemos podido ver en los capítulos anteriores, muchos de los libros canónicos deben ser considerados pseudoepigráficos, en el sentido de que exhiben un nombre que no es el del escritor de hecho.

#### *Sintetizando:*

##### 1. En cuanto al Antiguo Testamento:

– libros *canónicos* para judíos, católicos, ortodoxos y protestantes: la Tenak (véase *cuadro 1*, 1.ª parte).

– libros *deuterocanónicos*, aceptados por los católicos y los ortodoxos y llamados *apócrifos* por los otros: 1/2 Mac, Jdt, Tob, Eclo, Bar (con la Carta a Jeremías), Sab, y los fragmentos griegos de Est y añadidos de Dn (con asterisco en la 2.ª parte del *cuadro 1*).

– libros *apócrifos* (en la terminología católica) o *pseudoepigráficos* (en la terminología protestante), totalmente ausentes de las biblias actuales (por ejemplo: Testamento de los doce patriarcas, Henoc, Jubileos, Asunción de Moisés), o conservados solamente en la Biblia griega (Salmos de Salomón, Odas, 1 Esd, etc.; entre corchetes y con asterisco en la 2.ª parte del *cuadro 1*).

##### 2. En cuanto al Nuevo Testamento:

– *canónicos* (tanto para los católicos como para los protestantes): los libros que están de hecho en las ediciones del Nuevo Testamento (véase *cuadro 1*).

– *apócrifos*: libros contemporáneos del Nuevo Testamento (hasta el siglo II o III d.C.), pero no admitidos en él: Protoevangelio de Santiago, Evangelio de Pedro, Evangelio de María, Evangelio de Tomás, etc.).

## 10.2. Recepción progresiva, en relación con la fe de la comunidad

Fácilmente se imagina uno que la canonización tuvo lugar de un día para otro, por la voluntad de algunos rabinos u obispos reunidos. Pero, en realidad, los libros sagrados fueron primero, gradualmente, «canonizados de hecho» por el uso de la comunidad, que encontraba en ellos una referencia adecuada para su fe. La canonización oficial fue normalmente una consagración del uso inaugurado por la intuición de la fe de la comunidad.

### Recepción diferenciada

Puede causar cierta extrañeza constatar diferencias en la amplitud del canon de las diversas comunidades. ¿Cómo puede ser un libro «Palabra de Dios» para unos y no para otros? Una pregunta análoga podría hacerse sobre el Corán, etc.: ¿será palabra de Dios para los musulmanes y no para otros? La respuesta es que los libros sagrados tienen su carácter sagrado o de revelación divina no en virtud de ellos mismos, sino en virtud de una experiencia religiosa de la que constituyen la referencia escrita. Para una persona que no tenga ninguna experiencia religiosa, ningún libro es sagrado... La experiencia religiosa del judaísmo no es la misma que la del cristianismo; la del catolicismo no es la misma, aunque sea muy parecida, que la del protestantismo... Por eso sus referencias escritas pueden ser parcialmente diferentes.

Además de eso, la Sagrada Escritura es Palabra de Dios no en el sentido literal, sino en un sentido análogo (véase el capítulo 12 de este libro). Es decir, es una literatura *humana* en la cual —cuando se la lee en el contexto de una determinada experiencia y tradición religiosa— se hace oír la voz de Dios. Aunque esta «competencia reveladora» se refiera a la Sagrada Escritura en su totalidad, la ausencia de una pequeña parte puede no comprometer al carácter revelador en su esencialidad. Sin embargo, los que se complacen en la perfección atienden incluso a las más pequeñas diferencias. La imagen de Dios puede hacerse diferente según se lean o no, con asiduidad, los libros del Nuevo Testamento y no sólo los del Antiguo. Incluso la lectura o el desconocimiento de un libro aparentemente periférico del Antiguo Testamento, como Sabiduría —tenido por apócrifo por los reformadores del siglo XVI—, puede influir en la imagen de Dios que se tenga. Uno mismo puede ver si la lectura de Sab 1,16-3,19 modifica o no la imagen que tiene de Dios y de la vida.

Sin embargo, la lectura de los textos sagrados es solamente una parte de la religión. Si la Sagrada Escritura es «canon», regla, y por tanto *normativa* para la fe, ella también es regida por una comprensión global o intuición de la fe de la comunidad creyente y está *normada* por ésta. Podemos incluso decir que sin el *canon de la fe* —la norma de la fe vivida por la comunidad— no habría *canon de las Escrituras*. Por eso puede suceder que algunas personas que, quizás por una imposibilidad material, no leen la Biblia, tengan sin embargo una intuición de fe más completa y profunda que algunos asiduos estudiosos de la Biblia... Ya los mismos autores de la Biblia sabían de eso (Jn 5,39).

### *Criterios*

Se puede preguntar con todo derecho cuál es entonces el criterio de las comunidades para aceptar o rechazar tal o cual libro

como expresión y referencia de su fe. La respuesta es más complicada que la pregunta. Existen tratados enteros sobre esta cuestión. Pero hay una cosa clara: la comunidad tiene que reconocer en un escrito canónico, por muy imperfecto que sea, su experiencia de Dios. Para ilustrar este principio, baste el siguiente ejemplo:

Al lado de los cuatro evangelios «canónicos» (Mateo, Marcos, Lucas y Juan) existen evangelios *apócrifos*. La razón por la cual son apócrifos no es su mayor o menor antigüedad. El *evangelio de Tomás*, por ejemplo, conservado en lengua copta (egipcia antigua), puede ser casi contemporáneo de la Segunda Carta de Pedro. Pero, por muy profundo que sea, no tiene «el alma de la cosa»... Compare el propio lector estas dos historias, la primera tomada del evangelio de Mateo y la segunda del *evangelio de Tomás*:

Mt 18,12-14:	Ev. Tomás 107:
<p>¿Qué os parece? Si un hombre tiene cien ovejas y se le extravía una de ellas, ¿no dejará en el monte las noventa y nueve e irá a buscar a la descarriada? Y si llega a encontrarla, os aseguro que se alegrará por ella más que por las noventa y nueve que no se extraviaron. Del mismo modo vuestro Padre celestial no quiere que se pierda ni uno solo de estos pequeños.</p>	<p>El reino es semejante a un pastor que tiene cien ovejas. Una de ellas, la mayor, se extravió. Dejó las noventa y nueve y la buscó hasta encontrarla. Cansado, dijo a la oveja: «Yo te amo más que a las noventa y nueve».</p>

Se observa inmediatamente que el texto de Mateo (igual que el de Lc 15,4-6) desea acentuar la universalidad del amor de Dios. La alegría del encuentro de *cualquier* oveja perdida aumenta la felicidad del pastor por encima de la felicidad que siente por causa de las noventa y nueve. Cualquier hombre perdido llena de alegría a Dios, una vez que lo ha vuelto a encontrar: podríamos decir a pesar de ser ésta una manera muy humana de hablar. Pero en el evangelio de Tomás, la tendencia de la parábola es todo *lo contrario*: no se trata de una pérdida cualquiera, sino de la oveja mayor, a la que el pastor ama más que a todas las demás. Es una lectura elitista de la parábola original de Jesús. ¿No es éste el Jesús que conocemos por la predicación cristiana en su conjunto! Por otra parte, el evangelio de Tomás tiene otra característica: sólo trae palabras —«escondidas», dice el mismo *evangelio de Tomás*, 1— de Jesús, y no por ejemplo la historia de su pasión y muerte. Es un evangelio para intelectuales que no quieren comprometerse con la práctica de Jesús...

### La recepción de la Biblia en Israel y en el judaísmo

Podríamos tal vez considerar como primer momento de la «canonización de hecho» de un escrito bíblico la recepción de los diez mandamientos grabados en piedra por Moisés (Éx 20). Se trata de un texto en forma de alianza o pacto, por el que Dios y el pueblo, como vasallo y soberano, asumen sus respectivas responsabilidades: Dios se mostró liberador del pueblo, y el pueblo, por esta razón, trazará su conducta en conformidad con los principios religiosos y éticos contenidos en los diez mandamientos. Esta referencia escrita quedó depositada en un «arca» y fue llevada por los israelitas consigo en su emigración a través del desierto y, más tarde, en la toma de posesión de la «Tierra prometida». Y en ese momento, nos cuenta la Biblia, Josué celebró una renovación de la alianza (Jos 24).

Algo semejante ocurrió con el «derecho del rey», nada agradable para el pueblo (cf. 1 Sm 8,11-18), que fue «depositado ante Yahvé» el día en que Saúl fue proclamado primer rey de Israel (1 Sm 10,25).

Por el año 620 a.C., durante el reinado de Josías, se encontró un rollo con prescripciones de la Ley, que hasta entonces no eran observadas en Judá. Josías mandó proclamar estas leyes, confiriéndoles el estatuto de «libro de la alianza» (conferido también anteriormente a las leyes de Éx 21-23), haciendo obligatoria su observancia (2 Re 23,1-3; se trata del «Deuteronomio primitivo»).

Pero la gran oleada de canonización vino después del destierro, cuando por el empeño de las respectivas escuelas deuteronomista y sacerdotal nació el Pentateuco [4.3], oficializado probablemente por el escriba Esdras hacia el año 450 a.C. (cf. Neh 8) [6.3]. Poco después debió oficializarse la literatura sinagoga de los «profetas anteriores» (la «historiografía deuteronomista», o sea, Josué, Jueces, Samuel y Reyes).

Entretanto, se llevaba también a cabo la colección de textos litúrgicos, en primer lugar para su uso en el templo de Jerusalén. El actual libro de los Salmos menciona diversas colecciones anteriormente existentes, atribuidas principalmente a David y a Asaf, su maestro de canto (cf. 1 Cr 15,17-19; etc.; cf. 2 Cr 29,30).

También la «sabiduría de Israel» se conservó y se oficializó en colecciones de sentencias atribuidas a varios autores, pero de manera especial a Salomón: las colecciones de proverbios de Salomón, Prov 10-22 y 25-29.

Y se prosiguió también la colección de escritos proféticos, ahora no ya en forma de historiografía, como en los «profetas anteriores» (véase *supra*), sino en forma de sentencias y de oráculos. Esta colección se llamó de «profetas posteriores» y contenía los oráculos de Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce profetas menores (cf. *cuadros 1 y 6*).

Mientras, ya se habían recibido oficialmente los libros que narran la historia del primero y segundo templo: Crónicas y Esdras/Nehemías. Y se completaron también las colecciones de salmos, proverbios, historias edificantes, etc., que constituirían a continuación el caudal de lo que se llamarían «los Escritos».

Al ser un proceso progresivo y dinámico, no todo fue aceptado simultáneamente por toda la comunidad. Los samaritanos aceptaron solamente el Pentateuco. Pero los mismos judíos de Judá conocieron también divergencias, sobre todo en torno a los libros más recientes. Los que estaban de acuerdo con la dinastía de los Asmoneos (sucesores de los Macabeos), en el siglo II a.C., acogieron como referencia de la fe judía la historia de la heroica resistencia de los Macabeos contra los intentos de paganización de Antíoco Epífanes (1/2 Mac). Pero no así los fariseos, que habían roto con los Asmoneos; y como fueron los rabinos de línea farisea los que por el siglo II d.C. oficializaron el canon judío, los libros 1 y 2 de los Macabeos y otros libros «deuterocanónicos» no entraron en el canon judío, a pesar de que eran leídos en el judaísmo «periférico» de la diáspora y entre los judíos que se hicieron cristianos.

También en torno a los libros que hoy son considerados como apócrifos por todas las comunidades de raíz bíblica existieron inicialmente algunas vacilaciones sobre su recepción como referencia de fe. En los manuscritos antiguos (y en las ediciones científicas) de los Setenta figuran entonces los Salmos de Salomón, las Odas, el apócrifo «primer libro de Esdras», y el Tercer y Cuarto libro de los Macabeos.

Flavio Josefo, historiador de origen fariseo, nos habla de una lista de 22 libros aceptados oficialmente por el judaísmo en la segunda mitad del siglo I d.C. Como él parece juntar algunos libros para hacer que el número corresponda a las 22 letras del alfabeto hebreo, se trata probablemente de la misma lista que se oficializó después del sínodo rabínico de Jamnia (por el año 90) y antes del siglo IV d.C.: la Tenak, que contaba entonces con 24 libros<sup>1</sup>.

### **La recepción de las Sagradas Escrituras de Israel en el cristianismo**

#### *Jesús de Nazaret*

En las palabras de Jesús de Nazaret aparece continuamente la referencia bíblica (veterotestamentaria). Varias veces Jesús entra en discusión sobre textos bíblicos, especialmente de la ley de Moisés, considerada como la parte más importante de la Biblia, tomándose mucha libertad respecto a ella. En Mc 10,1-11 inválida las disposiciones de Moisés sobre el divorcio (Dt 24,1), ape-

<sup>1</sup> Cf. J. Scharbert, *Introdução à Sagrada Escritura*, Vozes, Petrópolis 1980, 199.

lando a un texto anterior (en la Biblia) y por tanto considerado como más fundamental, que proclama la unidad radical del matrimonio humano (Gn 2,24). En Mc 12,28-34, sintetiza los mandamientos de la Ley en el doble mandamiento de amor a Dios y al prójimo. En Mt 5,17-48 tenemos un comentario magistral de Jesús sobre algunas grandes prescripciones de la Ley, incluso del Decálogo. Este último texto fue sin duda organizado literariamente por el evangelista Mateo, pero refleja el hecho de que Jesús fue un conocedor de las Escrituras, promotor de una interpretación distinta de la que reinaba entre los escribas. Y ello a pesar de no haber tenido una formación especial en sagradas letras (Jn 7,15).

Podría hacerse un esbozo de la «Biblia de Jesús» mediante los textos que le gustaba citar o evocar y se constataría entonces que las tres grandes categorías, la Ley, los Profetas y los Escritos, están presentes en ella.

#### *Los apóstoles*

En 2 Tim 3,15-16 encontramos una recomendación explícita de la lectura de las Sagradas Escrituras, evidentemente, del Antiguo Testamento. Indirectamente constatamos que los apóstoles usan el Antiguo Testamento. La «Biblia de los apóstoles», o sea, la multitud de textos veterotestamentarios citados o aludidos en los escritos de los apóstoles y evangelistas, recurre constantemente a los textos de la Torah, de los profetas y de los otros escritos. No faltan citas de libros deuterocanónicos (por ejemplo, en Rom 1,19-32; cf. Sab 12,24-15,19; Rom 2,11: cf. Sab 6,7s; 1 Cor 6,2; cf. Sab 3,8; Heb 11,43s; cf. 2 Mac 6,18-7,42; etc.); se trata de algo normal, dado que los primeros cristianos fueron generalmente del grupo judeo-helenista, acostumbrados al manejo de los Setenta.

Es interesante la espontaneidad con que la Carta de Judas cita los libros apócrifos: Asunción de Moisés (v. 9) y de Henoc (vv. 14-15). (En la Segunda Carta de Pedro, que recoge este mismo discurso unos decenios más tarde, se escamotean estas citas).

#### *En la era patristica: ¿canon restringido o canon amplio del Antiguo Testamento?*

Solamente a partir de la mitad del siglo III la Iglesia cristiana comienza a sensibilizarse por las diferencias entre el canon restringido de los judíos rabinicos (la Tenak) y el canon amplio, que incluye los deuterocanónicos. El gran Orígenes y otros teólogos de la Iglesia oriental dan preferencia al uso judío (canon restringido), y así lo hace también el traductor de la Biblia al latín, san Jerónimo, en la Iglesia occidental. Sin embargo, por autoridad del papa –reflejado el uso dominante en Occidente–, Jerónimo acabó traduciendo al latín también los libros deuterocanónicos.

Durante la Edad Media, la Iglesia latina en su gran mayoría adopta el canon amplio (con los deuterocanónicos). Sin em-



bargo, todavía en el siglo XVI, el cardenal Cayetano da su preferencia al canon restringido (sin los deuterocanónicos), a pesar de que el concilio de Florencia, el año 1441, había hecho la lista del canon en su forma amplia.

## La recepción del Nuevo Testamento

### *El siglo I*

También el Nuevo Testamento conoció una recepción progresiva, como la que evocamos en relación con el Antiguo. Con la diferencia de que la fijación fue mucho más rápida.

Los primeros indicios de recepción por la comunidad se encuentran todavía en la fase de la tradición oral: la constitución de colecciones de sentencias, milagros, etc. de Jesús: el «evangelio de los evangelios» que antes mencionamos [8.2].

Ya la historia del origen de los evangelios sinópticos [8.3] demuestra la aceptación de que gozaban por el año 70 el evangelio de Marcos y la colección de sentencias de Jesús (Q). Pero existían también dudas respecto a muchas de las cosas que estaban circulando sobre Jesús, como muestran las observaciones críticas de Lucas al comienzo de su evangelio (Lc 1,1).

Pero no sólo las tradiciones orales y escritas sobre Jesús, sino también los escritos del apóstol Pablo gozaron de un amplio reconocimiento, como muestra 2 Pe 3,15-16, al recomendar la lectura en la asamblea de las cartas de Pablo, al lado de las otras escrituras (= Antiguo Testamento). Porque estas cartas eran leídas de hecho en la asamblea (1 Tes 5,27) y se pasaban a las otras Iglesias (como ocurrió con Ef, derivada de Col). Otras cartas eran incluso enviadas directamente a *varias* Iglesias (Sant, 1 Pe). No es de extrañar entonces la rápida «canonización oficial».

### *Algunos percances*

Sin embargo, la constitución del canon del Nuevo Testamento no estuvo totalmente libre de percances...

Si desde el principio les gusta a los autores cristianos citar las «palabras del Señor» (cf. ya Pablo, en 1 Cor 7,10; etc.), tardan bastante tiempo en citar expresamente los evangelios escritos. Éstos vienen a la sombra de la tradición de viva voz. En la Iglesia de Siria se adopta a finales del siglo II un evangelio «fusionado» de los cuatro evangelios canónicos —el *Diatessarón*\* (= «cuatro en uno») de Taciano—, lo que muestra que los cuatro no tenían todavía el peso que alcanzarían posteriormente<sup>2</sup>. Pero

<sup>2</sup> Digamos de paso que el *Diatessarón* fue traducido a muchos idiomas, incluso de los pueblos bárbaros que empezaban a penetrar en el imperio romano, sirviendo de «evangelio popular» en toda la Iglesia occidental hasta hoy, siendo llamado «el Evangelio» (sin más), la «Armonía evangélica», la «Historia Sagrada», etc.

la Iglesia se dio cuenta de que los cuatro evangelios son diferentes y que reducirlos a uno solo sería una pérdida de riqueza. A partir de la segunda mitad del siglo II, los cuatro evangelios comienzan a ser citados como tales. Por otra parte, incluso en la Iglesia siríaca, el Diatesarón no sustituyó a los otros evangelios separados, traducidos en la famosa traducción *pesitta*.

La primera lista de libros del Nuevo Testamento que conocemos es el *canon de Muratori*\*, un texto del siglo II descubierto por el investigador Muratori, en el 1740. Aunque falta la parte inicial, donde ciertamente hablaba de Mateo y de Marcos, este documento habla de Lucas, Juan, Hechos, de las cartas de Pablo, de las cartas católicas y del Apocalipsis. Faltan Hebreos y la Segunda Carta de Pedro, mientras de Juan sólo se mencionan dos cartas.

La razón de que en el siglo II aparezcan listas de los libros del Nuevo Testamento es, por un lado, la proliferación de escritos espurios, que pasaban por apostólicos, pero que en realidad estaban desprovistos de toda garantía apostólica: los evangelios y las cartas apócrifas. Por otro lado, tuvo gran repercusión el intento del teólogo romano Marción\* de excluir de la memoria cristiana todo aquello que recordaba al Antiguo Testamento y al judaísmo, basándose en una teología dualista, que oponía el Dios del Antiguo al del Nuevo Testamento. De esta manera, Marción conservó solamente las cartas paulinas y el evangelio (con los Hch) de Lucas. Entre estos dos extremos –la inflación de los apócrifos y el minimalismo de Marción– se hacía necesaria una posición oficial de la Iglesia.

En la lista de Eusebio de Cesarea, a comienzos del siglo IV, aparece una distinción clara entre los escritos canónicos y los apócrifos. Asoma la duda sobre el libro del Apocalipsis, que en aquel mismo siglo era rechazado todavía por un gran número de teólogos, especialmente orientales. Fue san Atanasio el que, a finales del siglo IV, consiguió romper la resistencia de los orientales a este libro.

## El canon de la Biblia cristiana hoy

### *El canon definitivo de la Iglesia católica*

El primer catálogo de las Sagradas Escrituras conforme al uso cristiano es promulgado en el concilio regional de Hipona (norte de África), en el 393. Contiene los libros actuales de la Biblia católica. Reiterada en el concilio de Cartago (año 419), esta lista fue confirmada por los orientales en el concilio «in Trullo» (año 692) y en el decreto del concilio de Florencia para los jacobitas (año 1441).

La discusión se renovó con Martín Lutero (y los otros reformadores). Además de excluir los libros deuterocanónicos del

Antiguo Testamento –aunque aconseje su lectura–, muestra también ciertas reservas respecto a Hebreos, Santiago, Judas y Apocalipsis. Por eso el concilio de Trento decidió la cuestión de una vez por todas, el año 1546, promulgando oficialmente, con la excomunión de quienes enseñen lo contrario, el canon de la actual Biblia católica. Los católicos tienen la obligación de aceptar estos libros «como sagrados y canónicos, íntegramente, con todas sus partes, tal como se leen en la Iglesia católica y están contenidos en la edición latina universalmente divulgada»<sup>3</sup>. O sea, todo el contenido de la Vulgata es libro canónico (lo cual no quiere decir que el concilio canonizara la Vulgata como traducción)...

#### *Las otras Iglesias cristianas*

En cuanto al Antiguo Testamento, ya mencionamos que las Iglesias oriundas de la Reforma excluyen los deuterocanónicos. Los cristianos orientales ortodoxos, en compensación, bajo la influencia de los Setenta, aceptan no sólo los proto- y los deuterocanónicos, sino también los apócrifos de Esdras y todos los Macabeos (véase *cuadro 1*).

En cuanto al Nuevo Testamento, no existe ninguna divergencia entre católicos, protestantes y ortodoxos.

### **10.3. La transmisión material del texto de la Biblia**

Un segundo aspecto de la llegada de la Biblia hasta nosotros, además de su recepción por la comunidad de fe (canonización), es la transmisión de su texto. Antiguamente se entendía que este proceso comenzaba solamente después de que el texto había sido definitivamente fijado en el canon. Pero como percibimos que el proceso de canonización fue muy «elástico», tenemos que retroceder, para la historia de la transmisión del texto, hasta antes de su canonización definitiva. Existe un proceso dialéctico: en la medida en que un texto se vuelve más «recibido», el cuidado por su transmisión material va creciendo cada vez más; pero sólo los textos bien transmitidos se convirtieron en candidatos a la canonización...

En la transmisión del texto entran diversos momentos importantes: su transmisión oral con base en la memoria, su escritura, su reproducción manuscrita, la repetida revisión y estabilización del texto ya divulgado en diversas copias, la impresión y –en la época moderna– las ediciones críticas...

### **Grafía y alfabeto de los textos bíblicos**










#### *Biblia hebrea*

La escritura hebrea tiene su origen en Fenicia, como también todos los alfabetos occidentales. El antiguo *alfabeto fenicio* consistía en ideogramas, dibujos esquemáticos que representaban

<sup>3</sup> 4.ª sesión del concilio (8-4-1546); cf. J. Scharbert, *o. c.*, 109-110.

una palabra sencilla: el *álef* (de donde viene el griego *alfa* y nuestra *a*), por ejemplo, representaba una cabeza de buey; el *bet* (griego *beta*, latín *b*) representaba una casa, etc. El contenido de la idea se perdió y el dibujo pasó a representar solamente el sonido, la primera sílaba o letra del objeto representado; y con diversos símbolos representando un sonido se podía entonces constituir la grafía de otra palabra. Juntando el *alef* y el *bet* se obtiene *ab*, que significa «padre» (y no «buey de la casa», que sería el sentido ideográfico de *alef-bet*)<sup>4</sup>.

*Cuadro 7: Ideogramas y letras alfabéticas*

Letra	Ideograma	Grafía paleo-hebrea	Grafía cuadrada	Valor fonético
Alef	Buey 			(a)
Bet	Casa 			b
Dalet	Puerta 			d

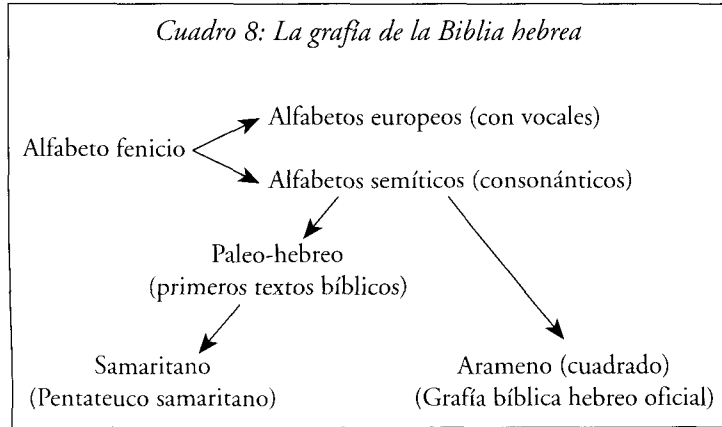
Las grafías semíticas se detuvieron en esta fase. Son menos completas que las occidentales. Escriben solamente las consonantes (iniciales) de cada sílaba, y no el sonido completo (consonante y vocal) como las lenguas occidentales. El *alef* es una consonante muy blanda –una mera pausa de voz– coloreada por la vocal que le sigue: a, e, i, o, u...). Esta escritura se llama *escritura consonántica*. Más tarde se le añadieron algunos signos por encima o por debajo de las consonantes para indicar las vocales, pero estos signos no son propiamente letras.

Semejante al alfabeto fenicio es el *alfabeto paleo-hebreo*, conocido en tiempo de los jueces y en boga hasta el tiempo de los persas, e incluso después. (Esta grafía figura todavía en algunos de los textos descubiertos en Qumrán, escritos en el siglo III o II a.C.). Es bastante difícil confundir ciertas letras del alfabeto paleo-hebreo, lo cual tiene consecuencias para los primeros libros bíblicos, que fueron escritos originalmente en este alfabeto.

En tiempo de los persas se introdujo el *alfabeto arameo*. Es la llamada «grafía cuadrada», usada hasta hoy en las ediciones de la Biblia y en la moderna lengua hebrea impresa. (La mayor parte de los documentos de Qumrán usa ya la grafía cuadrada).

<sup>4</sup> El alfabeto completo, en sus diversas grafías, se encuentra por ejemplo en J. Scharbert, *o. c.*, 142.

Pero el Pentateuco samaritano no fue escrito en el alfabeto cuadrado, sino en un *alfabeto samaritano* particular, derivado del paleo-hebreo.



Desde el comienzo, la grafía cuadrada separa bien las palabras y usa consonantes subsidiarias para sugerir las vocales (las *matres lectionis*, «madres de lectura»). Entre el 400 y el 700 d.C., los *masoretas* añaden los signos de vocalización para asegurar la lectura exacta. Este texto «masorético» es el que figura en las biblias hebreas modernas.

### *Biblia griega (los Setenta y Nuevo Testamento)*

Hasta el siglo IX d.C., la escritura utilizada en la transcripción de la Biblia es la *uncial*, que usa solamente letras unciales (= mayúsculas). Se ponen las vocales (como en las lenguas europeas en general), pero se escribe sin separar las palabras y con muchas abreviaturas, lo cual puede causar bastante confusión para los que no conocen los «secretos de casa»...

A partir del siglo IX se usa la *escritura minúscula*, puntuando y separando las palabras, que todavía está en boga en las ediciones modernas.

### **Materiales**

Hasta el siglo II d.C. se usa el *papiro* (hecho de la planta homónima), importado de Egipto (principalmente a través de la ciudad fenicia de Biblos, nombre que es una transformación de «papiro»).

A partir del año 100 a.C., la ciudad de Pérgamo lanzó un producto alternativo, el *pergamino* (cuero fino de oveja o de asno). Son las «membranas» de las que habla 2 Tim 4,13.

En estos dos materiales se desgasta fácilmente lo que está escrito; solamente el clima seco de Egipto o del desierto de Judá (Qumrán) era adecuado para su buena conservación.

En el siglo VIII d.C. comienza en Siria la fabricación de *papel de lino* (como se hacía ya en China y en la India), pero éste sólo se generaliza a partir del siglo XIII.

### Forma

Hasta el siglo II d.C. la forma normal es el *rollo* (cf. Jr 36, etc.), para la que se adapta bien el papiro. Se consigue un rollo pegando una hoja en la otra. Se escribe en columnas verticales de una mano de ancha y hasta un codo o más de altura, enrollándose el libro en sentido horizontal. Así pues, el texto se presenta en forma de centenares de columnas paralelas, que se hacen legibles a medida que se desenrolla el libro (cf. Lc 4,16s). En la lectura de la Torah, el rollo se mantenía abierto en la columna de la última lectura, para continuar el sábado siguiente. Hasta hoy las copias de la Torah para uso en la sinagoga tienen forma de rollo, aunque estén hechas de pergamino o de papel.

A partir del siglo III d.C. se usa la forma de *códice\**, o sea, de hojas dobladas en cuadernos y unidas luego por una costura en las dobleces, como nuestros libros encuadernados. Esta forma es preferible para el pergamino, difícil de pegarse en forma de rollo, y tiene la ventaja de ser más cómodo para consultar un punto determinado, práctica que se haría muy común en aquel tiempo de discusiones entre judíos y cristianos a base de citas escriturísticas... Podríamos decir que el rollo era la forma ideal para la lectura continua en la liturgia, mientras que el códice es la forma ideal para las discusiones bíblicas.

### La conservación del texto del Antiguo Testamento

#### *Texto hebreo*

El texto del Antiguo Testamento usado en la antigüedad se nos ha conservado en cuatro formas:

1. (incompleta): fragmentos del texto «pre-masorético» encontrados en Qumrán; datan del siglo II a.C.;

2. (sólo la Torah): el texto del Pentateuco samaritano, a veces tendencioso (sustituyendo, por ejemplo, el monte Ebal, en Dt 27,4, por el Garizim).

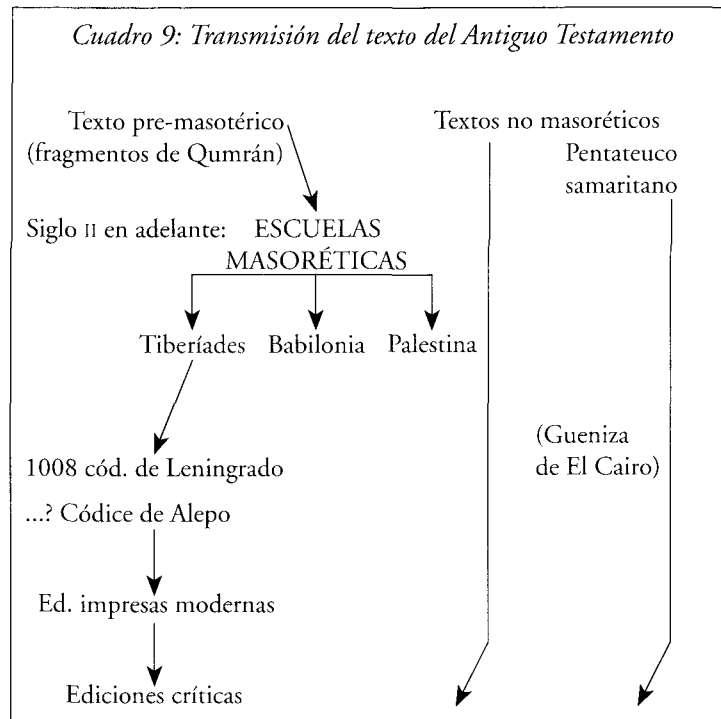
3. El texto masorético, basado en la recensión (revisión) meticulosa hecha por los rabinos a partir del siglo II d.C. (Jamnia). Para preparar su Vulgata *secundum hebraicam veritatem*, san Jerónimo usó esta forma del texto. A partir del siglo V se añadieron los signos de vocalización junto con otros signos de lectura, escritos al margen, que se llaman *masora* («tradición»), o sea, el modo tradicional de leer el texto.

Hay tres «escuelas masoréticas»: en Tiberíades, en Babilonia y en Palestina. Cada escuela tenía su sistema peculiar de vocali-

zación. La más importante es la de Tiberíades, de donde provienen los manuscritos del siglo XI d.C. —conservados en Leníngrado y en Alepo—, que están en la base de las actuales ediciones modernas impresas del Antiguo Testamento hebreo.

4. El siglo pasado se encontraron en la gueniza (archivo) de la sinagoga del Cairo algunos fragmentos que reproducían un texto que no había pasado por la revisión de los «masoretas», que datan de 600-900 d.C.

Las recientes ediciones «críticas», aunque basadas en los manuscritos masoréticos, traen en las notas al pie de página material comparativo de otras formas del texto; por ejemplo, el pre-masorético (conocido a través de los descubrimientos de Qumrán) y el texto no-masorético (que se conserva en los fragmentos encontrados en la gueniza de la sinagoga de El Cairo. Las recientes ediciones críticas son la *Biblia hebrea* de Rudolf Kittel (16.<sup>a</sup> ed., Stuttgart 1971) y la *Biblia hebraica Stuttgartensis* (Stuttgart, a partir de 1977), que sustituye a la anterior.



#### *Texto griego*

Por el año 250 a.C., el rey Tolomeo II de Egipto mandó traducir el Antiguo Testamento al griego, obra que fue ejecutada por diversos traductores —la leyenda habla de 72, de donde el nombre redondeado de «Setenta», LXX—, lo cual explica la calidad muy desigual de esta obra que, sin embargo, se hizo sumamente popular. Se completó en el siglo I a.C.

Entre los cristianos surge la pregunta de si los Setenta deben ser considerados como obra inspirada, ya que ella es de hecho la Biblia utilizada y citada por los primeros cristianos, en la época constitutiva de la fe cristiana.

La de los Setenta no fue la única traducción griega antigua, pero es la única que se ha conservado. De las otras –las versiones de Aquila, Teodoción y Símmaco–, las catástrofes históricas no nos han dejado por desgracia más que lo suficiente para lamentar lo que se perdió... Lo mismo hay que decir de la obra gigantesca de Orígenes, que hizo en el siglo IV una edición de la Biblia en 50 volúmenes, en 6 columnas paralelas: la *Hexapla*. Contenía el texto hebreo, el texto hebreo escrito en letras griegas y las 4 versiones griegas.

Como edición crítica se usa actualmente la de Alfred Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart, a partir de 1935. Se basa en los manuscritos conocidos como Vaticanus (siglo IV), Sinaiticus (íd.) y Alexandrinus (siglo V). La universidad de Gotinga (Alemania) está publicando una nueva edición crítica.

### El Nuevo Testamento

Del Nuevo Testamento se han conservado más de 5.000 manuscritos antiguos. Hasta 1935 sólo se conocían copias en forma de códice de pergamino, a partir del siglo IV. Pero en 1935 se descubrió un pequeño trozo de papiro que contenía algunos versículos de Jn 18. Luego se descubrieron más. Hoy, los textos más antiguos son:

– papiros:

Papiro 52 (Jn 18,31-33.37.38): comienzos del siglo II.

Papiro 45 (evangelios): siglo III.

Papiro 45 (Pablo): por el año 200.

Papiro 66 (Jn): por el año 200.

Papiro 64 y 67 (Mt): por el año 200.

Papiro 75 (Lc-Jn): comienzos siglo III.

– códices:

*Alef*, S o Sinaiticus (monjes del Sinaí, descubierto en 1844): siglo IV.

B, o Vaticanus (biblioteca del Vaticano): íd.

D, o Bezae (del humanista Teodoro de Beza): siglo V.

Obsérvese la extraordinaria proximidad entre los primeros manuscritos conservados y la época de la redacción del texto; no llega a haber un siglo de diferencia. Ninguna otra obra de la antigüedad clásica se encuentra en tan buenas condiciones de transmisión del texto.



«*Recensiones*»

Después de algún tiempo, las comunidades sintieron la necesidad de realizar *recensiones* de los textos del Nuevo Testamento, algo así como la que hacían los «masoretas» para el Antiguo. Había muchos textos copiados con errores o modificaciones intencionales. Se ha conseguido identificar cuatro recensiones (revisiones) antiguas, todas ellas por el siglo IV. Son las recensiones de:

– Alejandría: es la mejor; estableció un texto prácticamente igual al de los mejores papiros; de esta recensión provienen los códices Vaticanus y Sinaiticus;

– Cesarea: texto de Orígenes;

– Antioquía/Bizancio: texto oficial del imperio de Constantino y de las Iglesias orientales ortodoxas, hasta hoy; la gran mayoría de los manuscritos griegos sigue este texto, ya que habían sido hechas para esta Iglesia;

– Occidental (Roma): es el texto que sirvió de base para las traducciones latinas; se encuentra también en el código griego de Beza (D); tiene muchas diferencias, sobre todo en el Antiguo Testamento (como indican las buenas traducciones modernas al pie de página).

«*Genealogías*» y «*familias*»

La gran multitud de manuscritos griegos que poseemos, sobre todo de la recensión bizantina, por ser éste el texto oficial de la Iglesia griega, permite establecer algunas «familias» de manuscritos. Una observación atenta, así como algunos indicios externos (firmas, marcas de escritorio, etc.), permiten descubrir la genealogía de los manuscritos, de dónde fue copiado éste o aquél, etc., incluso cuando falta uno de ellos. Esto simplifica el trabajo de consulta y de comparación (colación), pues, sabiendo que el antepasado no valía gran cosa, tampoco hay que esperar mucho de sus descendientes: normalmente, los manuscritos no mejoran en la medida en que van siendo copiados por otros...

*El mito del «textus receptus»*

Cuando en la época moderna surgió la primera publicación impresa del texto griego, por la editorial holandesa Elzevir, ésta utilizó manuscritos de la Iglesia oriental, y por tanto del texto bizantino, presentándola como «textus receptus» (texto universalmente aceptado), nombre que ha permanecido hasta hoy..., aunque ningún estudioso lo acepte precisamente como el texto más fiable o próximo al original.

*Las modernas ediciones críticas*

Las modernas ediciones críticas se basan en los papiros y en los grandes manuscritos del siglo IV, principalmente de la recen-

sión alejandrina, como el Vaticanus (B) y el Sinaiticus (S). El texto que hoy se reconoce como más científico es el de Nestle-Aland, *Novum Testamentum graece*, 26.<sup>a</sup> ed., Stuttgart, a partir de 1979 publicado también por las United Bible Societies, con el título *The Greek New Testament* (3.<sup>a</sup> ed. 1985).

### La conservación del texto y las traducciones antiguas

El estudio científico del texto original toma también en consideración otras traducciones antiguas, que a veces pueden retener interpretaciones que se perdieron en los textos griegos «recensados», ya que la recensión es como un rallador, que quita lo inútil, pero también a veces lo bueno...

Entran en consideración las antiguas versiones

– orientales:

coptas (egipcias) del siglo II/III;

etíopes, del siglo IV/V;

gótica (germánica), del 380;

armenias y georgianas, a partir del siglo V;

eslavas antiguas, por el año 800.

– latinas:

• «antiguas»: africanas

europas (itálicas, españolas)

(el conjunto de las antiguas traducciones latinas llamadas «Vetus Latina»)

• la «Vulgata» de san Jerónimo (siglo IV).

#### Para estudiar

1. Estudiar las definiciones de canon, canonicidad, deutero-canónico, apócrifo y pseudoepigráfico. ¿Qué diferencia hay entre canonización informal y formal de escritos bíblicos?

2. ¿Cuál es, en el fondo, el criterio para la canonización de los escritos bíblicos en las diversas confesiones que se basan en la Biblia?

3. ¿En qué época puede decirse que la comunidad judía cerró definitivamente la lista de sus libros sagrados? ¿Y la comunidad cristiana?

4. ¿Qué material se usó para escribir los textos bíblicos más antiguos? ¿De qué forma se conservaban? ¿Cuáles son los textos más antiguos de los libros bíblicos que hoy tenemos? Por lo que hemos dicho, ¿puede asegurarse que las antiguas copias que tenemos son probablemente bastante fieles a los originales?

**Para saborear**

1. Jr 36: el trabajo y el valor de una profecía escrita.
2. 2 Tim 4,13: material de escritura del Nuevo Testamento: pergamino.
3. 2 Tim 3,15-16: el valor de las Sagradas Escrituras (judías); 2 Pe 3,15-16: las Cartas de Pablo recomendadas al lado de las otras «Escrituras».
4. 2 Re 23,1-3: «canonización» del Deuteronomio primitivo; cf. Neh 8,4-18: lectura oficial del Pentateuco (con traducción simultánea, llamada *targum*).
5. Eclo, prólogo del traductor: vv. 8-10 y 24-25: la Ley, los Profetas y los Escritos (la Tenak).
6. Lc 24,44: la Tenak: Ley, Profetas y Salmos (cf. 24,27).
7. Jds 8-10 y 14-15: citas de los apócrifos «Asunción de Moisés» y «Henoc».



# 11

## La lectura de la Biblia

Después de habernos desplazado hasta el mundo de la Biblia y haber visto por otra parte cómo ésta ha venido hasta nosotros, podemos ahora reflexionar sobre algo que probablemente ya hemos hecho muchas veces: leer la Biblia.

### 11.1. La conversación con la Biblia

En Éx 33,11 se dice que Dios hablaba con Moisés, en la tienda de la alianza, como alguien habla con un amigo. Poniéndonos en la lógica de las comunidades bíblicas, que consideran que la Biblia es «Palabra de Dios», podemos quizás aplicar la imagen de Éx 33,11 a la lectura de la Biblia: sería como una conversación entre amigos: cordial y sincera. ¡Nada de mistificaciones!

¿Y cuál sería el tema de esta conversación de amigos? Moisés hablaba con Dios en la tienda sobre los problemas de los israelitas en el desierto. Creo que de la misma forma podemos hablar con la Biblia sobre nuestra vida. Ésta sería la verdadera lectura de la Biblia, la lectura relevante de la que hablábamos en el capítulo 1.3.

Caminamos hacia la Biblia que venía hasta nosotros. ¡Tuvo lugar un encuentro! Un encuentro no es la sumisión de uno a otro. No desistimos de nuestra capacidad mental ante la Biblia ni vamos a manipularla transformándola en panfleto de nuestras ideas preconcebidas. Vamos a dejar que hable la Biblia, como alguien que viene a nosotros con autoridad (en el fondo, está respaldada por importantes comunidades, que representan 3.000 años de historia y un tercio de la humanidad...). Pero autoridad no significa imposición. Significa derecho a tomar la palabra, significa tener algo que decir. A la autoridad de la Biblia corresponde una actitud que los mismos textos bíblicos consideran como actitud adecuada para «encararse» con Dios: la franqueza, la *parrèsia*, la libertad de hablar, de comprender un diálogo con alguien que nos habla con autoridad.

En un diálogo no hay nada decidido de antemano. Del encuentro surge un nuevo sentido de las cosas. Contribuyen a ello las *dos* palabras: la del texto y la mía. Sin mi palabra, la «conversación» con el texto falla; y lo que me dejaron los antiguos no

consigue hacerse *nuestro*. En el fondo todo se resuelve en «yo, con el texto, descubriendo el sentido que es nuestro (mío y de los amigos)», aquí y ahora. Comprometo al texto en mi existir y con eso me veo comprometido en él...

El texto no viene como un fenómeno aislado, como un ser extraterreno. Se parece más bien a un indio que sale de repente de la selva: de en medio de un contexto que lo envuelve, abre un camino para llegar hasta mí. Decimos que el texto *abre camino*, porque, desde que existe, produce en su ambiente una serie de referencias significantes. Su transmisión a través de la historia crea un rastro en las mentes y en el lenguaje. Este acontecer es una historia. Una tradición. Una comunidad de personas que hablan y se comunican con las palabras que el texto ofrece. Una comunidad de personas que ven el mundo con la perspectiva que abrió. Que sueñan con el mundo de una forma para la que él le dio las palabras. Y, dialogando con el texto, me sitúo en esa comunidad, en ese diálogo.

Desde que Moisés proclamó los «diez mandamientos», el mundo no volvió a ser ya como era; la estructura del mundo se fue modificando en un sentido determinado. Cada acontecimiento —y el texto es un acontecimiento— produce un efecto que abre nuevas pistas para la historia. Cuando alguien pronuncia una palabra, esta palabra empuja a otras. Surge la conversación, surgen nuevas palabras, que se prolongan en nuevos conceptos, con los que la conversación puede continuar virtualmente hasta el infinito. Cuando entro en esta conversación, asumo la estructura que ella creó. Porque no quiero pronunciar palabras sueltas, fuera de la gramática y de la sintaxis, como los sonidos perdidos y sin sentido de uno que está delirando...

Así es la palabra de la Biblia. Es preciso entrar en la red de efectos verbales y de efectivos creados por la palabra bíblica. Es lo que llamamos *sintonizar*. Modestamente, escuchando cuál es la conversación, percibimos de qué se trata y empezamos a conversar con los demás, hasta hacerla «nuestra».

Cuando la Biblia me encuentra, es porque de alguna manera me envolvió en su corriente. Y, en la medida en que la asumo, puedo entrar en diálogo con ella como si no me fuera extraña, para encontrar en este diálogo un nuevo sentido y una misión para mi vida, en solidaridad con los otros seres humanos.

La Biblia nació de la historia de una comunidad, nació en la comunidad y fue transmitida con mucho cariño en el seno de una comunidad. De aquí que la primera condición para leer la Biblia, dentro de la perspectiva que le es propia, es sintonizar con ese carácter comunitario. No captamos la frecuencia de onda de la Biblia si no la vemos como expresión de una comunidad. De ahí la importancia de leer la Biblia a partir de una comunidad, en la óptica de una comunidad que, de alguna manera, sintoniza con la palabra bíblica. Si el mensaje de la

Biblia se resume en el mandamiento del amor fraterno, ¿cómo entender esto sin la experiencia y el «interés» por una comunidad, la de la familia, la de un círculo de amigos o la de cualquier otro grupo? Al descubrir lo que la comunidad significa en nuestra vida, encontramos la pauta con la que podemos descifrar los mensajes más centrales de la Biblia. Sin esa pauta, esos mensajes son como notas musicales dibujadas fuera de las líneas del pentagrama...

Leer la Biblia exige cierta «complicidad» con ella. Percibir la razón de lo que narra, aun cuando nuestra situación o nuestra forma de vivir no nos mueva a obrar de la misma manera... Lo mismo que el viejo jubilado que pasea por el parque, mostrando una sonrisa cómplice con el niño que hace piruetas sobre el césped: comprende, capta el sentido, pero no está en situación de hacer lo mismo. Sin embargo, entra en diálogo, anima al niño, cambia un poco el mundo... y quizás se cambia a sí mismo, volviendo a casa un poco más niño y un poco más «sabio» que antes.

Para establecer este diálogo, los lectores de la Biblia han desarrollado muchos recursos, y hasta métodos. Pero, mirando las cosas por todos sus lados, se ve que la cuestión fundamental es siempre la misma: «¿Qué nos dice todo esto? ¿Qué es lo que significa esto hoy para nosotros?».

## 11.2. Lectura y relectura de la Biblia en las comunidades

Ya en el antiguo judaísmo encontramos ejemplos admirables de este «entrar en la conversación», de este continuar la frase pronunciada y grabada anteriormente. Pongamos por ejemplo a Os 2,4-25: la parábola de la mujer infiel. Cuando Oseas pronunció esta parábola, se refería al reino del Norte, a Israel, que se había entregado al culto a otros dioses (llamados *baalim*, «maridos»).

Cuando, 120 años más tarde, el profeta Jeremías oye de nuevo estas palabras, se pregunta: «¿Qué significa esto para nosotros, hoy, en Judá?». Y entra en la conversación. Continúa la parábola de Oseas. Como un actor que representase a Yahvé Dios, Jeremías habla al pueblo de Judá: «Yo me acuerdo (...) del amor de tu juventud (...). ¿Qué encontraron vuestros padres en mí de injusticia para apartarse de mí y correr tras el vacío (los ídolos y los poderes extranjeros)...? ¿Tú, que te prostituiste con innumerables amantes, quieres volver a mí?» (Jr 2,2.5; 3,1). Y prosigue la escenificación refiriéndose al reino de Israel, desaparecido 120 años antes: «Y Yahvé me dijo: la renegada Israel es más justa que la infiel Judá. Vete, pues, a proclamar estas palabras en el Norte; dirás: ¡Vuelve, renegada Israel! (...); ¡No guardo rencor para siempre! (...)» (3,11-13).

Un cuarto de siglo más tarde, los dos textos –el de Oseas y el de Jeremías– convidan al profeta Ezequiel a entrar también en la conversación. Recoge una vez más la parábola de Oseas sobre la mujer infiel, pero recordando que Jeremías habló de *dos* «mujeres»...

res», Judá e Israel; y elabora entonces la famosa alegoría histórica de las dos hermanas Oholá y Oholibá, que realmente no necesita mucha explicación (léase Ez 23). Así es como Ezequiel responde a la pregunta: «¿Qué significa la parábola de Oseas hoy para nosotros, los desterrados en Babilonia?».

Poco después, el Segundo Isaías anuncia que Yahvé volverá a tomar su esposa repudiada (Is 54,1-8), y el Tercer Isaías, invirtiendo las palabras de Oseas, proclama: «Ya no te llamarán “abandonada”... Lo mismo que la alegría del novio por su novia, así será la alegría que Dios sentirá por ti» (Is 62,4-5; cf. Os 2,25).

La historia no termina allí. Seis siglos más tarde, Jesús de Nazaret, maestro itinerante al que muchos critican por no enseñar el ayuno, responde misteriosamente a sus detractores: «¿Pueden ayunar los amigos del esposo mientras el esposo está con ellos?» (Mc 2,19). Y más de medio siglo más tarde, un discípulo cuenta cómo percibe él, a cierta distancia, la actuación de aquel Maestro, a quien considera como Mesías. Cuenta que Jesús realizó su primera «señal profética» en Caná, haciéndose presente en una fiesta de bodas y ofreciendo misteriosamente vino bueno y abundante, asumiendo así misteriosamente el papel del esposo que se granjea la equivocada admiración del maestresala... (Jn 2,1-11). Para los que saben leer la pauta trazada por Oseas, Jeremías y Ezequiel, está claro que Jesús es el verdadero esposo, que vino a celebrar las bodas de la restauración mesiánica del pueblo. Así, Pablo puede escribir a los cristianos de Corinto: «Mis celos por vosotros son celos a lo divino, ya que os he desposado con un solo marido, presentándoos a Cristo como si fuerais una virgen casta» (2 Cor 11,2).

Podríamos multiplicar por cien tales ejemplos de «continuación de la conversación»: el éxodo, el maná, el mar Rojo, Adán, Abel, la alianza; estos y otros muchos temas se han convertido ya, dentro de la Biblia, en otros tantos objetos de continua «relectura», ya que es así como se llama esta lectura interpretativa «para nosotros hoy». La enseñanza de Jesús debió de estar impregnada de estas relecturas (Mt 5,20-48). De todas formas, era el método de lectura y de explicación bíblica de los rabinos de su tiempo. Estudiaban la ley para investigar (*darash*, de donde *midrás*) qué podían significar en el momento actual las palabras antiguas, que estructuraban la vida del pueblo. ¿Qué significaba, por ejemplo, comer el cordero pascual? ¿Por qué no le quebraban los huesos? (Los cristianos vieron en ello el sacrificio de la vida de Jesús: Jn 19,32-36). ¿Qué significa el «reposo» (*shabat*)? (Ver cómo Dt 5,15 viene a completar e interpretar la formulación, más antigua, de Éx 29,8-11). ¿Quién era el «prójimo» al que hay que «amar» según la Torah (Lv 9,18)? (Véase la interpretación de Jesús: Lc 10,29-37). Y así sucesivamente...

La lectura bíblica es re-lectura. Es hacer revivir la antigua palabra, a partir de la tradición que creó para llegar hasta noso-



tros, en la nueva situación en que nos encontramos. Así es como los autores bíblicos posteriores releían a sus predecesores más antiguos (de ahí las numerosas citas de textos anteriores en los libros siguientes).

Así es como Jesús y los rabinos de su tiempo leían la Biblia y así es como la leían las primeras generaciones de cristianos. El famoso Orígenes distinguía entre el sentido «somático» (= corporal: la narración exterior y verbal de los hechos) y el sentido «pneumático» (= espiritual, interior, escondido); este último es el sentido que debe perseguir el exegeta, sin descuidar lógicamente el primero. Este sentido espiritual es producido por el «Espíritu» de Jesucristo, activo en la comunidad de fieles, cuando ésta lee los textos que conservan su memoria. Y san Agustín, junto con otros muchos teólogos antiguos y medievales, seguirá el consejo de Orígenes.

Pero este método encierra también sus peligros, como veremos más tarde.

### 11.3. Los métodos de la crítica literaria e histórica

Los autores como Orígenes y Agustín eran eminentes conocedores del texto bíblico y hasta escribieron obras científico-analíticas sobre él. Sabían perfectamente lo que habían significado los textos en su origen, pero buscaron conscientemente un sentido nuevo, actual, que se convino en llamar *sentido «pleno»*, es decir, desarrollado a partir de su potencialidad escondida, de su «reserva de sentido».

Pero más tarde empezó a descuidarse la atención al sentido original. En la Edad Media, la lectura bíblica era en cierto sentido espontánea y pragmática. Se leía la Biblia buscando en ella un pensamiento que iluminase la vida, la doctrina, la moral, dentro de la perspectiva del lector o de su comunidad; pero no se buscaba —o por lo menos no se apelaba para ello a criterios y métodos científicos— lo que quiso decir el autor para el contexto en que se encontraba. De este modo se corría el peligro de caer en el subjetivismo: se leía en la Biblia lo que uno tenía ya en la cabeza; se obligaba al texto a decir lo que se deseaba que dijese... Y esto, no siempre para iluminar los desafíos de la vida, sino para encender la hoguera contra algún adversario teológico.

Contra este tipo de lectura, sujeta a la manipulación y que atribuía eventualmente a los venerables autores lo que ellos nunca quisieron decir, surgió la actitud crítica respecto al texto bíblico, comparable a la reacción de aquel a quien las personas de la calle indicaron erróneamente el camino: desconfiará de las personas, se decidirá a investigar científicamente, consultará el plano de la ciudad. Se convino en llamar a esta actitud «crítica», en oposición a la actitud ingenua o espontánea de la explicación bíblica ordinaria. La actitud crítica no quiere negar lo que está en la Biblia. Quiere solamente examinar cómo son las cosas.

En los métodos que sigue la investigación crítica de la Biblia conviene observar el objetivo que se busca, las preguntas a las

que se quiere responder y los criterios que se utilizan, siendo estos últimos de dos tipos: internos y externos; los criterios internos son los que se pueden descubrir dentro del mismo texto; los externos se encuentran fuera del texto.

### **Crítica textual**

1) *Objetivo*: reconstitución del texto tal como fue escrito originalmente por el autor. Éste es muy importante para los textos antiguos, que han llegado hasta nosotros solamente a través de copias transcritas de otras copias... En cada transcripción pudo introducirse alguna modificación, intencional o no.

2) *Pregunta*: «En los documentos que hoy tenemos ¿se encuentra el texto que el autor escribió originalmente? ¿Cuál es el grado de fiabilidad de nuestros documentos (copias)?»

3) *Criterios* para juzgar cuál de las «lecturas variantes» de un texto determinado es la más probable:

#### *Externos*

– Comparación de nuestro texto con el de los antiguos manuscritos bíblicos, leccionarios litúrgicos, citas en otras obras antiguas (teólogos de los primeros siglos), etc.

– Para realizar bien esta comparación hay varias reglas fundamentales: ver cuál es el valor global de un determinado manuscrito (existen manuscritos simplemente mal copiados); ver qué variante es seguida por la mayoría de los manuscritos reconocidos como fiables, sobre todo si pertenecen a diferentes «familias» o «recensiones» [10.3], teniendo en cuenta el valor diferenciado de estas últimas.

#### *Internos*

– Entre las diversas variantes que se presentan en los antiguos manuscritos, en igualdad con otros documentos, hay que escoger la más difícil de comprender –con tal de que no sea absurda–, ya que los copistas tienden a facilitar el texto al copiar.

– La variante más breve de un texto es preferible a la más larga, ya que los copistas y correctores tienen tendencia a añadir cosas al texto.

– Ver si la variante opuesta puede ser aceptada o si, por el contrario, se muestra inaceptable, confirmándose en este caso la variante considerada al principio.

– Desconfiar de variantes tendenciosas, por ejemplo, las que buscan que el texto bíblico se parezca más a los dogmas proclamados ulteriormente.

– Desconfiar de las variantes que hacen más parecidos entre sí textos bíblicos que son diferentes («armonizaciones»).

### Crítica histórica

1) *Objetivo*: reconstruir los hechos narrados según su objetividad histórica, en la medida de lo posible.

En relación con la Biblia, la crítica histórica tuvo antes más importancia que en la actualidad. Porque se ha visto que la Biblia, aunque contiene historia, y hasta historia científicamente comprobada, no es un «libro de historia», sino un despliegue de una experiencia religioso-plurifacética, expresada en los más diversos géneros literarios. Para que el mensaje de la Biblia sea verdadero, no es necesario que todo lo que narra sea historia científicamente verificada...

2) *Pregunta*: «¿Ocurrió realmente lo que cuenta aquí la Escritura? ¿Se dijo de verdad esta palabra que ella relata?».

3) *Criterios*:

*Externos*:

– Testimonios arqueológicos.

– Documentos:

De tipo administrativo (cuentas, archivos, etc.).

De tipo literario (historias, descripciones, etc.).

*Internos*:

– Por ejemplo, las contradicciones internas, la mayor o menor probabilidad del hecho o del discurso narrado, etc. (criterio un tanto subjetivo: para un racionalista a ultranza, cualquier milagro es no sólo poco probable, sino imposible, y por tanto no verídico).

### Crítica literaria

1) *Objetivo*: Descubrir la intención del autor, lo que quiso decir, teniendo en consideración las circunstancias y modalidades de la producción del texto, el estilo, el destinatario, etc.

Este tipo de investigación ha permitido descubrir que muchos de los textos de la Biblia son «compuestos» (obra de diversas manos), producidos en diversas frases, hasta con pensamientos opuestos internamente. Ha demostrado también la pseudoepigrafía o atribución ficticia, generalizada (por ejemplo, la Carta de Pablo a los Hebreos, que no es ni carta ni de Pablo ni escrita a los hebreos...).

2) *Pregunta*: «¿Por qué, cuándo, dónde, cómo, para qué, para quién, según qué estilo, etc., fue escrito este texto?». «¿Qué quiso comunicar el autor, a partir de qué situación, en qué ambiente, con qué medios, etc.?» «¿Cómo se presenta su texto,

de qué género es, cuál es su estructura y su composición, para que lo entendamos mejor?»

### 3) *Criterios:*

#### *Externos:*

– Testimonio de fuentes arqueológicas (por ejemplo, si se encontrase una inscripción o pintura del siglo I, confirmando que Juan escribió el Apocalipsis), literarias, documentales, archivísticas, etc. (por ejemplo, el encabezamiento añadido a los cuatro evangelios, comunicando el nombre de los evangelistas; el «canon de Muratori» [10.2], etc.).

#### *Internos:*

– Indicios internos en la obra respecto al autor, a su intención, etc.; por ejemplo, el prólogo de Lucas y Hechos (Lc 1,1-4 y Hch 1,1-2); la mención del autor al comienzo de las cartas de Pablo, Pedro, Santiago, Judas; en Ap 1,9; etc.

– Unidad de estilo, vocabulario y pensamiento; la observación atenta de estos elementos puede llevar a confirmar o a negar que tal obra está escrita por un solo autor, como una sola obra, etc.

– Probabilidad de que tal estilo, tal tema o tal vocablo existieran en la que se presume que es la época de redacción de la obra.

### **Las «ciencias auxiliares»**

Lo que acabamos de mencionar son solamente los principios generales de la investigación histórico-literaria. En realidad, esta investigación es tan compleja que llega a exigir de cinco a diez años de estudio especializado para que alguien se pueda presentar como perito en este terreno.

Además del conocimiento exhaustivo de los textos, exige el conocimiento de una amplia literatura científica y de «ciencias auxiliares», como son la arqueología –para el que quiera investigar las fuentes arqueológicas–, la paleografía o ciencia de las antiguas formas de escritura, confección de documentos, etc.; la cronología o ciencia del calendario, fechas, etc. Sin olvidar la filosofía o ciencia de los idiomas y de sus literaturas, la lingüística o ciencia del lenguaje como fenómeno universal, la historia, la geografía, la historia comparativa de las religiones... Y hasta, según el tipo de investigación que se quiera desarrollar, la biología, la medicina, la botánica (para distinguir bien los diversos tipos de plantas que se mencionan, a veces con connotación simbólica, en los libros bíblicos). Hasta la química entra en la investigación de las tintas de los manuscritos antiguos; y la físi-

tendencia y su objetivo, qué es lo que ella consideraba como referencia de su identidad, qué grupos eran los transmisores y qué es lo que transmitían, si hubo grupos concurrentes o rivales, etc. Todo esto se llama estudio de la tradición, que está por detrás de los textos bíblicos.

Este tipo de investigación nos ayuda a «ver mejor el bosque» que cuando estamos en medio de los árboles. Descubrimos que Israel transmitió una multitud de prescripciones, no para llenar las horas del día con unos ritos que observar, sino para recordar sus orígenes y tener un modelo que seguir en las nuevas circunstancias (por ejemplo, después del destierro), etc. Descubrimos que una tradición viene del norte y otra del sur, una del templo de Jerusalén y otra de los grupos campesinos. Que no todas ellas fueron observadas simultáneamente por todos, etc. Descubrimos que hablar de «alianza» no forma parte de las tradiciones más antiguas, sino de otras tradiciones más recientes, en torno al Deuteronomio, que enseñaban a Israel a «leer» su historia como una alianza con Dios. Así entendemos mejor la conversación en la que queremos entrar...

### **Estudio de los géneros y formas literarias originales**

En conexión con esto creció la sensibilidad por las formas en que cristalizaron los textos bíblicos, incluso antes de ser puestos por escrito. Según la función que ejerce un elemento determinado de la memoria, su «cristalización» literaria –oral o por escrito, poco importa– será diferente. Surgen entonces géneros literarios\* diferentes, que han de ser «decodificados» con claves diferentes, adecuadas a cada uno de los géneros.

El género de las «leyes», desarrollado a lo largo de muchos siglos, pretende dar continuidad a la organización y estructuración del pueblo como «pueblo de Yahvé», desde los tiempos del éxodo. Forma parte del género la atribución de la legislación a Moisés, «fundador» de Israel, aun cuando la prescripción en cuestión sea muy posterior a Moisés [5.10].

Otro género son las etiologías\* o explicaciones de costumbres, nombres, ritos antiguos, etc. Su función es grabar estos nombres y costumbres en la memoria con una explicación que, a ser posible, contenga alguna lección moral. El que la explicación tenga o no una comprobación científica es una preocupación de menor categoría e incluso podíamos decir que está ausente.

Un género que fue muchas veces mal entendido es el de las narraciones teológico-didácticas, como son la mayoría de las narraciones de las primeras páginas de la Biblia: Adán y Eva, Caín y Abel, el diluvio, la torre de Babel, etc. Antiguamente se las entendía de manera ingenua, lo cual no era tan malo, ya que no impedía «sacar una lección» edificante, la moraleja de la historia. Los niños que asisten a la catequesis no preguntan si estas narraciones son histórico-científicas o si son sólo fábulas; que-

dan impresionados por la lección (el orgullo de Adán, la envidia de Caín, etc.). El historicismo es el que hace que se introduzca cierto «ruido» en esta forma de comunicación, haciendo incomprendible el mensaje. Se quiere saber si fueron «así mismo» las cosas; y si no lo son, algunos se niegan a creer. Pero ¿quién dice que estas tradiciones quisieron enseñar que «fue así mismo», que en aquella llanura empezó a construirse una torre que llegara hasta el cielo, que en aquella montaña se detuvo el arca de Noé, etc.? Creo que los narradores iniciales, con muy buen humor, habrían admitido sin reparos que podría haberse tratado perfectamente de otra montaña... Pero, de todos modos, la humanidad es orgullosa y de vez en cuando cae un buen chaparrón del cielo por causa de eso.

Una vez pasada la ingenuidad inicial y el ulterior historicismo positivista, se empezó a titular estas narraciones con el nombre de «mitos», debido a la semejanza que tenían con los mitos de otros pueblos. No cabe duda de que los antiguos israelitas conocieron mitos, lo mismo que sus primos de Fenicia, de Aram y de Babilonia. Pero debemos ser prudentes en calificar como mitos las narraciones teológicas de la Biblia, ya que fueron desmitologizadas y transformadas en vehículos lingüísticos de un concepto no mítico, sino histórico-salvífico de Dios y del mundo.

Un género que merece mayor atención es el género sapiencial. Como muestra una primera lectura, por ejemplo, del libro de los Proverbios, este género puede abarcar dichos y refranes del pueblo, coleccionados más o menos por tópicos. Es evidente que estos refranes no se caracterizan por su esmero teológico. A veces parecen discriminatorios para la mujer, especialmente la extranjera, la cananea, la que mora en el territorio de Israel y es capaz de inducir a los israelitas por los caminos del paganismo. Muestran discriminación para con los perturbados mentales, y hasta con los pobres, etc. Todo ello en contradicción con las leyes del Deuteronomio, que enseñan precisamente la protección de los indefensos y desvalidos. Por otro lado, los refranes recogidos en la literatura sapiencial se contradicen a veces entre sí. Pero todo esto forma parte precisamente del género del proverbio, que quiere enseñar de forma sucinta y contundente una observación empírica, no sistemática, sino real... El proverbio no es un dogma o una conclusión teológica. Solamente quiere hacer reflexionar. Por tanto, ¡cuidado con transformar un proverbio, aunque sea bíblico, en argumento dogmático! ¡Hay que respetar el género literario!

En el caso del Nuevo Testamento surgió un tipo peculiar de investigación de las formas literarias, la llamada «crítica (o historia) de las formas»\* (como se traduce servilmente el alemán *Formkritik* o *Formgeschichte*). Llamémoslo simplemente «estudio de las formas literarias»\*. Este estudio pretende no solamente catalogar las diferentes formas (pequeños géneros) en que

cristalizaron las tradiciones de los hechos y dichos de Jesús, sino averiguar también el contexto vital de las comunidades, que se refleja en la misma forma literaria [8.2]. Un ejemplo evidente es Mc 12,13-34, que muestra a Jesús discutiendo con las diversas categorías del judaísmo: fariseos, herodianos, saduceos, escribas. La memoria respecto a Jesús se formuló aquí en forma de argumentos para las discusiones que los cristianos tenían que entablar con estas mismas categorías. Este tipo de investigación nos permite ver que ya las primeras comunidades, antes de los textos evangélicos escritos, «continuaban la conversación» de Jesús, tomando en consideración el nuevo contexto en que les tocaba a ellas vivir y actuar.

### El estudio de la redacción

En esta misma lógica, se hizo necesario dedicar la atención al momento en que los textos fueron redactados definitivamente por los teólogos de las comunidades bíblicas, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. En este sentido hemos visto el grandioso trabajo realizado después del destierro por la escuela sacerdotal, en el Pentateuco, y por la escuela deuteronomista, en la historiografía deuteronomista [4.3]. Se trata de dos verdaderas síntesis teológicas, aunque en géneros literarios diferentes. En este nivel, conviene estudiar la relación entre tradición y redacción, o sea, entre la forma en que el «material» (narraciones, dichos, etc.) es recibido por los escritores bíblicos y la forma en que ellos lo *redactan* y *transmiten* [8.3], haciendo una nueva relectura, «continuando la conversación» en una nueva circunstancia, para un nuevo público y con una nueva finalidad. Este estudio nos ayuda muchísimo a descubrir nuevas potencialidades del texto, también para nosotros en la actualidad.

### 11.5. Los métodos semántico-estructurales

Si los métodos históricos nos ayudan a conocer mejor la realidad en torno al texto, y los métodos histórico-interpretativos nos permiten percibir mejor lo que *quisieron decir* los transmisores del texto bíblico, antes y en el momento de la redacción, se plantea ahora un nuevo problema. El texto está ahí y es capaz de significar mucho más de lo que presumimos que quiso decir el autor.

El autor está muerto. ¡Pero el texto está vivo! Está ante nosotros y nos dice algo, ya que está inscrito en la *estructura* que llamamos «lenguaje» y que produce nuevas significaciones para nosotros, cuando entramos en contacto con ella. Debemos mirar entonces, no sólo el pasado del texto —cómo y con qué intención surgió—, sino también su futuro, o sea, lo que va a suscitar en las personas; no solamente lo que *quiso* decir, sino lo que *está diciendo*, gracias a las leyes de la significación lingüística, que poco a poco va poniendo de manifiesto la semiótica (= ciencia de los signos).

En un mundo donde la señal roja significa peligro y la verde paso libre, estos signos producen su significación independien-

temente de aquello que ocasionalmente *quiere* significar un individuo por medio de ellos. Imaginemos solamente que un guardia, encargado de controlar las señales de tráfico, quiera significar peligro con el verde y paso libre con el rojo... Habría un enorme conflicto entre lo que él quiere expresar y lo que las señales están comunicando de hecho a los conductores.

Con el texto bíblico ocurre algo parecido. Produce un significado en conformidad con las leyes semánticas, sin que el autor esté presente. Y fue escrito para eso: para que el autor o el que estaba tras de él –ya que muchos escritores escribían como exponentes de un gran apóstol o de su comunidad– pudiera desaparecer y descansar en paz.

En el lenguaje existen estructuras universales: por ejemplo, la ley de los opuestos. Confirmar una cosa es negar lo opuesto. La confirmación de una cosa produce necesariamente la negación del significado opuesto, etc. La semiótica analiza estas leyes y la lectura semántico-estructural aplica eso a la Biblia, como a cualquier otra literatura. Y llega a resultados interesantes. Puede constatar que una narración aparentemente primitiva e ingenua transmite muy bien su efecto de sentido, allí donde un filólogo tradicional se muestra decepcionado ante el texto por estar escrito en un griego pésimo. Es lo que ocurre con el Apocalipsis.

No podemos entrar aquí en los detalles de este nuevo método, bastante difícil, sobre todo por causa de su carácter formal, casi matemático; deseamos más bien señalar su proximidad con la racionalidad de la era de la informática y del análisis lógico-lingüístico. Parece ser que este método, a largo plazo, pondrá de relieve la «competencia» de transmisión de significados de los textos bíblicos, mostrando su capacidad de engendrar nuevas significaciones y evitando que se saquen del texto significaciones que de hecho no contiene. Es un método constructivo, abierto. No lleva a decir: «Éste es el sentido», sino: «El texto es capaz de decir esto, y usted puede continuar la conversación en esta dirección». Por eso ayudará a explicitar las posibilidades virtualmente infinitas del texto de un modo objetivo y no provocado por nuestros deseos subjetivos, sino por la palabra que está ahí.

Conviene matizar un poquito la observación de que «el autor está muerto», de que no está ahí para explicar lo que quiso decir. Los textos bíblicos son comunitarios. Fueron producidos en el seno de una comunidad y ayudan a reproducirla. La comunidad es en cierto sentido el guardián del significado original del texto o, por lo menos, de la continuidad entre el sentido original y su hermenéutica\*. Si el autor desapareció, su comunidad está ahí y dispone incluso de instituciones para mostrar el sentido de su auto-expresión: el magisterio, el consenso de las comunidades, etc. Esto puede engendrar conflictos entre los que leen el texto dentro de la comunidad y los que no se sienten ligados a ella. Estos últimos pueden construir significaciones nuevas, que no



tienen sentido dentro de la comunidad. Pero incluso dentro de los límites de la significación adecuada a la comunidad, la lectura constructiva y estructural permite el desarrollo de *muchos* significados nuevos, sin contradecir el sentido original. Por tanto, para no parar la creatividad y la vitalidad de las propias comunidades al dar siempre un nuevo sentido a las palabras de su fe, la función del magisterio ha de consistir en excluir lo que fuere incompatible, y no la de prescribir lo que está permitido pensar.

### 11.6. La lectura sociológica

Hemos podido ya vislumbrar cómo las diversas maneras de leer la Biblia corresponden a diversos contextos de actualidad, a diversas situaciones y prioridades de orden cultural, eclesial y social.

Actualmente, en el Tercer Mundo, se oye una pregunta que desafía a la religión cristiana y también a la lectura de la Biblia: si la Biblia contiene la verdad, ¿cómo es que existe tanta injusticia entre los que apelan a ella? ¿Por qué su mensaje no es eficaz? ¿Por qué se le esconde al pueblo, que encuentra en ella el eco de su sed de justicia?

Nuevo desafío, nueva desconfianza. Los racionalistas del siglo XVIII desconfiaban de la Biblia por no encontrar en ella la verdad científica. Se equivocaron en sus tiros. La Biblia no es un libro de ciencia. Pero el desafío sirvió para descubrir mejor la Biblia y encontrar en ella la memoria de una experiencia comunitaria del Dios vivo.

Los movimientos revolucionarios sociales del siglo XIX, sobre todo el socialismo marxista, preguntaron si la Biblia no iría contra la lucha por la justicia, debido a su carácter de sublimación, de «opio del pueblo». Este desafío hizo ver que es preciso descubrir las implicaciones sociológicas de la Biblia. Y se leyó desde entonces la Biblia en una perspectiva de liberación comunitaria y no sólo de salvación individual.

Hemos visto que la Biblia se escribió en una pauta comunitaria. Se puede entonces hacer una lectura precisamente para realzar este aspecto. Quedamos así impresionados por unos textos que anteriormente se nos escapaban o que se diluían en una vaga lectura piadosa que no prestaba atención al carácter incisivo de algunos textos. Y lo mismo que el indio al acechar largo tiempo en el horizonte agudiza su vista, así también el entrenamiento en esta lectura sensible a la dimensión sociológica se puede convertir en un verdadero método científico para analizar los factores sociales, políticos, económicos, ideológicos, etc., que condicionan a la comunidad y a su expresión. De todas formas, para América Latina, hija de la cristiandad y paradigma sin embargo de injusticia social, este método tiene una importancia especial.

¿Qué nos enseña en concreto este nuevo método? Nos enseña a percibir que la comunidad de fe que nos presenta la Biblia está integrada por personas que arrastran el desafío de organizarse como comunidad social y política, en el contexto históri-

co de la época respectiva, al mismo tiempo que procuran ser fieles a las percepciones religiosas reveladas por Dios. El método sociológico nos enseña a leer la Biblia con los pies en la tierra. Así, cuando Jesús nos enseña a «dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12,17), esto no es una máxima que vuela por los aires, por encima del tiempo y del espacio, sino una actitud histórica concreta, con raíces en la situación material del pueblo. Plantea la pregunta sobre «lo que es del César» y al mismo tiempo recuerda la fidelidad a la alianza con Dios, mucho más radical y revolucionaria que la cuestión del impuesto romano.

El ejemplo clásico de la lectura sociológica es la historia del éxodo de Egipto y la consiguiente ocupación de Canaán. Esta historia –nos enseña la lectura sociológica– sólo se entiende bien cuando se percibe por detrás de ella la iniciativa de los habitantes localizados en el área rural, para liberarse de la esclavitud de las ciudades-estados de Canaán, en los siglos XIV a XII a.C.

Hay además otros muchos textos que ganan en concreción cuando se les aborda con la pregunta: «¿Qué realidad política, económica, social o ideológica está detrás de eso? (la «lectura por los cuatro ángulos»). Pero es preciso evitar el concepto mecanicista que atribuye a todos los cambios históricos exclusivamente a factores de orden socioeconómico, considerando las otras motivaciones (religiosas o culturales) como reflejos secundarios de los factores materiales. La dimensión religiosa es tan «básica» en el hombre como la dimensión económica, ya que es el motor de propulsión de no pocas revoluciones.

### 11.7. Exégesis y hermenéutica

A estas alturas estamos viendo que algunas maneras de leer la Biblia acentúan la búsqueda del sentido que el autor original quiso expresar para su público lector inmediato, mientras que otras atienden a lo que de hecho dicen o son capaces de decir al lector de hoy y de mañana las palabras que están ahí, independientemente del autor.

Actualmente se califica como *exégesis* (= explicación) la primera consideración –la búsqueda del sentido que pretendía el autor en su contexto (el sentido histórico)–, mientras que para la otra consideración –el desarrollo de un sentido hoy para nosotros– se utiliza el término *hermenéutica* (= interpretación). Alguien ha expresado la diferencia entre estas dos maneras de actuar de una forma elocuente: la exégesis histórico-literaria busca lo que queda detrás del texto (las circunstancias que condicionan el sentido que tenía en el momento de su producción), mientras que la hermenéutica considera lo que está por delante de él (lo que es capaz de decir en unas circunstancias siempre nuevas<sup>1</sup>).

<sup>1</sup> Esta imagen se debe a P. Ricoeur y se encuentra explicada en J. S. Croatto. *Hermenéutica bíblica*, ed. revisada, Lumen, Buenos Aires 1994.

Para percibir la diferencia entre el sentido histórico de un texto y su aplicación actualizante, podemos mencionar la atrevida hermenéutica que hace Pablo, en Gál 4,21-25, de la historia de Agar y Sara. Hace de Agar, la *esclava*, madre de los árabes, el símbolo de la alianza del Sinaí, ¡que es el acontecimiento más judío que haya existido jamás! Es evidente que éste no es el sentido histórico de Gn 16,15s y 17,15s; pero en el momento en que escribe Pablo, el monte Sinaí es para él el símbolo de lo que él llama «esclavitud de la ley», y en este sentido es como le aplica el texto. (Indica incluso el detalle de que el Sinaí se encuentra en Arabia).

También hoy, muchas veces, se leen textos bíblicos en un sentido del que no era consciente su autor, pero que no deja de ser legítimo al estar basado en una misma comprensión de la vida. Tal es el caso de la lectura política de determinados textos. Jesús no fue un activista político, pero su lucha por liberar al hombre para la práctica del amor puede ser leída hoy, por nosotros, en una pauta política: porque, para encarnar hoy el amor a los oprimidos, es preciso que haya una articulación política. La hermenéutica «amplía», por así decirlo, el sentido original del texto. Pero es importante procurar quedarse en la misma lógica y permanecer en la línea que inició el texto original.

La hermenéutica ofrece las significaciones del texto que son hoy reales en la práctica. Porque no es repitiendo el sentido histórico como la gente percibe toda su significación. El sentido real sólo se entiende por una trasposición del mensaje en términos nuevos, relacionados con el nuevo contexto. Es como una ecuación de fracciones aritméticas: se cambia el denominador y hay que cambiar también el numerador. Por ejemplo:

Sentido histórico (exégesis)	=	Sentido actualizado (hermenéutica)
Mensaje religioso de Jesús		Ética política cristiana
Sociedad religiosa del s. I a.C.		Sociedad politizada hoy

El sentido histórico ayuda a comprender el sentido actual y viceversa. Los dos son legítimos, pero diferentes uno de otro, y la no observancia de la diferencia en su consideración conduce a muchos conflictos de interpretación.

Cuando se habla de lectura popular de la Biblia, se piensa más bien en el sentido hermenéutico, más accesible a partir de la vida del pueblo que en el sentido exegético, que exige un mínimo de erudición histórica; aunque, por otro lado, los exegetas tengan el deber de pensar en didácticas simplificadas que permitan al pueblo de las comunidades presenciar, por así decir-

lo, la aparición histórica de los grandes significados de su fe. Aunque no sea posible todos los días, es bueno poder beber de vez en cuando de la misma fuente.

### 11.8. El pueblo como sujeto de la lectura bíblica

Lo que causa admiración en muchos europeos que entran en contacto con la realidad latinoamericana es el hecho de que algunos grupos populares se reúnan para el estudio de la Biblia. De hecho, el cristianismo tradicional del Primer Mundo estuvo marcado por un distanciamiento entre el pueblo y la Biblia. Esto es evidente en el catolicismo, que consideró por mucho tiempo la Biblia como cosa de los protestantes. Pero también en las comunidades protestantes del Viejo Mundo el contacto con la Biblia es menos vivo que en muchas comunidades populares de América Latina, al estar totalmente dominado por discusiones teológicas y apoloéticas y, entonces, por toda la parafernalia de los doctores...<sup>2</sup>.

Fue precisamente la perspectiva sociológica la que permitió establecer un diálogo entre las clases populares y la tradición bíblica. El pueblo sencillo se dio cuenta de que muchos de sus problemas cotidianos eran también los problemas del pueblo bíblico: la lucha por una tierra, la explotación, el hambre, la injusticia social, la discriminación del pobre, de la mujer... No eran problemas de teólogos, sino de todo el mundo. Esta percepción llevó a las comunidades populares del Tercer Mundo a superar con alegría la barrera cultural que las separaba de la Biblia: tres mil años de historia y una lengua extraña. Está claro que, para superar esta barrera, el pueblo necesitó esforzarse y organizarse: círculos bíblicos, realizados con un mínimo de orientación por parte de especialistas que sintonizaban con los problemas del pueblo, formación de agentes populares para el estudio bíblico, publicaciones que evitasen la jerga hermenéutica del «club de los entendidos», traducciones en un lenguaje que no crease obstáculos de índole lingüística, dado que basta con la dificultad intrínseca de las exigencias bíblicas... Y sobre todo una experiencia de vida comunitaria, guiada por el espíritu de la Biblia: las comunidades eclesiales de base y otras experiencias semejantes de encarnación de la fe en la realidad de cada día.

Para estas comunidades la Biblia vuelve a ser lo que había sido en su raíz: la memoria de la comunidad, el libro de su vida. Pero esto no debe entenderse en un sentido fundamentalista\*, como si la Biblia hubiese previsto en concreto todas las circunstancias del siglo XX y prescribiese lo que hay que hacer con el sida o diera orientaciones para escoger una ideología política, etc. *Tampoco es la Biblia un libro de recetas... Por eso, es preciso entrar en diálogo con ella, continuar su conversación, pensar a partir de ella sobre unas circunstancias que ella nunca previó, abrir su potencial de sentido, buscar su «sentido pleno», como*

<sup>2</sup> Léase, en este sentido, la parábola de la puerta, en el primer capítulo de C. Mesters, *Por tras das palavras*, Vozes, Petrópolis 1987.

decían los antiguos teólogos judíos y cristianos. Y esto es posible porque en el fondo, por debajo de la superficie del texto, la Biblia tiene la misma raíz que nuestra vida de hoy. San Agustín enseña que los que no tengan el libro de la Biblia, siempre tendrán el libro de la vida, escrito por Dios mismo. Por tanto, la lectura de la Biblia no es verdadera más que cuando es al mismo tiempo lectura de nuestra vida.

La Biblia es esencialmente el recuerdo de la fidelidad de Dios para con su pueblo, sin acepción de personas. Jesús de Nazaret fue incisivo en este punto: Dios es Padre para buenos y malos. Y su apóstol Pablo insistió: en el ámbito del evangelio de Jesús no tienen ya ningún peso las ventajas de ser judío, varón o ciudadano: «Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer» (Gál 3,28; Col 3,11). Cualquier intento por reservar el «privilegio» de la solidaridad de Dios para una clase, una casta, una cultura, va en contra del espíritu de la Biblia. Por eso hay que restituir la Biblia al pueblo como su Carta de Libertad.

#### Para estudiar

1. ¿Por qué se distingue hoy entre exégesis y hermenéutica? ¿En qué sentido se complementan mutuamente? ¿Cuál es el peligro de una lectura bíblica que nunca se verifique por los métodos literarios e histórico-críticos?

2. ¿Cuáles son los principales métodos literarios e histórico-críticos? ¿Cuál es el objetivo de cada uno y qué preguntas hace? ¿Es lo mismo «crítica textual» que análisis del texto?

3. Intentar captar y describir la relación entre el estudio de la tradición, el de las formas literarias y el de la redacción de los textos bíblicos.

4. ¿Es la Biblia un libro para especialistas? ¿Serían capaces de entender la Biblia unas personas sin formación académica? ¿Se entiende la Biblia solamente a partir del texto o también a partir de la vida? Buscar un ejemplo que ilustre la respuesta a esta pregunta.

**Para saborear**

1. Rom 4: El sentido pleno de Gn 15,6 según Pablo; comparar Sant 2,20-24: ¿Conflicto de interpretaciones o simplemente diferencia de enfoque actualizador?

2. Éx 16; Nm 11; Dt 8,3.16; Sal 18,18s; 105,40; 106,13-15; Sab 16,20-29; Jn 6,26-58: Las relecturas del maná del desierto.

3. Lc 3,22: Un caso para la crítica textual: ¿«En quién me complazco» o «Yo te he engendrado»? (Comparar Mc 1,11 y Sal 2,7).

4. Jn 2,13-21 y Mc 11,15-19: Un caso para la crítica histórica: la purificación del templo ¿fue en la semana de la muerte de Jesús (Marcos) o tres años antes (Juan)?

5. Flp 2,1-11: Para la crítica literaria: un himno inserto en la prosa de Pablo.

6. Mc 4,1-9.13-20: El estudio de las formas literarias y de la redacción de Marcos muestra que esta manera de transmitir la parábola del sembrador refleja la práctica de la homilía en la comunidad: palabra y explicación.

7. Éx 16,16-21: La lectura sociológica nos hace descubrir que la historia del maná connota un proyecto social igualitarista: ni capitalización ni desigualdad.



# 12

## El libro de Dios y de los hombres

Hasta ahora hemos hablado de la Biblia en el nivel de la historia de las religiones, tratándola como a cualquier libro religioso de cualquier comunidad de fe. Hemos hablado de la Biblia como exponente de una experiencia religiosa humana. Pero los mismos fieles dicen que Dios les habla en la Biblia. ¿Qué significa esto? ¿Qué significa el hecho de que los judíos y los cristianos atribuyan a este libro un origen sobrenatural y divino? Atribución esta que generalmente se expresa por fórmulas de este tipo: la Biblia está *inspirada por Dios, es palabra o mensaje de Dios*. Y, si está inspirada por Dios, todo lo que contiene tendrá que ser *verdad* absoluta. ¿No es así?

### 12.1. Libro inspirado por Dios

Para hablar de la inspiración divina de la Biblia, podemos partir de una imagen que vive hasta hoy en muchas cabezas de creyentes y de no creyentes, provocando en los primeros una adhesión ciega y en algunos no creyentes un rechazo radical de la Biblia: la imagen de un libro dictado por Dios.

*¿Un libro dictado por Dios?*

Algunas pinturas medievales representan a los autores de la Biblia con una paloma sobre su hombro: el Espíritu Santo les inspira lo que hay que escribir. La «inspiración bíblica» será algo así como una línea telefónica directa con Dios...

El que toma este tipo de representación como realidad no puede estar de acuerdo con lo que hemos escrito en los capítulos anteriores de este libro. Porque, a nuestra manera de ver, la Biblia va creciendo a partir de una historia humana y, durante el proceso de escritura y de transmisión del texto, está expuesta a todas las vicisitudes de la literatura humana.

Además de esto, una vez escrito y transmitido, el texto se abre a nuevas interpretaciones. Es semánticamente abierto, sujeto a una continua lectura y reinterpretación. ¿Cómo entender entonces que la Biblia es un mensaje o una Palabra de Dios? ¿Dónde está la voz de Dios en todo este proceso?

Esta pregunta parece a primera vista una preocupación exclusiva del creyente. Sin embargo, no es así: interesa también



a los no creyentes. El hecho de que el creyente considere un texto como Palabra de Dios tiene también un significado para el no creyente, ya que la historia de la salvación que nos narra la Biblia se refiere a todos los hombres. Lo que se llama la voz o la Palabra de Dios en la Biblia es una realidad que atañe a todos, creyentes y no creyentes, ya que es una experiencia y una realidad humana, interpretada por el creyente en la clave de su lenguaje religioso, pero no desprovista de sentido para el no creyente que esté de acuerdo con la frase del emperador-filósofo Marco Aurelio: «Nada humano me es ajeno».

Este sentido humano de la Biblia se da en el hecho de que la presencia de Dios en la Biblia es fundamentalmente la misma que su presencia en la vida. Por eso, al hablar de la vida y de la historia, la Biblia se convierte en portavoz de los designios salvíficos de Dios, demostrados en los acontecimientos relatados en la Biblia así como en las interpretaciones que han dado de ellos los autores bíblicos.

No es éste el lugar de estudiar qué es esta presencia de Dios en la vida<sup>1</sup>. Queremos solamente destacar que no es preciso pensar en un fenómeno extraterreno para comprender lo que se quiere decir con expresiones como «revelación bíblica», «Biblia, Palabra de Dios», etc. Al contrario, se quiere indicar precisamente que Dios no es ajeno a la historia humana retratada en la Biblia, y que él se expresa a través de la historia. Releyendo y comprendiendo su historia, el pueblo bíblico no vio solamente como en un espejo su propio rostro, sino que vio el rostro de Dios, percibiendo el misterio que lo condujo en sus cambios y emigraciones, éxitos y fracasos.

### *Libro de Dios y de los hombres*

La Biblia fue escrita por escritores humanos, con todo el empeño –maravilloso, por otra parte– de la producción literaria humana: recuperación de la memoria, imaginación, recursos estilísticos, conceptos y preceptos... Pero, según la fe de las comunidades bíblicas, el que conducía su historia, en un diálogo incansable con su libertad, era el que llamaban Dios. Así, la doctrina católica, por ejemplo, puede decir que Dios, juntamente con y a través de los «verdaderos autores humanos», es el «autor» de la Biblia<sup>2</sup>. El mensaje que en última instancia se percibe en la Biblia viene, a través de las palabras humanas, de Dios mismo. Lo que está por detrás del mensaje expresado supera a las comunidades y a los autores que le habían dedicado su trabajo y su talento. Lo que ellos escribieron trae a nuestra presencia el Misterio que es superior a sus palabras.

<sup>1</sup> J. B. Libânio, *Dios y los hombres: sus caminos*, Verbo Divino, Estella 1992.

<sup>2</sup> Constitución *Dei Verbum* del concilio Vaticano II, n. 11.

Así se puede decir con todo derecho que la Biblia **es el libro** de Dios y de los hombres. Está escrita por ambos. Por los **hom-**bres, en el papel. Y por Dios, en la vida.

Es también el libro de Dios-con-los-hombres. Expresa la maravillosa y misteriosa presencia de Dios en la vida de la gente. Cuando el rey Ajaz, deseando escuchar solamente sus propias ideas, prefería no oír la voz de Dios ni recibir de él ninguna señal, el profeta Isaías le ofreció una señal de Dios y le anunció el nacimiento de un hijo que se llamaría Emmanuel, «Dios con nosotros» (Is 7,14). La gente no se escapa de la presencia de Dios (Sal 139). La Biblia nos narra precisamente —bien en forma de historia, bien en forma de parábola o de símbolo— episodios y vivencias que muestran que los acontecimientos y experiencias humanas pueden ser leídas y entendidas como manifestaciones de Dios, que nunca es percibido de modo directo, sino siempre a través del mundo y de su historia.

Por eso, la revelación bíblica en la historia del pueblo de Israel tiene que encuadrarse en la revelación natural hecha a todos los hombres a partir de la creación: la revelación bíblica no es más que una forma específica de lo que suele llamarse *revelación* divina en general. Es uno de los signos que nos permite percibir la grandeza de Dios por encima de la historia y del mundo. Pero no todas las señales tienen la misma calidad, y la diferencia de calidad puede depender del emisor, así como del receptor. De esto es de lo que vamos a hablar ahora.

## 12.2. La verdad de la Biblia

*¿Un libro infalible?*

Muchos creyentes dicen que la Biblia, al ser mensaje de Dios, está exenta de error, es infalible. ¿Qué decir de esta inerrancia o infalibilidad bíblica?

Es un asunto polémico. Empieza ya con la primera página de la Biblia: la creación en seis días. Esto no cuadra con las hipótesis de las ciencias naturales. Hace poco, en los Estados Unidos, algunos grupos religiosos quisieron que en las escuelas se enseñase el origen del universo según la letra de la Biblia. Esta manera de interpretar la Biblia se llama fundamentalismo: lo fundamenta todo en la letra de la Biblia, tal como está. Los fundamentalistas piensan incluso que su lectura debe quedar libre de toda interpretación...

*El problema del fundamentalismo*

Si fuera cierta la lectura fundamentalista, habría que decir adiós a Darwin y a la teoría de la evolución... Es verdad que, teóricamente, las ciencias naturales pueden equivocarse. Por eso mismo están surgiendo continuamente nuevas hipótesis. Pero éstas mantienen una coherencia con las adquisiciones anteriores de la ciencia que no es posible desechar arbitrariamente. Si se

desecha, por causa de una convicción extrínseca a la ciencia, una teoría básica de la ciencia moderna, ¿cómo es posible tener confianza en las aplicaciones de esa misma ciencia, por ejemplo, en la tecnología de nuestros modernos aviones y fábricas nucleares? ¿No es tan fácil oponer entonces una página de la Biblia a una teoría científica básica! ¿Y qué hacer con la arqueología y la paleontología, si según la letra de la Biblia el mundo existe solamente desde hace unos cuatro mil años?

Una actitud análoga se percibe en el rechazo que oponen algunos grupos religiosos a las transfusiones de sangre, no ya por miedo a la contaminación, sino por principios religiosos, dado que en el Antiguo Testamento se prohíbe tomar sangre...

Las consecuencias prácticas de estas actitudes basadas en convicciones religiosas no son insignificantes. Sin pronunciarnos sobre aspectos jurídicos y morales de tales actitudes, nos sentimos obligados a proponer nuestra manera de ver en coherencia con lo que se dijo en los capítulos anteriores.

#### *La Biblia contiene errores...*

El evangelio de Marcos comienza atribuyendo al profeta Isaías una cita del profeta Malaquías... (Mc 1,2). En Mt 23,35, Jesús echa la culpa a los dirigentes judíos de la sangre derramada desde el justo Abel hasta el profeta Zacarías, hijo de Baraquías (confundiendo al profeta Zacarías de los tiempos después del destierro con otro que había vivido tres siglos antes: el Zacarías de 2 Cr 24,20-22)<sup>3</sup>.

Son frecuentes los errores en materias históricas y geográficas. Para tener una idea de hasta qué punto puede errar la Biblia en estas materias, basta leer las primeras páginas del libro de Judit, que hace a Nabucodonosor rey de los asirios y contemporáneo del régimen persa con su capital en Ecbatana en la época tras el destierro... Pero, al ser el libro de Judit deuterocanónico, no aceptado por los judíos ni por los protestantes, mencionemos otro ejemplo: la diferencia en el número de los desterrados de Judá (4.600 según Jr 52,30, en vez de 18.000 según 2 Re 24,14-16). Para los que saben que la Biblia no es historia científica, esta diferencia no constituye ningún problema, pero es suficiente para desarticular la interpretación fundamentalista...

Más frecuentes todavía son los conceptos inaceptables en materia de ciencias naturales, que van desde asuntos triviales, como por ejemplo llamar a los conejos animales rumiantes, hasta temas de mayor controversia, como el texto de Jos 10,12, que dice que el sol se detuvo encima de Gabaón –texto que la Inquisición alegó contra Galileo para condenar su teoría de que la tierra gira alrededor del sol–.

<sup>3</sup> Un único manuscrito antiguo –el Sinaiticus– desconfió de ello y corrigió el error.

Lo más desconcertante es encontrar en ciertas páginas de la Biblia *conceptos religiosos y morales* que se niegan o se corrigen unas páginas después. Jesús corrige la legislación de Moisés que permitía el divorcio, mostrando que en el divorcio judío la mujer era tratada como un objeto (Mc 10,1-12; cf. Mt 19,1-12). ¿Y cómo reconciliar la invocación vengativa del Sal 137,9 –«¡Que Dios aplaste a los niños de Babilonia contra las piedras!»– con el Sermón de la Montaña, que enseña a amar a los enemigos (Mt 5,42-43), o con otros textos del mismo Antiguo Testamento? Los teólogos dirán que el Antiguo Testamento fue perfeccionado por el Nuevo. Es verdad. Pero esto no elimina el hecho de que ciertas opiniones religiosas y morales de la Biblia sean equivocadas. Y de algunas frases del Nuevo Testamento habría que decir incluso, por lo menos, que participan de las limitaciones de su época... Incluso en materias teológicas, la Biblia no puede ser considerada sin más como un caudal de verdades inmutables.

Citamos estos ejemplos no para denigrar a la Biblia, sino sólo para mostrar que su texto no debe tomarse al pie de la letra. No enseña cosas infalibles bajo todos los aspectos. La actitud «fundamentalista» no tiene sentido.

*...¡pero no está equivocada!*

Si la Biblia contiene datos erróneos y, por tanto, la verdad de la Biblia no está en cada uno de los detalles del texto, ¿dónde estará?

«La letra mata, el espíritu es lo que hace vivir». Así expresa el apóstol Pablo, en la línea de cierta tradición judía, el principio de la lectura bíblica (2 Cor 3,6). La letra es el sentido «epidérmico» del texto, el espíritu es su significado profundo, que se actualiza para el que sabe leer la actualidad a la luz de la palabra bíblica, o sea, para el que sabe interpretar la Biblia como testimonio de una vivencia y visión que no se expresa directamente en todas las letras del texto.

«Dios escribe derecho con renglones torcidos». También puede decirse esto de Dios como autor principal de la Biblia. Los elementos separados que constituyen la Biblia no se escapan de la imperfección humana, tanto en materia de ciencia como de religión. La enseñanza católica expresa esto diciendo que en la Sagrada Escritura la Palabra de Dios asume la carne de la debilidad humana<sup>4</sup>. Sin embargo, quien se une a estos autores limitados para oír al Dios del que ellos hablan encuentra en sus escritos un guía seguro y fidedigno. La Biblia no es un tribunal de la Inquisición, detentadora de una verdad monolítica capaz de aplastar a quienes la reciban sobre sus cabezas... La Biblia es la historia de un pueblo en busca de Dios, no de un pueblo perfecto. Transmite los conceptos precarios y cuestionables de ese pueblo.

<sup>4</sup> Constitución *Dei Verbum*, n. 13.

Pero al revivir nosotros, en la Biblia, la búsqueda de ese pueblo, tenemos la certeza de encontrar a aquel que es verdadero.

Ésta es la verdad de la Biblia.

*Profundizando...*

La palabra tiene sentido solamente por el contexto y por el ambiente en que se produce. El Espíritu de Dios en las letras humanas de la Biblia –la «inspiración»– sólo puede ser entendido dentro de la comunidad que, por su vida como comunidad, conserva el espíritu en que estas palabras fueron concebidas. Entender la Biblia como Biblia –o sea, en el espíritu en que ella nació– es ilusorio cuando no se tiene ningún contacto con la comunidad de fe que tiene su referencia en la Biblia.

Para entender la Biblia y el espíritu que está por detrás de la letra –¡que, sin el espíritu, queda muerta y hace morir!–, es preciso vivir la experiencia del Santo y del Absoluto que vivió el pueblo de la Biblia. Debemos acompañar a ese pueblo por los pasos que él recuerda en ese memorial suyo que es la Biblia.

En cada paso, en cada época y situación, el pueblo que concibió la Biblia manifiesta su experiencia y su sed de Dios en expresiones *precarias e imperfectas*. Sus expresiones, tenidas inicialmente por adecuadas, se muestran posteriormente muy inadecuadas. Así es posible que algunas veces se imagine a Dios como un vengador cruel (Sal 137). Para un pueblo oprimido, como era el de los judíos en Babilonia, ser vengativo parece ser una cualidad buena para *su* Dios. Pero, en realidad, no hace más que confundir sus propias aspiraciones (la venganza) con las de Dios... La aspiración de Dios les resulta inconcebible, por ser demasiado grande; y esa aspiración tiene un nombre: paz, *shalom*.

Por esa razón, la Biblia puede contener no sólo errores científicos, sino también conceptos religiosos que nosotros no podemos ya aceptar. Sin embargo, no por eso deja de ser Palabra de Dios. Pero sólo la descubriremos como tal cuando nos adentremos en su dinamismo espiritual. No es la palabra de la letra petrificada la que expresa la manifestación de Dios, sino la historia, el acontecimiento entre Dios y el hombre que esa palabra revela al mismo tiempo que esconde.

Este acontecer, este diálogo entre Dios y el hombre es la verdad de la Biblia.

Esto es lo que el judío creyente acepta en relación con la Tenak y el cristiano en relación con la Biblia coronada por el «Nuevo Testamento» de Jesús de Nazaret. El concilio Vaticano II, recurriendo a la fórmula de los primeros teólogos cristianos, dice que los libros sagrados enseñan la verdad que «Dios quiso que se pusiera por escrito *para nuestra salvación*»<sup>5</sup>. No se trata de

<sup>5</sup> *Ibíd.*, n. 11.

un tipo cualquiera de verdad, sino de la verdad que sirve para nuestra salvación, o sea, para que nuestra vida realice su sentido último.

Puede hacerse aquí una reflexión profunda sobre el concepto bíblico de verdad. La verdad, en el sentido bíblico, no se refiere ante todo a la verdad racional o científica, sino a la verdad en el sentido de veracidad, de autenticidad, de fiabilidad. Como cuando se dice que una mesa está hecha de madera verdadera, y no de un sucedáneo... La Biblia se refiere a la verdad con la que se puede contar. Podemos traducir también «verdad» por «fidelidad». En la Biblia Dios nos acompaña como amigo fiel, probándolo en la fidelidad hasta la muerte de aquel que de manera incomparable es llamado su «hijo querido»: Jesús de Nazaret.

Se trata de una cuestión de fe, no de prueba científica. Fe significa confianza y adhesión. Sólo el que se adhiere y experimenta sabrá si es verdad. Esto es lo que dice el mismo Jesús de su enseñanza (Jn 7,17).

### *Un guía fiel*

Para los cristianos que creen —es decir, que confían— en Jesús, es relativamente fácil intuir en qué consiste la verdad —en el sentido de veracidad y fiabilidad— de la Biblia.

La Biblia es como Jesús. Es débil, limitada como él. Se sitúa en una cultura y época determinada, lo mismo que él. Está expuesta a accidentes y vicisitudes, lo mismo que la vida de Jesús. Se han perdido cartas de los apóstoles y palabras del mismo Jesús. Todo esto forma parte de la encarnación de Jesús, que continúa en la encarnación de la Biblia. Lo mismo que él se hizo un ser humano limitado, también se hizo libro. Hasta los errores de tipografía en nuestras traducciones actuales forman parte del riesgo que Dios corrió al entrar en nuestra historia, en el pueblo de Israel, en Jesús de Nazaret y en la comunidad que tiene a la Biblia como libro de referencia...

Pues bien, si Jesús, a pesar de toda su limitación debida a las vicisitudes de la historia, fue visto por la fe de sus seguidores como un guía fiel hasta el final, en el camino que recorre el hombre para encontrarse con Dios, exactamente lo mismo hay que decir de la Biblia. Al menos para los que creen en Cristo.

Queda claro entonces que la verdad de la Biblia no está en su infalibilidad científica, ni siquiera en su perfección de expresión teológica —si la Biblia fuese perfecta, no habría necesidad de teología ulterior—, sino en ser una referencia fidedigna de la experiencia que un pueblo/comunidad tuvo de Dios, en su historia y sobre todo en su convivencia con Jesús de Nazaret.

Y la gente tendrá que buscar las otras verdades de orden científico, histórico, etc. en los libros que se han escrito con esa finalidad.

### 12.3. ¿Para qué sirve la Biblia?

Después de lo que acabamos de escribir podrán pensar algunos que la Biblia no tiene mucho que enseñar. ¿Sirve todavía la Biblia para algo?

En el sentido utilitarista de la palabra, la Biblia no sirve para nada... Es como un amigo. Cuando se instrumentaliza a un amigo, pierde su verdadero valor. Cuando se busca la amistad por la utilidad que puede reportarnos, deja de tener sentido.

En el caso de la Biblia, lo mismo que en el caso del amigo, la gracia consiste en descubrir la riqueza de su personalidad, con sus contradicciones, con las marcas de su historia, con sus aspiraciones y utopías, como si fuera un reflejo de Dios en el rostro no sólo de una, sino de muchas personas, situadas a lo largo de casi dos mil años. Porque es a esas personas de la Biblia, a esos pueblos de la Biblia, a los que podemos aplicar en primera instancia lo que dice en su primera página sobre la creación del hombre: que fue hecho a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26-27). Capaz de transmitir algo de Dios..., a pesar de su imperfección, que describe sin ningún pudor la Biblia en su segunda página (Gn 3).

De lo que precede se deduce con claridad que la Biblia no va a resolver problemas históricos o físicos. También es evidente que no contiene recetas psicológicas, sociológicas o políticas. Ni siquiera recetas definitivas y acabadas para el comportamiento moral. Comunica un *espíritu* que envuelve a las personas y las lleva a arrostrar de una manera especial todas esas realidades, pero no dispensa a las personas de inventar una práctica original para enfrentarse con los desafíos que no son nunca perfectamente iguales a los del pasado...

Este espíritu, seguramente, no se encuentra de modo completo en una palabra o en una frase aislada. Ni siquiera en una lectura material de la Biblia desde el principio hasta el fin. Los que tienen experiencia de una verdadera amistad o de un verdadero amor saben cuánto tiempo cuesta penetrar en el espíritu de un amigo, y más aún vivir en su espíritu, si él lo merece. Lo mismo ocurre con la Biblia. Hay que dejarse *empapar* por la Biblia. Dejar la vida remojándose en la Biblia para que, poco a poco, impregne hasta el fondo nuestra manera de ser y de obrar, como individuos y como comunidad.

#### *Libro de la vida*

Entonces la Biblia se convierte en libro de la vida. De la vida de la gente y de la vida de Dios, dado que estas dos vidas tienen que acabar coincidiendo...

Por eso, las comunidades de fe que se refieren a la Biblia –judíos, católicos, ortodoxos, protestantes– «se empapan» de la Biblia *en comunidad y en referencia con la vida*.

Desde la época anterior a Cristo, los judíos se reunían en la sinagoga para escuchar comunitariamente las lecturas bíblicas y

descubrir cómo la luz de la Biblia iluminaba la actualidad: su vida de cada día, los acontecimientos históricos, etc.

Los cristianos hacen esencialmente lo mismo en sus reuniones de culto, que son –al menos en parte– una continuación de la antigua sinagoga judía. El culto cristiano, tanto el católico como el ortodoxo o el protestante, empieza por la proclamación de las lecturas bíblicas y la aplicación de éstas a la vida, en la predicación u homilía que viene a continuación.

Todas estas comunidades tienen desde sus orígenes un itinerario en el que distribuir las lecturas bíblicas del culto semanal, en un ciclo de uno o varios años, con la finalidad de mantener al pueblo en contacto con la Biblia, por lo menos en sus partes principales. Desde el concilio Vaticano II (1962-1965), la Iglesia católica, por ejemplo, utiliza un sistema trienal, haciendo que en el culto o misa dominical se proclame todo el Nuevo Testamento y las secciones más importantes del Antiguo, en un plazo de tres años.

Además de las lecturas bíblicas, tanto las comunidades judías como las cristianas usan los textos poéticos de la Biblia para el *canto* litúrgico que anima sus reuniones, bien sea adoptando directamente el texto de los antiguos salmos bíblicos, bien inspirándose en estos o en otros trozos de la Biblia.

En la actualidad, la mutua compenetración de la Biblia con la vida y con la historia del pueblo se da no solamente en el culto, sino también en otras muchas oportunidades. Especialmente en Brasil son frecuentes los llamados «círculos bíblicos», en los que el pueblo se reúne para leer fragmentos característicos y significativos de la Biblia y para exponer sus experiencias y sus luchas a la luz que les viene a través de esta lectura. Decimos «a través», y no simplemente «de», ya que esta luz tiene su fuente «por detrás de las palabras», como dice el maestro más conocido de esta manera de leer la Biblia, fray Carlos Mesters. La luz que viene a la Biblia no viene solamente del fragmento o de la frase que tenemos delante de nosotros en la lectura, sino de todo ese *espíritu* que impregna la Biblia y al pueblo que se alimenta de ella... De esta manera, la lectura bíblica no es solamente –ni siquiera tampoco en primer lugar– un asunto de eruditos, sino un asunto de todo el pueblo, incluso de los analfabetos. Aunque excluidos, por nuestra sociedad injusta, de la cultura de la *letra*, están participando actualmente de ese empaparse del *espíritu* de la Biblia de una forma que hace avergonzarse a no pocos eruditos.

La mutua iluminación de la vida a la luz de la Biblia y de la Biblia a la luz de la vida es también, en el fondo, lo que inspira la antigua tradición de lectura meditativa personal de la Biblia. Pero esta lectura personal no está separada de la lectura y de la reflexión comunitaria, dentro y fuera de la liturgia. Porque «nadie es una isla», dijo el gran contemplativo Thomas Merton<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Th. Merton, *No Man is an Island*, Harcourt, Nueva York 1955.



## 12.4. Conclusión

Al final de esta no tan breve, aunque insuficiente, introducción en el mundo de la Biblia, se tiene la impresión de que, cuanto más se sabe, más se sabe que no se sabe...

Esta impresión es realmente saludable. Porque sería una falta de respeto pensar que se puede dominar en unas pocas horas de estudio un acontecimiento que afecta a amplios sectores de la humanidad situados en un período de casi cuatro mil años, contando desde los antepasados del pueblo de Israel hasta las comunidades que hoy se refieren a la Biblia.

Pero lo más importante es que crezca en nosotros la sintonía con esa realidad enorme que llamamos «el mundo de la Biblia», ese horizonte amplio en el que se inscribe mucho de lo mejor que tiene nuestra cultura. Y esto vale especialmente en estos momentos en los que, con una progresión acelerada, se va consolidando una verdadera conciencia y una cultura latinoamericana que no esté reservada a una élite privilegiada, sino que abra a todos el acceso a sus fuentes, a la participación del pueblo como sujeto.

Sería muy lamentable que la cultura que va surgiendo en América Latina no tuviera conciencia de una de sus vertientes más importantes –por no decir la más importante de todas–: la tradición bíblica. El desconocimiento o –peor tal vez– la manipulación alienante de la Biblia aleja al latinoamericano de una de sus principales referencias y lo expone a las peores seducciones de los «falsos dioses», que la mirada agudizada por el espíritu profético de la verdadera conciencia bíblica no deja de percibir y de denunciar. De esta manera, el conocimiento bíblico, sobrio y agarrado a la realidad bíblica y a la nuestra, es una verdadera victoria sobre la esclavitud, una actualización entre nosotros, aquí y ahora, de la referencia inicial de toda la literatura bíblica: el éxodo de la liberación, epifanía del Dios del pueblo<sup>7</sup>.

### «Como se habla a un amigo»

«Dios habla en la Biblia»... Esta frase ha sido algunas veces uno de los peores obstáculos para la comprensión de la Biblia, no porque la frase fuera inexacta, sino por causa del concepto que se tiene de Dios.

El valor de la Biblia, para cualquier persona que tome en serio todas las dimensiones de su vida –también, por tanto, la dimensión «mística», la percepción del misterio en la vida–, consiste no tanto en ser una Palabra de Dios caída del cielo, sino en mostrar que la Palabra de Dios es palabra humana.

<sup>7</sup> Sobre el lugar central del éxodo en la hermenéutica latinoamericana, cf. J. Severino Croatto, *Exodo: uma hermenêutica da libertação*, Paulinas, São Paulo 1981.

La historia de la Biblia muestra que Dios habla nuestra lengua. O mejor dicho, que él está presente en lo que nosotros hablamos y en lo que pensamos. No necesitamos buscarlo detrás de las nubes –es lo que nos dice el mismo Moisés, hablando de la ley (Dt. 30,11-14)–. Habla con Moisés cara a cara, *como se habla con un amigo* (Éx 33,11). Los cristianos creen que este diálogo de Dios con Moisés fue continuado y llevado a su plenitud por Jesús de Nazaret (Jn 15,15). En este sentido es como la Biblia es Palabra de Dios. Refleja la conversación que las personas de fe entablaron con Dios. Y esta conversación no ha acabado.

¿Y cuál es el asunto de la conversación? Moisés consultaba a Dios en la tienda sobre su pueblo, sobre los problemas de la vida. Con la Biblia tenemos que conversar sobre la vida. No es la letra de la Biblia lo que importa, en última instancia, sino la vida, sobre la que podemos conversar con ella. La vida que la Biblia ilumina, mientras que a su vez la Biblia es iluminada por la vida.

Dios es mayor que la Biblia. Los que quieren encontrar todo definitivamente en la letra de la Biblia no tienen confianza en el misterio de la vida, al que damos el nombre de Dios: el misterio que nos hace vivir en donación, ya que recibimos la vida como don.

La conciencia de que Dios está presente en la conversación que entablamos con la Biblia –o, mejor dicho, de que él inicia la conversación sobre la vida mediante lo que nos refiere la Biblia– nos manda tomar en serio el carácter humano de la Biblia, las leyes de la literatura, de la narración, las costumbres literarias antiguas, la imagen del mundo que es distinta de la nuestra, y otras muchas cosas.

Cuando yo escribo una carta a alguien y el receptor se limita a mirar la carta, creyendo que se trata de un cuento, pero sin esforzarse en entender las palabras imperfectas que escribí, siento esa actitud como una afrenta. Esa persona no toma en serio mi voluntad de comunicación. Pues bien, eso es precisamente lo que hacemos cuando transformamos la Biblia en una fraseología sacralizada e intocable, dispensándonos del esfuerzo que exige la comprensión de cualquier palabra humana.

Pero cuando percibimos en la Biblia el sudor de una vida humana laboriosa, conflictiva, intranquila –pero conducida por un amor que desborda el corazón mismo de los que vivieron y escribieron la historia bíblica–, entonces tomamos en serio la comunicación de Dios y hablamos con él como se habla con un amigo.

### Para estudiar

1. ¿Hay diversas maneras de entender la inspiración de la Biblia por Dios? ¿Cuál sería, en el marco de este libro, una manera inadecuada de entender la inspiración? ¿En qué línea puede entender mejor la gente que la Biblia está inspirada por Dios?
2. ¿Contiene la Biblia datos inexactos? Poner algún ejemplo. ¿Por qué se dice entonces que es infalible?
3. Buscar algunos ejemplos para mostrar que con la Biblia se entabla una conversación sobre la Biblia, y cómo la Biblia y la vida se iluminan mutuamente.
4. ¿Qué importancia tiene la Biblia para la cultura y, por tanto, para la vida de las personas en América Latina?

### Para saborear

1. Éx 33,7-11: Prototipo de la «inspiración»: Dios habla con Moisés; Heb 1,1-2: Dios ha hablado muchas veces, en los profetas y en Jesucristo; Jn 1,1-18: Jesús como el «hablar» de Dios.
2. Nm 11,24-30: La inspiración en comunidad; cf. Hch 2,1-21; Jl 3,1-5.
3. 2 Tim 3,15; 1 Pe 1,21: El término «inspiración» usado en relación con la Sagrada Escritura.
4. Ap 1,11; 21,5: Autor inspirado por Dios para escribir (21,5: «fidedigno»). Cf. Éx 34,37; Dn 7,1.
5. Ap 10,8-11; Ez 3,3: El libro, símbolo de la inspiración profética.
6. Is 55,1-11: La enseñanza de Dios (cf. 54,13) y la eficacia de su palabra profética (vv. 10-11).

## Glosario

*Acontecimiento-Jesús:* La presencia y actuación de Jesús en la historia vistas en su globalidad, como un gran acontecimiento.

*Alianza:* En su sentido específico, la «alianza» es una relación duradera y firme, basada en varios ritos simbólicos que realizan la vinculación entre Dios y el pueblo elegido. La alianza entre Dios y el pueblo, en la Biblia, no se concibe como un pacto entre dos partes iguales, sino en analogía con los acuerdos políticos firmados entre soberano y vasallo, en el antiguo Oriente Medio. Para sugerir el espíritu de la alianza son característicos los términos «amor (favor) y fidelidad». La alianza se basa en la fidelidad de Dios que busca la salvación de los israelitas, que se han hecho infieles. En la teología judía (el Antiguo Testamento) el mediador de esta alianza es Moisés. Éx 19-24 evoca el recuerdo de esta alianza, que se conmemora litúrgicamente en las grandes ocasiones, como se refleja, por ejemplo, en Jos 24 y Dt 27-28. En un sentido más amplio, el término se refiere también a las declaraciones de solidaridad de Dios con David, Abrahán o Noé. Los cristianos (Nuevo Testamento) ven en Jesús al nuevo y más perfecto mediador entre Dios y los hombres, que vive en su propia persona el amor y fidelidad de Dios hasta el fin (cf. Jn 1,14; 13,1; 19,30), y por eso llaman a la actuación de Jesús «nueva alianza» o «nuevo testamento», ya que estos dos términos significan lo mismo. [1.1b; 3.1; 3.3; 3.8; 4.2; 5.2abc; 8.1; 10.2b].

*Apocalipsis, apocalíptica:* Género de literatura que recurre a la supuesta revelación –en griego: *apokalypsis*– de visiones del futuro para transmitir un mensaje de advertencia o de aliento para el momento actual. Muy practicado a finales del judaísmo antiguo (siglos III a.C.-I d.C.), especialmente en Daniel, Zacarías, Malaquías y en los libros apócrifos Henoc, Jubileos, etc., es utilizado también por Jesús (véase Mc 13) y por los autores cristianos (especialmente el Apocalipsis de Juan, último libro del Nuevo Testamento). También se llama apocalíptica la mentalidad de aquella época, inclinada a especular con intervenciones divinas en la historia, ya que, humanamente hablando, ésta se tambalea. Simplificando, se dice que la mentalidad apocalíptica sustituyó, a finales del judaísmo antiguo, al mensaje de los pro-

fetas, portavoces de Dios para el aquí y el ahora. Pero, en realidad, el profetismo y la apocalíptica van muchas veces mezclados. [6.2; 7.4; 7.6; 8.4; 9.4ab; 11.5].

*Apócrifo*: Escrito religioso del ambiente bíblico no oficial, o canónico, llamado por eso «oculto». [1.1c; 1.2; 7.6; 9.4b; 10.1; 10.2b].

*Apólogo*: Fábula en la que hablan los objetos o las plantas: por ejemplo, Jue 9,7-15.

*Apóstol*: Palabra griega que significa enviado. Se llaman así de manera especial los doce discípulos que acompañaron a Jesús en su actividad pública y fueron enviados por él para anunciar el Evangelio: Simón, Pedro, Santiago y Juan –hijos del Zebedeo–, Andrés, Felipe, Bartolomé (= ¿Natanael?), Mateo (= Leví), Tomás, Santiago –hijo de Alfeo–, Simón, el zelota, Judas Tadeo y Judas Iscariote, que entregó a Jesús. En un sentido más amplio que incluye también a los enviados de la primera Iglesia: Pablo, Bernabé, etc. [8.2-3; 9.1].

*Apotropaico*: Objeto o rito para alejar (griego *apotrefein*) a los malos espíritus o los peligros.

*Asmoneos*: Sucesores del libertador judío Judas Macabeo que formaron una dinastía monárquica en la segunda mitad del siglo II a.C. [7.1; 7.4-5].

*Baal* (plural, *baalim*): Dios(es) de los antiguos pueblos semíticos (fenicios, babilonios, sirios, cananeos). [2.2b; 2.3].

*Beza, Teodoro de*: Investigador de comienzos de la modernidad, famoso por su biblioteca de antiguos documentos bíblicos, entre ellos un códice bilingüe greco-latino del Nuevo Testamento, que data del siglo V d.C. y es conocido con el nombre de «códice de Beza» (sigla: D). Es importante, porque su texto contiene muchas diferencias (o variantes) respecto a los otros manuscritos antiguos. Representa la manera en que el texto del Nuevo Testamento era transmitido en las regiones occidentales de Europa (Italia, España, etc.): el «texto occidental» del Nuevo Testamento. La crítica\* textual, sin embargo, lo considera menos fidedigno que los grandes textos orientales y los antiguos papiros.

*Caldeos*: Pueblo semítico, pariente de los arameos o sirios, que vivía en la región de Babilonia; se les llama también «neobabilonios»\*. [2.2ab].

*Canaán, cananeos*: Canaán es el antiguo nombre de Palestina, antes de que el pueblo de Israel la ocupase como su «Tierra prometida». Sus habitantes, los cananeos, son en realidad parientes próximos de los israelitas. Algunas tribus cananeas pactaron con los israelitas y siguieron viviendo en medio de Israel durante toda la historia del Antiguo Testamento. La Biblia los llama «extranjeros en medio de vosotros». [2.1; 2.2b].

*Canon, canónico, canonizado*: Canon es una palabra que viene del griego y significa «regla, orientación, lista». En nuestra materia, significa la lista oficial de los libros bíblicos [10.1].

- Son canónicos los libros recogidos en esta lista y la canonización es el acto de inclusión en el canon. [1.1d; 9.4b; 10.1-2].
- Carisma*: Don del espíritu divino.
- Carismático*: Lo que está bajo el efecto de un carisma\*.
- Cartas Católicas*: Cartas recogidas en el Nuevo Testamento, dirigidas a las comunidades de la Iglesia universal (en griego: *katholiké*) y no a una comunidad determinada, como es el caso de las Cartas de Pablo. Son las cartas de Pedro, Santiago, Juan y Judas Tadeo. [9.3].
- Cartas Pastorales*: Cartas de Pablo a los «pastores» (obispos) Timoteo y Tito; tradicionalmente se incluye también en ellas la Carta a Filemón, aunque impropia (parece que no era un «pastor»). [7.4].
- Circuncisión*: Rito de integración de los nuevos miembros en las comunidades israelita e ismaelita (árabe), en ésta a los trece años y en aquella a los ocho días del nacimiento. Consistía en recortar el prepucio. [5.2a; 9.1-2].
- Clan*: Grupo sociológico más amplio que la familia, pero menos amplio que la tribu. La tribu reunía todos los clanes, constituidos por diversas familias.
- Códice*: Así se llaman los antiguos manuscritos (copias de la Biblia) desde que se presentaron en forma de libro (con cuadernos doblados) y no de rollo. [10.3].
- Creciente fértil*: Territorio en forma de luna creciente que se extiende desde Egipto hasta el golfo Pérsico, pasando por las llanuras fértiles de Palestina y Mesopotamia [2.1]. Constituye el escenario de la historia bíblica. [3.2].
- Cristianismo*: Estructura religiosa y sociocultural nacida de la actividad de Jesús de Nazaret, considerado por sus seguidores como Mesías (en griego: *christos*).
- Crítica (bíblica)*: Investigación científico-crítica (en oposición a la lectura tradicional, bien ingenua, bien movida por fines de espiritualidad) en relación con la Biblia, usando los métodos de la moderna ciencia histórica y crítico-literaria. [11.3].
- Crítica textual*: Investigación de las antiguas copias manuscritas (en este caso, de la Biblia), comparándolas para descubrir las diferencias entre ellas, llamadas (lecturas) variantes, y para reconstruir con la mayor seguridad posible la lectura original del texto. [11.3].
- Cronista*: Designación de los autores que produjeron, en el siglo IV a.C., los libros de las Crónicas, Esdras y Nehemías («historiografía cronista»). [6.1].
- Destierro (babilónico)*: En los años 597, 586 y (probablemente) 582 a.C., varios grupos de habitantes de Jerusalén y sus alrededores fueron llevados por los babilonios, que habían sitiado y destruido la ciudad y el templo. El destierro terminó con el edicto\* de Ciro, rey de Persia, que había vencido a los babilonios el año 583 a.C. [3.7; 6.1; 6.2].
- Deuterocanónicos*: Libros que no son aceptados en el canon\* por los judíos y los protestantes, pero sí por los católicos. [1.1c; 10.1; 10.2c]. Véase también apócrifo\*.

*Deuteronomio primitivo*: La parte sustancial del libro del Deuteronomio, que parece haber existido desde los tiempos del rey Josías, dos siglos antes de la redacción definitiva del Deuteronomio actual (cf. 2 Re 22-23). [3.6; 4.3bc; 10.2b].

*Deuteronomista*: Que pertenece a la escuela o grupo de teólogos que redactaron el Deuteronomio y, luego, los libros desde Josué hasta 2 Reyes (= historiografía deuteronomista). [3.1; 3.6; 3.8; 5.4].

*Diáspora*: Palabra griega que significa «dispersión»: los grupos de judíos o israelitas que vivían fuera de Palestina, en medio de las otras naciones, después de la deportación de los israelitas del norte por los asirios (721 a.C.) y del destierro babilónico de los habitantes de Judá (586-358 a.C.). En la época de Cristo existían comunidades judías en casi todas las grandes ciudades de la cuenca mediterránea, así como en Babilonia y Persia.

*Diatessarón*: Texto siríaco de los evangelios que fundía los cuatro evangelios en uno solo, preparado por Taciano el siglo II. [10.2e].

*Eclético, eclecticismo*: Eclecticismo es la mentalidad que escoge elementos de diversos sistemas de pensamiento según el gusto personal, muchas veces en detrimento de la coherencia. La cultura helenista, desde Alejandro Magno hasta el imperio romano, era altamente ecléctica. [7.1].

*Edición crítica*: Edición del texto bíblico que toma en consideración los criterios de la crítica\* textual moderna y trae a pie de página las lecturas variantes del texto que presentan los diferentes manuscritos antiguos.

*Edicto de Ciro*: Decreto por el que el rey Ciro de Persia, tras vencer a los babilonios, hizo volver a Judea, el año 538 a.C., a los judíos desterrados en Babilonia, con la misión de reconstruir Jerusalén y el templo. [6.2].

*Elobísta*: Nombre que se da a una tradición teológica y texto escrito que, juntamente con otros (véase Yahvista\*), estaría en la base del actual Pentateuco\* [4.3]. Se situaría en el contexto del reino del Norte, por el siglo VIII a.C.

*Endíadís*: Figura del lenguaje que expresa una sola idea por medio de dos sustantivos ligados por coordinación.

*Erasmo de Rotterdam*: Humanista holandés, famoso por el estudio de la Biblia en lenguas originales (1466-1536).

*Escribas*: Intelectuales del antiguo Israel, especialmente versados en la escritura e interpretación de los textos que gradualmente fueron constituyendo la Biblia; desde la vuelta del destierro\* (538) se hicieron líderes de la sinagoga, con una creciente influencia religiosa y social.

*Escritura consonántica*: La antigua escritura hebrea no usaba vocales, sino sólo consonantes. Más tarde (siglos IV-VIII d.C.) se añadieron debajo unas señales para recordar las vocales (masora\*). [10.3a].

*Esenios*: Secta judía que se opone al régimen de los Asmoneos\* debido a la usurpación del sacerdocio por parte de éstos. Más

tarde harían lo mismo los fariseos\*. Una parte de los esenios vivía comunitariamente en el desierto de Judá, preparándose para la guerra santa (Qumrán\*). [7.4; 7.6].

*Esotérico*: Destinado para los iniciados del grupo religioso (del griego *eso* = dentro).

*Espíritu*: Literalmente = soplo; dinamismo, fuerza (por ejemplo, de Dios).

*Estela*: Piedra erigida verticalmente como santuario o monumento. A veces contenía inscripciones conmemorativas. [3.2].

*Ethos*: Palabra griega que significa costumbres o mentalidad. De ahí la palabra «Ética».

*Etimología, etimológico*: La etimología busca el origen de los vocablos. En la Biblia se usan a veces etimologías populares, no científicas, pero altamente significativas, como por ejemplo: el nombre de Israel (Gn 35,10). Etimología del término «biblia» [1.1a]. No hay que confundirlo con etiología\*.

*Etiología*: Explicación de la razón o causa de alguna institución, costumbre, etc., muchas veces en forma de historia. Por ejemplo: Gn 32,32-33. [4.4a; 11.4].

*Evangelio*: Originalmente significa (buen) mensaje, por ejemplo: la predicación del reino de Dios por Jesús (Mc 1,14) [8.2]. En el uso cristiano significa la predicación cristiana sobre Jesús (así, Pablo habla en sus cartas de «mi evangelio») y más tarde, específicamente, el género literario que transmite el mensaje de Jesús en forma de un relato sobre su vida: evangelios canónicos\* de Mateo, Marcos, Lucas y Juan y evangelios apócrifos\*. [8.3].

*Evangelios de la infancia de Jesús*: Los evangelios de Mateo y de Lucas comienzan con una evocación del nacimiento e infancia de Jesús (Mt 1-2 y Lc 1-2), llamados «evangelios de la infancia».

*Éxodo*: Palabra griega que significa «salida»; los israelitas que, por el año 1250 a.C., salen de Egipto, donde estaban esclavizados. [5.3] - [3.2-3; 3.8; 4.4b; 12.4].

*Fariseos*: Oriundos del grupo de los *hassidim*, se separaron de los Asmoneos\* (sucesores de los Macabeos\*) por causa de la usurpación del sacerdocio y de la política poco religiosa de los mismos. Aunque motivados por razones semejantes, no han de ser confundidos con la secta de los esenios\*, que no tenían la misma proximidad e influencia entre el pueblo que los fariseos. [7.4-5; 8.4; 9.4b; 10.2b].

*Formgeschichte*: Término alemán que significa el estudio de las formas literarias que usaban los primeros cristianos para formular su tradición sobre Jesús; estudiando estas formas literarias, la gente percibe también hasta cierto punto las necesidades e intereses de las comunidades, la llamada «situación vital» o *Sitz im Leben*\* de la predicación. [11.4b].

*Fundamentalismo*: Actitud de tomar al pie de la letra todo lo que está en la Biblia y de *fundamentar* la vida, el saber y todo en



la letra de la Biblia, rechazando así las más evidentes adquisiciones de las ciencias modernas. [11.8; 12.2].

*Género literario*: Tipo de literatura al que pertenece un fragmento determinado de la Biblia: historiografía, fábula, poesía épica o lírica, drama, liturgia, etc. Cada género tiene sus propias características y ha de ser entendido según su índole. Una parábola o comparación figurativa no debe entenderse de la misma manera que un texto histórico. E incluso entre los textos históricos, unos son más anecdóticos o edificantes, mientras que otros tienen más bien una intención informativa. Conviene percibir también la diferencia, por ejemplo, entre el género literario historiográfico en el antiguo judaísmo, en el helenismo y en nuestra cultura de hoy. [5.0; 11.4b].

*Gnosis, gnosticismo*: Movimiento filosófico-religioso que se afianzó en el mundo helenista\* a comienzos de nuestra era, bien de forma difusa, bien organizado en comunidades de culto, generalmente esotéricas\*. Dualista, viendo la materia como una degradación y situando el ideal de la vida en la existencia como espíritu puro, demuestra una ideología de «fago del mundo» (del trabajo y de la lucha). [9.4b].

*Haggadah*: Relectura\* actualizante de un texto histórico (narrativo) de la Biblia del Antiguo Testamento (de *nagad* = comunicar, dar a conocer). Compárese con *halakah*\* y *pésher*\*.

*Halakah*: Relectura\* actualizante de un texto jurídico de la Biblia del Antiguo Testamento (de *halak* = caminar, proceder). Compárese con *haggadah*\* y *pésher*\*.

*Hassidim*: Judíos piadosos que participaron en las luchas de los Macabeos\*; sus sucesores en la historia del judaísmo son los fariseos\*. [7.1; 7.4-5].

*Hebreos*: Aunque la Biblia deriva su nombre del patriarca Heber (Gn 10,21; etc.), hoy se piensa que se trata de los *hapiru* (egipcio), en hebreo *'ibri*, término no tanto de carácter étnico como sociológico, que indica a la población extranjera, emigrante e insumisa. Así son llamados los israelitas emigrantes por los egipcios (especialmente Éx 1-10) y por los filisteos (1 Sm). La ausencia de organización estatal puede explicar por qué los israelitas son llamados así en 1 Samuel, hasta que David asumió el reinado. El término llegó a designar la condición de los israelitas bajo la opresión extranjera. En la época tardía fue sinónimo de israelita (Jn 1,9; Gn 14,13), significado que se mantiene hasta hoy (véase H. Cazelles, *Historia política de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984). [2.2b; 3.3; 5.3a].

*Helenismo, helenista*: Estructura cultural dominante en el Oriente Medio y en el mundo mediterráneo desde la conquista del griego Alejandro Magno, por el 330 a.C., hasta el imperio romano, a comienzos de nuestra era. Aunque llamada por su origen (*hellén* = griego), esta cultura sincrética contiene importantes elementos orientales, que a par-

tir de Persia y de Egipto se difunden por toda la cuenca mediterránea. [2.2a; 7.1].

*Hermenéutica*: Teoría y práctica de la interpretación de textos; en sentido específico: interpretación a la luz de la actualidad, en oposición a exégesis del sentido histórico del texto.

*Hicsos*: Pueblo semita presente en Egipto y expulsado de allí a mediados del segundo milenio a.C. [2.2a].

*Hierocracia*: Régimen en el que la sociedad está dirigida por las autoridades religiosas (*hiereis* = sacerdote). [4.2; 6.1.2.3].

*Hierogamia*: Ritual pagano de matrimonio de las divinidades, eventualmente con seres humanos, para simbolizar, por ejemplo, las fuerzas de la fecundidad, etc. A veces en forma de prostitución sagrada, ejercida por *hieródulos* o *hieródulas*.

*Hijo del hombre*: Figura misteriosa, de origen celestial, que aparece en la visión de Dn 7 como opositor y vencedor de los imperios de este mundo; más tarde, sobre todo en el libro apócrifo de Henoc, identificado con el enviado de Dios para el tiempo final. En este sentido, se le da este título a Jesús de Nazaret.

*Historia de la recepción*: Término de uso reciente para hablar de la canonización\* de los textos, en este caso, de la Biblia; evoca la importancia de la comunidad que *adopta* ciertos escritos como sagrados.

*Historia de la salvación*: Enfoque propiamente religioso de la historia bíblica, vista como la realización de un proyecto de salvación de Dios para con la humanidad bajo el poder del pecado. En la teología cristiana este proyecto se realiza por la actuación de Jesús de Nazaret.

*Historicidad*: Entre los diversos sentidos de este término, hay dos importantes para nuestro estudio: 1) la realidad histórica de los acontecimientos; 2) el carácter histórico de la existencia y práctica humana, condicionada por parámetros históricos: época, ambiente, estructura y coyuntura políticas, antecedentes históricos, etc.

*Historicismo, historicista*: Aspecto peculiar de la mentalidad positivista: tendencia a condicionar la comprensión de la narración histórica, en nuestro caso de la Biblia, por la verificación científica de los hechos y factores históricos. Hoy se sabe que las narraciones del pasado nos pueden ofrecer otro tipo de comprensión, aun *sin la verificación científica de los hechos*.

*Ideograma*: Signos escriturísticos que representan una idea, y no un sonido como nuestros alfabetos modernos; por ejemplo, los jeroglíficos del antiguo Egipto, la escritura china, etc.

*Intertestamento*: Las escrituras religiosas judías que datan de la época de transición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, o sea, entre el judaísmo antiguo y el cristianismo (más o menos desde el siglo I a.C. hasta el I d.C.). [7.6].

*Ismael, ismaelitas*: Ismael, hijo de la esclava de Abraham, según la Biblia, es considerado como el antepasado de los árabes o ismaelitas (véase Gn 16,11; etc.). [2.2b; 4.4a; 5.2].

*Jamnia* o *Yabne*: Ciudad entre Jerusalén y la costa mediterránea donde los rabinos refugiados de la guerra judía del 66-72 d.C. reestructuraron el judaísmo en los moldes vigentes hasta hoy.

*Jerusalén*: Capital de Palestina [2.1]. Lugar de la Iglesia cristiana primitiva. [9.1; 9.3].

*Judeo-helenismo*: Ámbito de los judíos que adoptaron elementos de la cultura helenista\*, tanto en Palestina como, por definición, fuera de Palestina, en el mundo de la lengua griega. El grado de asimilación es variable; algunos adoptaron solamente la lengua griega y algunos elementos superficiales; otros abandonaron las leyes judías. Muchos de los primeros cristianos eran judeo-helenistas, de diversos grados de observancia judía. Ejemplos: Esteban, Pablo. [9.1-2; 7.2].

*Justificación*: Cierta lenguaje religioso judío representa la vida humana como un encontrarse ante el tribunal de Dios, que la justifica, es decir, la declara libre de culpa, bien porque la persona no hizo nada malo, bien porque se libró de la culpa mediante sacrificios, bien –y ésta es la visión de Pablo y de los cristianos– porque esa persona en la fe se hace solidaria con Cristo y así recibe por gracia la justificación, con la condición de que esta solidaridad muestre ser seria, mediante la realización de la caridad enseñada y ejemplarizada en Cristo. [9.2].

*Kerigma, kerigmático*: *Kerygma* en griego significa proclamación; es el término con que los eruditos indican la primera predicación cristiana sobre la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Es kerigmático lo que se refiere, sobre todo en términos teológicos, a este tipo de predicación. [8.2].

*Koiné*: Griego coloquial en tiempos del helenismo\*. *Koinos* significa «común». [1.2b].

*Leyenda*: Narración escrita u oral, de carácter maravilloso o heroico, en la que los hechos históricos son deformados por la imaginación popular o poética. [3.1-2; 11.4b].

*Logia*: Término griego que significa «palabras» o «sentencias»; lo usan los eruditos para hablar de las palabras de Jesús o de otros personajes ilustres. [8.2; 8.3; 9.1; 9.4a; 10.2d].

*Macabeos*: Judas el Macabeo, o «el Martillo», y sus hermanos Jonatán y Simón, hijos de Matatías, que el año 167 a.C. provocaron una sublevación contra el rey Antíoco IV Epífanos de Siria, que administraba Palestina sin respetar las tradiciones judías. [2.2a; 7.1; 7.3-4].

*Marción*: Teólogo romano del siglo II que quiso limpiar el cristianismo de todo rasgo de judaísmo, considerando que el Dios del Antiguo Testamento no era el mismo que el del Nuevo Testamento. [10.2d].

*Masora, masorético*: Del hebreo *massorah*, «transmisión». Nombre de una escuela y del trabajo realizado por los escribas que conservaban la tradición de la lectura cierta del texto bíblico hebreo a finales de la antigüedad y comienzos de la Edad

- Media. Entre los siglos IV y VIII incorporaron al texto consonántico del Antiguo Testamento ciertos signos para recordar las vocales que había que pronunciar. Por eso, el texto así enriquecido se llama texto masorético. [1.2; 10.3ad; 11.3a].
- Mesías, mesianismo*: Después del destierro (586-538 d.C.), los judíos, al no tener ya un rey nacional, empezaron a esperar un nuevo rey o «ungido» (en hebreo-araméo = *masshia'* o *meshia'*), imaginado generalmente según el molde del rey David, pero paulatinamente también de otros modos, por ejemplo, como mesías-profeta. [3.6; 3.8; 6.1; 7.2; 7.6; 8.4].
- Mesopotamia*: Término griego que significa «en medio de ríos»: región entre el Tigris y el Éufrates, que abarca partes del actual Irán, Siria e Irak. [2.1].
- Midrás*: Del verbo hebreo-araméo *darash*, buscar (el sentido): relectura actualizante de la Biblia en función del contexto contemporáneo de los antiguos judíos. Puede tomar la forma de una leyenda edificante en torno a un texto o tema de la Biblia, etc.
- Mishná*: Parte del Talmud\* que contiene decisiones, doctrinas y leyes basadas en la Torah\*.
- Mito*: Término de origen griego que designa la interpretación en forma alegórica del sentido de la vida, en términos politeístas. En la Biblia no hay propiamente mitos, ya que allí los acontecimientos se interpretan en términos monoteístas. En la actual antropología y etnología, el término tiene un sentido más específico, designando las narraciones que estructuran el universo cultural de las tribus primitivas; son entonces narraciones de diversos tipos que constituyen la referencia cultural primitiva de los pueblos: enseñan en forma de historias la identidad y las estructuras de la sociedad primitiva. Tenidos por ingenuos y obsoletos por el positivismo del siglo XIX, actualmente se les descubre como «matrices de cultura».
- Monoteísmo ético*: Cualificación de la religión bíblica de Israel y de los cristianos como aceptación de la existencia de un solo Dios, que –a diferencia del monoteísmo de Aristóteles y de otros filósofos griegos– no es indiferente a la historia, sino que plantea exigencias éticas a la convivencia humana. En definitiva, la veneración de este Dios coincide con la ética. [3.1].
- Muratori*: Historiador moderno que descubrió en la biblioteca del Vaticano la lista más antigua de los libros del Nuevo Testamento. [10.2d].
- Naciones*: Así llamaban los israelitas a los otros pueblos, con la connotación de paganos; a sí mismos se llamaban «el pueblo».
- Narración teológica*: Narración que enseña la relación de Dios con los hombres. Comparable con el sentido positivo de mito\*. [11.4].
- Nazareno*: Nombre usado en el Nuevo Testamento, en boca de los adversarios, para indicar a Jesús de Nazaret o también a sus seguidores.

- Nazireo*: Persona que está cumpliendo un voto.
- Neobabilonios*: Los babilonios del segundo imperio babilónico, en el siglo VII-VI a.C. (a diferencia del primer imperio paleobabilónico\*, de Sumer y Acad, a comienzos del segundo milenio a.C.). También se llaman caldeos\*. [2.2a].
- Neovulgata*: Texto revisado de la Vulgata\*, después del concilio Vaticano II (Roma 1979). [1.2a].
- Nómada*: Que no tiene territorio fijo.
- Orígenes*: Exegeta siríaco del siglo II-III d.C., famoso por su enorme erudición; publicó una transcripción de la Biblia en seis versiones paralelas para el Antiguo Testamento y en ocho para el Nuevo. Al ser considerado hereje, su obra fue destruida. [10.2cd; 10.3d; 11.2].
- Ortodoxos*: En general, este término significa los que se adhieren a la doctrina recta. Específicamente, indica a los cristianos orientales separados de la Iglesia católica romana el 1057 d.C.
- Paleobabilonios*: Babilonios del primer imperio babilónico (Sumer y Acad), a comienzos del segundo milenio a.C. [2.2a]. Cf. neobabilonios\*.
- Parénesis*: Predicación de exhortación moral. [9.2].
- Parusía*: Término helenista que indica la entrada triunfal o visita de carácter oficial del emperador o de un magistrado imperial; los cristianos lo utilizan para hablar de la nueva venida de Cristo. [9.2; 9.4].
- Patriarcas*: En la Biblia, los antepasados de la humanidad (Adán, Noé, etc.) y del pueblo de Israel (Abrahán, Isaac, Jacob-Israel).
- Patrístico*: Relativo a los «Santos Padres», o sea, a los teólogos de los primeros siglos del cristianismo, también llamados «Padres de la Iglesia».
- Pentateuco*: Conjunto de los cinco primeros libros de la Biblia: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. En hebreo, *Torah* (= Ley). Véase tetrateuco\*. [4.3; 6.3; 10.2b].
- Personalidad corporativa*: Concepto por el que se ve la identidad y destino de un pueblo entero en la figura de su antepasado o de su jefe: éste «incorpora» al pueblo. [4.4a].
- Pésber*: Interpretación actualizante de un texto profético de la Biblia del Antiguo Testamento. Véase *haggadah\** y *halakah\**.
- Pneumático*: Relativo al *pneuma* (= espíritu\*, en griego), en el sentido del dinamismo de Dios, o de don de Dios a las criaturas, especialmente humanas.
- Profetas, profetismo*: El término profeta (del griego; significa portavoz) traduce el hebreo *nabí*, visionario, persona extática. El profeta ve las cosas en la óptica de Dios. Profetismo significa la actitud del profeta o el fenómeno de su actuación. [3.1; 3.5; 7.6].
- Protestantes, protestantismo*: Las confesiones cristianas nacidas del gran movimiento de reforma a comienzos de la edad moderna. Se distingue generalmente entre Iglesias históricas

(luteranos, calvinistas o presbiterianos, anglicanos o episcopalianos, valdenses), Iglesias recientes (metodistas, congregacionalistas, bautistas) y pentecostales. Los intentos por distinguir terminológicamente entre «evangélicos» y «protestantes» son inadecuados.

*Pseudoepigrafe, pseudoepigráfico*: Título o nombre de autor falso.

La pseudoepigrafía formaba parte de las costumbres literarias de la antigüedad. En el judaísmo, el uso del nombre de alguien que fue fundamental para la historia del pueblo expresaba el sello canónico\*, o sea, la admisión del libro para su uso en el culto. [1.1c; 7.6; 9.4; 10.1].

*Qumrán*: Localidad cerca del mar Muerto, en el desierto de Judá, donde se encontraron los restos de un convento de los esenios\*, y especialmente su biblioteca (los «escritos de Qumrán»). [7.6; 10.3a].

*Rabínico, rabinismo*: A finales del judaísmo, los maestros judíos empezaron a ser llamados rabíes o rabinos (*rabbi* = «mi grande»). El judaísmo que resurge tras la destrucción del templo, en el 70 d.C., es llamado rabínico porque, a diferencia del período anterior, donde los sumos sacerdotes del templo eran la suprema autoridad religiosa, ahora los líderes religiosos son los rabinos.

*Recensión*: En la crítica textual, revisión y homogeneización de los manuscritos bíblicos antiguos. [10.3de].

*Redacción*: En la crítica literaria, en oposición a la tradición\*: fase de la redacción del texto por el autor que recibió la tradición de su comunidad. [11.4c].

*Relectura*: Término forjado para insistir en el carácter interpretativo de la lectura bíblica, que toma siempre en consideración, consciente o inconscientemente, la perspectiva del lector y de su ambiente. Prácticamente sinónimo de interpretación, el término se usa sobre todo para denominar determinadas lecturas interpretativas de la Biblia que recibieron forma escrita. Dentro de la misma Biblia, nacida a lo largo de diez siglos, se dan relecturas de temas anteriores de la tradición bíblica. [3.8; 4.2; 4.4; 6.1; 11.2].

*Relevancia, relevante*: Lo que suscita interés; lo que corresponde a las preguntas o expectativas reales en el lector.

*Repatriados*: Los que volvieron del destierro\* de Babilonia, a partir del 538 a.C. Tuvieron problemas con los que se habían quedado allí, sin ir al destierro.

*Sacerdotal*: 1. Lo que se refiere al sacerdocio o a los sacerdotes.  
2. Escuela teológica que, antes del destierro\* en Babilonia, recogió las antiguas tradiciones cúlticas y, durante y después del destierro, redactó, sobre la base de documentos anteriores, la narración monumental de los orígenes, que es el Pentateuco.

*Saduceos*: Se denomina así la clase sacerdotal que administra el templo a partir de la época de los Macabeos\*: con este nombre se sugiere que eran descendientes del sumo sacerdote

Sadoc, del templo de Salomón. Se les oponen los fariseos\* y los esenios\*. [7.4-5; 8.4].

*Sanedrín*: Consejo supremo de la comunidad judía, en Jerusalén, a finales del judaísmo antiguo.

*Semita, semítico*: Adjetivos gentilicios derivados del nombre propio de Sem, uno de los hijos de Noé (Gn 5,32). La Biblia llama «hijos de Sem» a una población determinada identificada por sus características socioculturales, y no étnicas o raciales. Así, los descendientes de Sem (semitas) representan a las tribus nómadas, los descendientes de Cam (camitas), a la población sedentaria, y los descendientes de Jafet (jafetitas), a los pueblos situados en la región del mar Mediterráneo. [2.2].

*Semitismo*: En lingüística: influencia de las lenguas semitas (hebreo, arameo) en otras lenguas, en la época bíblica, sobre todo en el griego *koiné*\*. Conviene reconocer los semitismos para entender la lengua griega formulada según categorías y mentalidad semíticas\*. [1.2a].

*Setenta (LXX)*: Traducción griega del Antiguo Testamento hecha por los judeo-helenistas de Egipto a partir del siglo III a.C. [1.2a; 7.2; 10.2b; 10.3d].

*Sincretismo*: Fusión de varias religiones, si no en el dogma, al menos en la práctica.

*Sinópticos*: Los evangelistas Marcos, Mateo y Lucas, llamados así porque sus evangelios son tan parecidos que se dejan transcribir en un cuadro comparativo o sinopsis (= visión conjunta). [8.3].

*Sitz im Leben*: «Situación vital», que explica la aparición de determinadas formas literarias en las que se transmite la tradición (cristiana); véase *Formgeschichte*\*.

*Taciano*: Autor del Diatesarón\*.

*Talmud*: Conjunto de las interpretaciones rabínicas antiguas de la ley o Torah. Véase también *Mishná*\*. [9.4b].

*Targum*: Traducción parafraseada, en arameo, de la Biblia hebrea, leída en la sinagoga.

*Tenak*: Vocablo compuesto de las iniciales de las tres secciones de libros canónicos de la Biblia judía: *Torah* (ley mosaica = Pentateuco). *Nebiim* (profetas = libros históricos y proféticos) y *Ketubim* (escritos = salmos y libros sapienciales). [1.1cd; 1.2a; 10.2b].

*Teocracia*: Forma de gobierno en la que la autoridad, emanada de Dios o de los dioses, es ejercida por personas consideradas como sus representantes en la tierra (reyes, sacerdotes u otras instancias). Así, el reinado del faraón en Egipto era una teocracia. Véase hierocracia\*. [4.2; 6.0].

*Teología narrativa*: Discurso sobre Dios en forma de narraciones de cuño histórico o no. Cf. narración\* teológica. Muchos de los textos bíblicos son teología narrativa más bien que historia. [5.0].

*Testamento*: En la Biblia es sinónimo de «alianza» ratificada por testigos. El «Antiguo» y el «Nuevo» Testamento son respecti-

- vamente la narración de la alianza establecida por Dios con el pueblo de Israel y de la nueva alianza con la humanidad, establecida por medio de Jesucristo. Véase también *alianza*\*. [1.1b].
- Tetrateuco*: Conjunto de los cuatro (*tetra*) primeros libros de la Biblia, antes de que se les añadiera el Deuteronomio para constituir con él el Pentateuco\*.
- Torah*: Ley mosaica. Véase también Pentateuco\*. [4.4; 5.0].
- Tradicón*: En la crítica literaria, en oposición a redacción\*. La tradición es lo que el autor recibe de su comunidad; la redacción, lo que él hace con lo recibido en términos de literatura. [11.4].
- Tribu*: Unidad sociológica principal de muchos pueblos antiguos o primitivos, subdivida en clanes\*, o sea, grupos de familias. El pueblo de Israel conoció una fase de organización tribal de 12 grupos sociales emparentados entre sí, antes del período monárquico. [3.3; 4.4b].
- Vetus Latina*: Conjunto de las antiguas traducciones de la Biblia al latín, antes de que san Jerónimo, en el siglo V d.C., escribiera la traducción típica llamada Vulgata\*. [10.3f].
- Vocalización*: En la transmisión de la Biblia hebrea: introducción de signos vocálicos en el texto consonántico, señalando las vocales que hay que pronunciar en la lectura. Como este trabajo fue realizado por la tradición llamada *masora*\*, el texto así vocalizado se llama texto masorético\*. [10.3a].
- Vulgata*: Traducción modelo de la Biblia al latín hecha por san Jerónimo en el siglo V. [1.2a; 10.3f].
- Yahvé*: Nombre del dios de los israelitas. El texto consonántico original de la Biblia escribía originalmente sólo las cuatro consonantes de su nombre: *YHWH* (el tetragrama sagrado). Probablemente se pronunciaba *yahô*. Pero, por respeto al nombre de Dios, se pasó a decir Adonai (= el Señor) siempre que se encontraba el tetragrama en el texto. Más tarde, la *masora*\*, o tradición, añadió signos vocálicos basándose en la pronunciación *adonay*. Aplicando entonces estas vocales (a, o, a) a las consonantes YHWH, y cambiando la primera *a* en *e*, surgió la pronunciación *Yehowah*, Jehová, sin base científica. [4.4b; 5.3a].
- Yahvista*: 1. Lo que se refiere a la fe en Yahvé. 2. Escuela teológica cuyo origen se sitúa en torno al rey Salomón y comienzos del reino del Sur, Judá (siglo X a.C.), y que produjo el primer documento narrativo que sirvió de base, junto con otros (véase elohísta), para el actual Pentateuco\*. [4.3]. [3.4; 3.6; 4.3bc].
- Zelotas*: El que tiene *zelos*, o sea, pasión por la causa religiosa (y política) de Israel. En sentido estricto se aplica a los militares político-religiosos que el 66 d.C. declararon la guerra al imperio romano. El término tiene connotación de fanático. [9.4a].





## Índice temático

- Abadías [3.5]  
Abraán [4.4a]  
Acad [2.2a]  
Acontecimiento-Jesús\*  
Ageo [6.2]  
Ajab [3.5]  
Ajaz [3.6]  
Ajikar [7.2]  
Alejandría (Egipto) [2.2a]  
Alejandro Magno [2.2a; 7.1; 7.2]  
Alfabeto [10.3a]  
Alianza\*  
Amalek [2.2b]  
Amón, amonitas [2.2b]  
Amorreos, amorritas [2.2b]  
Amós [3.5]  
Antíoco Epífanes [2.2a; 7.3-4]  
Antioquía (Siria) [9.1-2]  
Apocalipsis de Isaías [3.7]  
Apocalipsis, apocalíptica\*  
Apócrifo\*  
Apólogo\*  
Apóstol\*  
Apotropaico\*  
Aquila [10.3d]  
Aram, arameos, aramaico [2.2ab]  
Arca de la alianza [3.3; 4.4b]  
Ascensión de Moisés (apócrifo) [9.4; 7.6]  
Asmoneos\*  
Asideos: cf. *Hasidim*  
Asiria, asirios [2.2a; 3.5-6]  
Augusto (empeaor) [7.5]  
Autor divino (de la Biblia) [12.1]  
Autor del Pentateuco (Moisés) [4.3a; 5.0]  
Ázimos [4.4b]  
Baal (plural, *baalim*)\*  
Babilonia, Babel, babilonios [2.2a; 3.6; 4.1]  
Balaán [4.3; 4.4; 5.3g]  
Bar Koshba [2.2a]  
Baruc [7.4]  
Beza (Teodoro de)\*  
Biblos (Fenicia) [2.2b]  
Caldeos\*  
Calvino, Juan [1.2b]  
Caminos [2.1]  
Canaán, cananeos\*  
Canon, canónico, canonización\*  
Cantar de los Cantares [6.5]  
Carisma\*  
Carismático\*  
Carta de Jeremías [7.4]  
Cartas Católicas\*  
Cartas Pastorales\*  
Cassitas [2.2a]  
Chipre [2.2b]  
Círculos bíblicos [11.8]  
Circuncisión\*  
Ciro [2.2a; 4.1; 6.1]; véase también *Edicto de Ciro*  
Cisma samaritano [6.2; 7.2]  
Ciudades-estados [2.2b]  
Clan\*  
Códice\*  
Código de la alianza [4.3b; 4.4b; 5.3a]  
Código deuteronomico [5.4b]  
Colosenses (carta) [9.2]  
Comunidad y Biblia [12.2-3]  
Concilio de Jerusalén [9.2]  
Corintios (cartas) [9.2]  
Creación [5.1]  
Credo del israelita [5.4b]  
Creciente fértil\*

- Creta [2.2b]  
 Cristianismo\*  
 Crítica (bíblica)\*  
 Crítica textual\*  
 Cronista\*  
 Culto (textos bíblicos para el) [6.4]  
 Culto y Biblia [12.3]  
 Cus (= Etiopía) [2.2b]  
 Daniel [7.3]  
 David [3.4; 6.4]  
 Débora [4.3b]  
 Decálogo [4.3b; 4.4a; 5.3bc; 10.2b]  
 Destierro (babilónico)\*  
 Deuterocanónicos\*  
 Déutero-Isaías [3.7]  
 Deuteronomio [3.8; 5.4]  
 Deuteronomio primitivo\*  
 Deuteronomista\*  
 Déutero-Zacarías [7.2]  
 Diáconos [9.1]  
 Diáspora\*  
 Diatesarón\*  
 Ebla [2.2a]  
 Ecléctico, eclecticismo\*  
 Eclesiastés [6.5] (también llamado *Qohélet*)  
 Eclesiástico: ver *Sirácida*  
 Edición crítica\*  
 Edicto de Ciro\*  
 Edom, edomitas [2.2b; 3.7; 4.4a]  
 Efesios (carta) [9.2]  
 Egipto [2.2a; 3.2; 3.5; 3.6; 4.1; 7.2]  
 Ejército [3.4]  
 Elam, elamitas [2.2b]  
 Elías [3.5]  
 Eliseo [3.5]  
 Elohísta\*  
 Endíadis\*  
 Erasmo de Rotterdam\*  
 Esclavitud (problema social) [9.3] ver también *Egipto, Liberación*  
 Escritas\*  
 Escritura consonántica\*  
 Esdras [6.1; 6.3]  
 Esenios\*  
 Esotérico\*  
 Espíritu\*  
 Espíritu de la Biblia [12.2; 12.4]  
 Estela\*  
 Ester [7.2]  
 Ethos\*  
 Etimología, etimológico\*  
 Etiología\*  
 Etiopía: ver *Cus*  
 Evangelio\*  
 Evangelios de la infancia de Jesús\*  
 Evangelio de Tomás [10.2]  
 Éxodo\*  
 Ezequías [3.6]  
 Ezequiel [3.7]  
 Fariseos\*  
 Fenicia, fenicios [2.2b]  
 Fiestas [4.4b]  
 Filemón (carta) [9.2]  
 Filipenses (carta) [9.2]  
 Filipo de Macedonia [2.2a]  
 Filisteas, filisteos [2.1; 2.2b; 3.4]  
 Flavio Josefo [7.1; 9.4a; 10.2b]  
 Formgeschichte\*  
 Fundamentalismo\*  
 Gálatas (carta) [9.2]  
 Galilea, galileos [2.1]  
 Galilei, Galileo [12.2]  
 Garizim [6.2; 7.2; 7.4]  
 Género literario\*  
 Génesis [5.1]  
 Gnosis, gnosticismo\*  
 Godolías [3.8]  
 Grecia [2.2a; 2.3]  
 Guerra judía [2.2a; 9.4a]  
 Guilgamesh [2.2a; 4.4]  
 Habacuc [3.6]  
 Habura [2.3b]  
 Haggadah\*  
 Halakah\*  
 Hammurabi [2.2a]  
 Harán [2.2b]  
 Hassidim\*  
 Hebreos\*  
 Hebreos (carta) [9.3]  
 Hechos de los Apóstoles [9.1; 9.4b]

- Helenismo, helenista\*  
 Henoc (libro apócrifo\*) [7.6; 9.4b]  
 Hermenéutica\*  
 Herodes (el Grande) [2.2a; 7.5]  
 Herodes Antipas [7.5]  
 Heteos [2.2ab]  
 Hexapla [10.3d]  
 Hicsos\*  
 Hierocracia\*  
 Hieródulo, hieródula: ver *Hierogamia*  
 Hierogamia\*  
 Hijo del hombre\*  
 Hircano [7.4]  
 Historia de la recepción\*  
 Historia de la salvación\*  
 Historicidad\*  
 Historicismo, historicista\*  
 Historiografía cronista [6.1; 6.3]  
 Historiografía deuteronomista [3.1; 3.8; 4.3c]  
 Hititas: ver *heteos*  
 Ideograma\*  
 Inerrancia [12.3]  
 Infalibilidad [12.3]  
 Inspiración [12.1]  
 Intertestamento\*  
 Isaac [4.4a]  
 Isaías [3.6-7]  
 Islas [2.2b; 3.4]  
 Ismael, ismaelitas\*  
 Israel [2.2b; 4.4a]  
 Jacob: ver *Israel*  
 Jamnia o Yabné\*  
 Javán: ver *Grecia*  
 Jehová: ver *Yahvé*  
 Jeremías [3.6-7]; ver también *Carta de Jeremías*  
 Jerusalén\*  
 Jesús de Nazaret [8.1; 8.4]  
 Joaquín (rey) [3.7]  
 Job [6.5]  
 Joel [6.3]  
 Jonás [6.3]  
 José [5.2c]  
 Josías [3.6; 4.3c]  
 Josué (hijo de Nun) [3.3; 4.3c]  
 Josué (sumo sacerdote) [6.1]  
 Juan (evangelio y cartas) [8.3; 9.4b]  
 Juan Bautista [8.4]  
 Judaísmo [6.0; 7.6]  
 Judas Macabeo [7.3]  
 Judeocentrismo [6.3]  
 Judeo-helenismo\*  
 Judit [7.4]  
 Jueces [3.3]  
 Julio César [7.5]  
 Justificación\*  
 Kerigma, kerigmático\*  
 King James [1.2b]  
 Koiné\*  
 Láguidas [2.2a; 7.2]  
 Ley (género) [11.4b]  
 Ley: véase *Torah*  
 Ley de Santidad [4.3b; 4.4b; 5.3a]  
 Leyenda\*  
 Liberación [4.4b; 5.3a; 9.2; 12.4]  
 Libertad [9.2]  
 Liturgias [6.4]  
 Logia\*  
 Lucas [8.3; 9.4]  
 Lutero [1.2b]  
 Macabeos\*  
 Macedonia [2.2a]  
 Madián [2.2b; 3.2]  
 Malaquías [6.3]  
 Mar Muerto [2.1]; véase también *Qumrán*  
 Marción\*  
 Marcos [8.3]  
 Mardoqueo [7.2]  
 María (canto de) [4.3b]  
 Massorah, masorético\*  
 Mateo [8.3; 9.4]  
 Medos [2.2ab; 4.1]  
 Merneptá [2.2a]  
 Mesías, mesianismo\*  
 Mesopotamia\*  
 Midrás\*  
 Miqueas [3.6]  
 Mishná\*  
 Mito\*  
 Moab [2.2b; 5.2a]  
 Moisés [3.2-3]  
 Moloc [4.4b]

- Monoteísmo [3.2]  
 Monoteísmo ético\*  
 Mujer [9.4b; 11.4b]  
 Muratori\*  
 Nabatea, nabateos [2.2b]  
 Nabucodonosor [2.2a; 3.6]  
 Naciones\*  
 Nahún [3.6]  
 Narración teológica\*  
 Nazareno\*  
 Nazireo\*  
 Nehemías [6.3]  
 Neobabilonios\*  
 Neovulgata\*  
 Nínive [2.2a; 3.6]  
 Nómada\*  
 Orígenes\*  
 Ortodoxos\*  
 Pablo [8.2; 9.2-3; 9.4b]  
 Paleobabilonios\*  
 Palestina: ver *Canaán*  
 Papiro [10.3b]  
 Papiros (documentos) [10.3e]  
 Parénesis\*  
 Parusía\*  
 Pascua [2.1; 4.4b; 5.3a]  
 Patriarcas\*  
 Patrístico\*  
 Pedro [9.1-3]  
 Pedro (cartas) [9.3; 9.4b]  
 Pela [9.4a]  
 Pentateuco\*  
 Pentecostés [4.4b]  
 Pergamino [10.3b]  
 Persas [2.2a; 4.1]  
 Personalidad corporativa\*  
 Pésher\*  
 Peshita [10.2d]  
 Pilato (Poncio) [2.2a]  
 Pneumático\*  
 Pompeyo [2.2a; 7.5]  
 Profetas, profetismo\*  
 Profetas anteriores [1.1d; 3.1; 3.8; 10.2b]  
 Profetas posteriores [1.1d; 3.1; 10.2b]  
 Protestantes, protestantismo\*  
 Proverbios [6.5]  
 Pseudoepígrafe, pseudoepi-  
 gráfico\*  
 Purim [7.2]
- Qumrán\*  
 Rabínico, rabinismo\*  
 Ramsés II [2.2a]  
 Ramsés III [2.2a]  
 Realeza, rey [3.4; 3.8]  
 Recensión\*  
 Recepción del texto [10.1-2]  
 Redacción\*  
 Redacción sacerdotal [4.3c]  
 Reino de Dios [8.1; 8.4; 9.4]  
 Relectura\*  
 Relevancia, relevante\*  
 Renovación de la alianza  
 [3.3]  
 Repatriados\*  
 Resurrección (de Jesucristo)  
 [8.2; 8.4]  
 Revelación [12.1-2]; ver *Apo-  
 calipsis*  
 Reyes (libro) [3.4]  
 Rollo(s) [10.3c]  
 Roma, romanos [2.2a; 7.4-5;  
 9.4a]  
 Romanos (carta) [9.2]  
 Rut [6.3]  
 Sábado [4.4b]  
 Sabiduría [2.2; 3.4; 6.5; 7.2;  
 10.2b; 11.4]  
 Sabiduría (de Salomón) [7.6]  
 Sacerdotal\*  
 Sacerdotes [4.2; 3.2]  
 Sacrificio de los primogénitos  
 [4.4a]  
 Saduceos\*  
 Salmos [6.4; 10.2b]  
 Salomón [6.5; 3.4-5]  
 Samaría, samaritanos [2.2b;  
 3.5; 6.2; 7.4; 10.2]  
 Samuel [3.3-4]  
 Sanedrín\*  
 Santiago (carta) [9.3]  
 Sargón [2.2a]  
 Segundo Isaías: ver *Déutero-  
 Isaías*  
 Segundo templo [6.1-2]  
 Semántico-estructural ( méto-  
 do) [11.5]  
 Semita, semítico\*  
 Semitismo\*  
 Sentencias de Jesús: ver *Logia*

- Setenta (LXX)\*  
 Sidón [2.2b]  
 Siervo doliente [3.7]  
 Símmaco [10.3d]  
 Sinagoga [4.2; 6.5]  
 Sincretismo\*  
 Sinópticos\*  
 Sirácida (o Eclesiástico) [7.2]  
 Siria [2.2b; 3.5; 7.4-5]  
*Sitz im Leben*\*  
 Sociológico (método) [11.6]  
 Sofonías [3.6]  
 Sumer [2.2a]  
 Tabernáculos [4.4b]  
 Taciano\*  
 Talmud\*  
 Tanac, véase *Tenak*  
 Targum\*  
 Templo [3.4-5; 4.2; 6.0]  
 Tenak\*  
 Teocracia\*  
 Teodoción [10.3d]  
 Teofanía [5.3c]  
 Teología narrativa\*  
 Tercer Isaías: ver *Trito-Isaías*  
 Testamento\*  
 Tetrateuco\*  
 Texto masorético: ver *Massorah*  
 Tienda [3.4; 5.3e]  
 Timoteo (cartas) [9.4b]  
 Tiro (Fenicia) [2.2b]  
 Tito (carta) [9.4b]  
 Tobías [7.2]  
 Tolomeos: ver *Láguidas*  
 Torah\*  
 Tradición\*  
 Traducciones [1.2; 11.8]  
 Transmisión del texto [10.0; 10.3]  
 Trento (concilio) [10.2e]  
 Tribu\*  
 Trito-Isaías [6.2]  
 Ugarit (Fenicia) [2.2b]  
 Universalismo [6.2]  
 Ur (Mesopotamia) [2.2a]  
 Verdad de la Biblia [12.2]  
 Vetus Latina\*  
 Vida y Biblia [12.3]  
 Vocalización\*  
 Vulgata\*  
 Yabné, ver *Jamnia*  
 Yahvé\*  
 Yahvista\*  
 Zacarías [6.2]  
 Zelotas\*  
 Zorobabel [6.2]



## Bibliografía

- Observación:* Incluimos solamente obras generales de introducción y consulta sobre la Biblia.
- Arenhoevel, Diego, *Así nació la Biblia*, San Pablo, Madrid 1980.
- Asociación Bíblica Española, *Reseña Bíblica*, Revista trimestral, Verbo Divino.
- Bagot, J. P. - Dubs, J. C., *Para leer la Biblia*, Verbo Divino, Estella <sup>4</sup>1993.
- Bright, John, *La historia de Israel*, Bilbao, Desclée de Brouwer <sup>12</sup>1987.
- Casa de la Biblia, *El mensaje del Antiguo Testamento* (21 vols.).  
—, *El mensaje del Antiguo Testamento* (6 vols.).
- Charpentier, Étienne, *Para leer el Antiguo Testamento*, ed. revisada, Verbo Divino, Estella <sup>14</sup>1994.
- , *Para leer el Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella <sup>13</sup>1994.
- , *Para leer la Biblia*, Verbo Divino, Estella <sup>14</sup>1994.
- Clévenot, Michel, *Lectura materialista de la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1978.
- Croatto, José Severino, *Historia de salvación*, Verbo Divino, Estella 1995.
- Diccionario bíblico abreviado*, Lion Publishing, Verbo Divino, Estella <sup>3</sup>1993.
- Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, Herder 1993.
- Enciclopedia de la Biblia*, Lion Publishing, Verbo Divino, Estella <sup>2</sup>1987.
- Fabris, Rinaldo, *La opción por los pobres en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1992.
- González Echegaray, Joaquín, *Arqueología y evangelios*, Verbo Divino, Estella 1994.
- Grollenberg, Luc H., *Visión nueva de la Biblia*, Herder, Barcelona <sup>3</sup>1991.
- Gruen, Wolfgang, *El tiempo llamado hoy*, San Pablo, Madrid 1991.
- Jeremías, Joachim, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca <sup>5</sup>1986.
- Lohfinhk, Gerhard, *Ahora entiendo la Biblia*, San Pablo, Madrid <sup>7</sup>1993.
- Manucci, Valerio, *La Biblia como Palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao <sup>2</sup>1988.



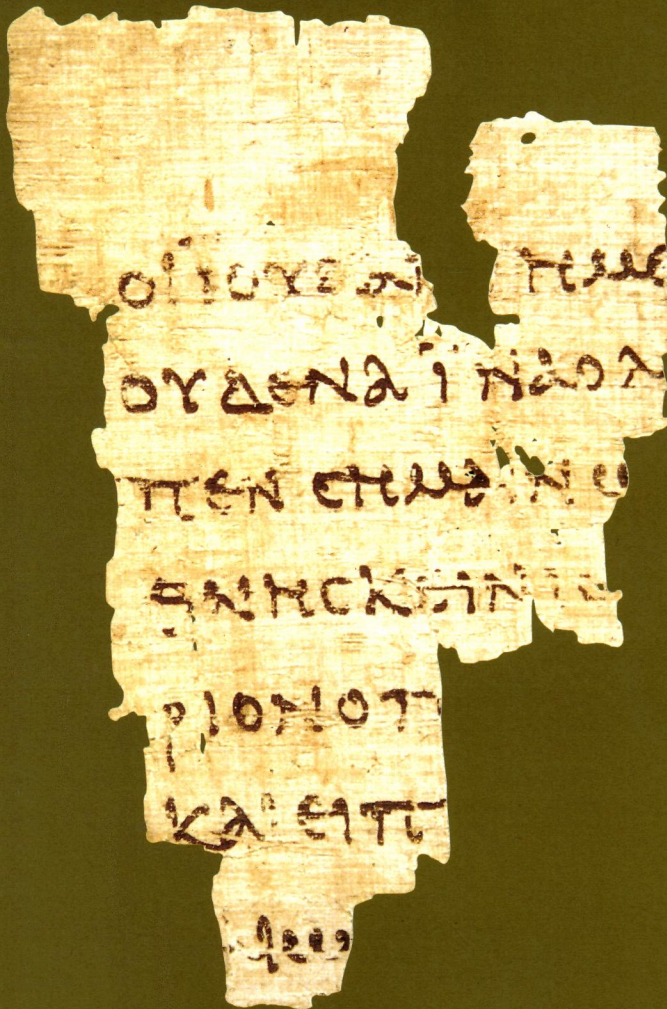
- May, Herbert G. (ed.), *Atlas bíblico Oxford*, Verbo Divino, Estella 1988.
- Mesters, Carlos, *Lecturas bíblicas*, Verbo Divino, Estella 19??.
- Nadal, Milagros, *Curso de iniciación al Antiguo y al Nuevo Testamento*.
- Rad, Gerhard von, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1982.
- Sicre, José Luis, *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1993.
- Theissen, Gerd, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985.
- Weiser, Alfons, *¿A qué llama milagro la Biblia?*, San Pablo, Madrid 1979.



Johan Konings

# La Biblia, su historia y su lectura

Una introducción



La Biblia es el *best-seller* por excelencia. Para unos, es solamente una curiosidad o un libro extraño, quizás incluso alienante y peligroso. Para otros, un documento de una experiencia histórica, de una civilización antigua, de una religión entre otras muchas. Para otros, es la referencia de su fe religiosa. Para todos, será interesante conocer su composición y aparición histórica. Porque, para entender bien la Biblia como expresión de una experiencia de Dios, es necesario conocer su composición por los hombres. Estudiar la *historia* de la Biblia para adecuar su *lectura*: esto es lo que se propone este libro.

La Biblia formó decisivamente el lenguaje y los conceptos religiosos y culturales de gran parte de la humanidad: no sólo del judaísmo y del cristianismo, sino también del islam e incluso de ideologías no religiosas; porque tanto los teóricos del capitalismo como los del marxismo citan la Biblia. Siendo una experiencia humana, la experiencia religiosa de Israel y del cristianismo, cristalizada en la Biblia, entra en el diálogo que une a todas las personas que buscan el sentido de la vida y de la historia. *La Biblia es patrimonio de la humanidad*. Ésta es la perspectiva en que se sitúa el estudio que aquí proponemos.

Se pretende hablar de la Biblia y de la peculiar experiencia religiosa que la hizo surgir a las personas que deseen adquirir sobre ella un conocimiento adecuado a su formación general. Por eso, el presente libro se destina tanto a la lectura personal —apoyada en el texto de la Biblia— como a la formación de grupos.

*Johan Konings, S.J.*, es doctor en teología por la Universidad de Lovaina (Bélgica) con su tesis sobre el evangelio de san Juan. Vive en Brasil desde 1972. Actualmente es profesor de Nuevo Testamento y asesor de la Pastoral Universitaria y del Servicio de Animación Bíblica.



ISBN 978-84-7151-976-4



9 788471 519764