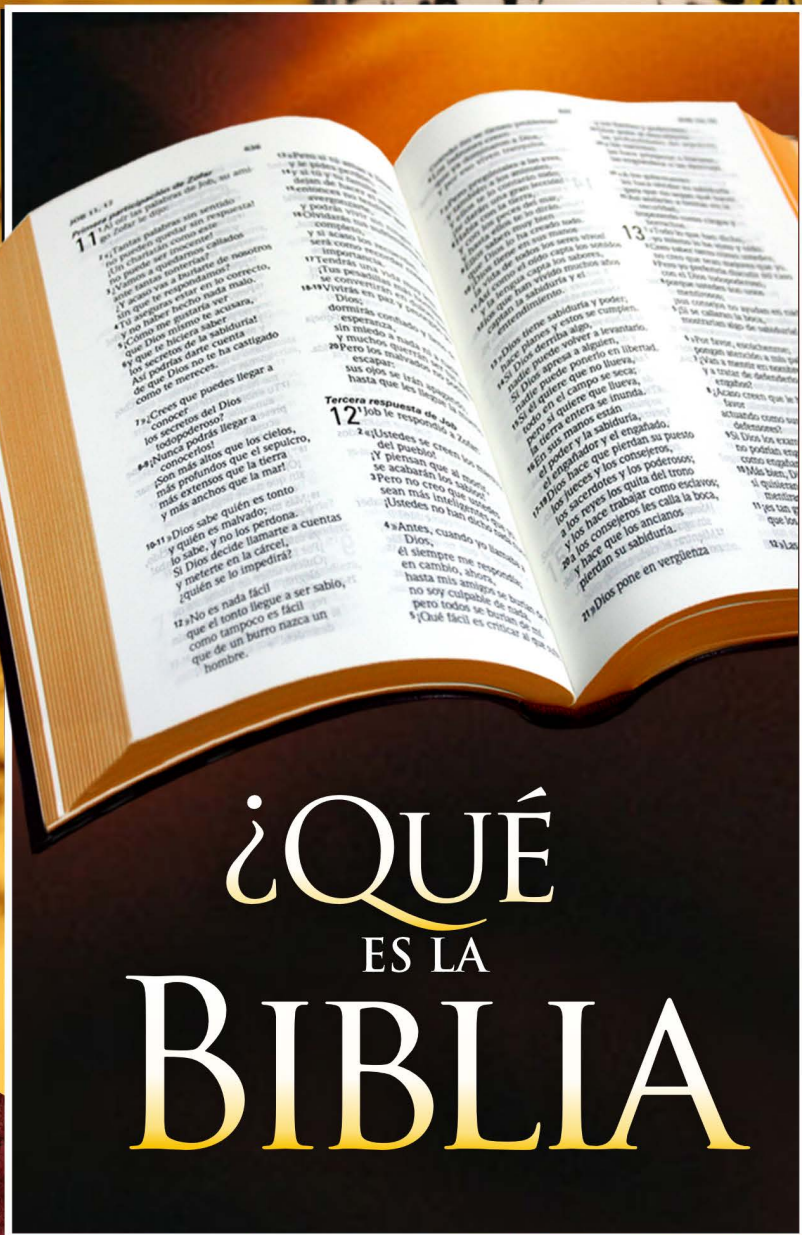




¿QUÉ ES LA BIBLIA



SOCIEDAD BÍBLICA PERUANA, A.C.

¿Qué es la Biblia?

© Sociedad Bíblica Peruana, Asociación Cultural, 2020.

Av. Petit Thouars 991, Lima 1.

Telfs. 433-0077

www.sbp.org.pe

1ra Edición, Abril 2020.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2020 - ISBN:

Texto: Biblia para la Predicación © Sociedades Bíblicas Unidas 2012.

Texto bíblico: Reina-Valera 1960 ®

© Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960.

Derechos renovados 1988, Sociedades Bíblicas Unidas.

Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569),

revisada por Cipriano de Valera (1602).

Otras revisiones: 1862, 1909, 1995 y 2011.

Reina-Valera 1960 ® es una marca registrada

de American Bible Society y puede ser usada solo bajo licencia.

Impreso en Perú por

Tiraje M. Abril 2020.

INDICE

	Página
Presentación.....	5

BIBLIA

¿Qué es la Biblia?	7
El hebreo	19
El texto del Antiguo Testamento	27
El griego del Nuevo Testamento	34
El texto del Nuevo Testamento	43
Geografía del mundo de la Biblia.....	54
El contexto histórico del Antiguo Testamento	73
El contexto histórico del Nuevo Testamento	85

ANALISIS

La Biblia como literatura.....	93
La poesía bíblica	103
Las leyes del Antiguo Testamento.....	110
La literatura profética.....	121
Literatura sapiencial	133
Los cuatro evangelios	140
Cartas en el Nuevo Testamento	150

PRESENTACIÓN

Nos complace presentar el libro “¿Qué es la Biblia?”. Un libro con abundante sabiduría y conocimiento que explora las profundidades del texto bíblico y su significado en nuestras vidas. El texto bíblico utilizado en estas páginas proviene de la revisión Reina-Valera 1960, una traducción que ha sido fuente de inspiración para generaciones de creyentes.

Este libro es parte integral de la serie “Manuales para el Ministro”, una colección diseñada específicamente como una herramienta valiosa para todos aquellos que desean adentrarse en el arte de la preparación de sermones. Cada página está imbuida con la pasión de quienes han dedicado su tiempo y conocimiento para ofrecer orientación a pastores, líderes de grupos y predicadores de la palabra de Dios.

El material presentado en estas páginas es una porción cuidadosamente seleccionada de Los libros “Descubre la Biblia”, una publicación desarrollada por las Sociedades Bíblicas Unidas. Este libro no solo es un recurso educativo, sino también una invitación a explorar la riqueza y la complejidad de las Escrituras de una manera profundamente significativa.

El propósito fundamental de esta obra, que ahora ponemos en sus manos, es asistir a pastores, líderes de grupos y predicadores de la palabra de Dios en la preparación y entrega de mensajes bíblicos impactantes y significativos. Oramos fervientemente para que este libro sea una fuente de inspiración y aprendizaje, y que se convierta en una herramienta inestimable para todos los que trabajan incansablemente en la enseñanza y la predicación bíblica.



¿Qué es LA BIBLIA?

El significado de la palabra «Biblia»



Armando J. Levoratti

Hay varias maneras de responder a esta pregunta. Una de ellas consiste en explicar el significado de la palabra Biblia.

Biblia es una palabra de origen griego (el plural de *biblion*, «papiro para escribir» y también «libro») y significa literalmente «los Libros». Del griego, ese término pasó al latín, y a través de él a las lenguas occidentales, no ya como nombre plural, sino como singular femenino: la Biblia, es decir, el Libro por excelencia. Con este término se designa ahora a la colección de escritos reconocidos como sagrados por el pueblo judío y por la iglesia cristiana.

La Biblia está dividida en dos partes de extensión bastante desigual, llamadas habitualmente Antiguo y Nuevo Testamento. A primera vista, la palabra «testamento» se presta a un equívoco, porque no se ve muy bien en qué sentido puede aplicarse a la Biblia. Sin embargo, la dificultad se aclara si se tiene en cuenta la vinculación de la palabra latina *testamentum* con el hebreo *berit*, «pacto» o «alianza».

Berit es uno de los términos fundamentales de la teología bíblica. Con él se designa el lazo de unión que el Señor estableció con su pueblo en el monte Sinaí. A este pacto, alianza o lazo de unión establecido por intermedio de Moisés, los profetas contrapusieron una «nueva alianza», que no estaría escrita, como la antigua, sobre tablas de piedra, sino en el corazón de las personas por el Espíritu del Señor

(Jr 31.31-34; Ez 36.26-27). De ahí la distinción entre la «nueva» y la «antigua alianza»: la primera, sellada en el Sinaí, fue ratificada con sacrificios de animales; la segunda, incomparablemente superior, fue establecida con la sangre de Cristo.

Ahora bien, el término hebreo *berit* se tradujo al griego con la palabra *diatheke*, que significa «disposición», «arreglo», y de ahí «última disposición» o «última voluntad», es decir, «testamento». De este modo, la versión griega de la Biblia, conocida con el nombre de Septuaginta o traducción de los Setenta (LXX), quiso poner de relieve que el pacto o alianza era un don y una gracia de Dios, y no el fruto o el resultado de una decisión humana.

La palabra griega *diatheke* fue luego traducida al latín por *testamentum*, y de allí pasó a las lenguas modernas. Por eso se habla corrientemente del Antiguo y del Nuevo Testamento.

A la Biblia se le da también el nombre de Sagrada Escritura. En el Judaísmo, en cambio, se la suele designar con la palabra *TANAK*, que en realidad es una sigla formada con las iniciales de *Torah*, *Nebiim* y *Ketubim*, es decir, de las tres partes o secciones en que se divide la Biblia hebrea: La Ley, los Profetas y los Escritos.

La biblia, palabra de Dios

La otra respuesta no se contenta con explicar el significado de una palabra, sino que da otro paso y trata de penetrar más en la realidad profunda de la Biblia: la Biblia es la Palabra de Dios.

En la Biblia se encuentran mensajes de los profetas, palabras de Jesús y testimonios de los apóstoles. Los profetas, Jesús y los apóstoles actuaron y hablaron en distintas épocas y en circunstancias muy diversas; pero todos anunciaron la Palabra de Dios.

Los profetas se presentaron como testigos y mensajeros de la Palabra, y así lo expresaron muchas veces de manera inequívoca, por ejemplo, cuando introducían sus mensajes con la frase: «Así dice el Señor». (Cf. Jr 1.9-10: Entonces el Señor extendió la mano, me tocó los labios y me dijo: 'Yo pongo mis palabras en tus labios'.)

Después de haber comunicado su Palabra por medio de los profetas, Dios se reveló en la persona y en la obra redentora de Jesús, como lo expresa la Carta a los Hebreos (1.1-2): En tiempos antiguos Dios habló a nuestros antepasados muchas veces y de muchas maneras por medio de los profetas. Ahora, en estos tiempos últimos, nos ha hablado por su Hijo.

Jesús, la Palabra hecha carne (Jn 1.14), dio testimonio de lo que había visto y oído junto al Padre (Jn 1.18; cf. Mt 11.27), y envió a sus discípulos diciéndoles: El que los escucha a ustedes, me escucha a mí; el que los rechaza a ustedes, me rechaza a mí; y el que me rechaza a mí, rechaza al que me envió (Lc 10.16).

Los apóstoles, a su vez, fueron testigos oculares y servidores de la Palabra (Lc 1.2). Ellos fueron elegidos de antemano por Dios (Hch 10.41-42) y a ellos se les confió la misión de anunciar la Palabra de Dios a todo el mundo (Mc 16.15).

Este mensaje de los profetas, de Jesús y de los apóstoles fue luego consignado por escrito, y así nació la Biblia, que es **la Palabra de Dios encarnada en un lenguaje humano**. Ella, como Jesús, es plenamente divina y plenamente humana, sin que lo divino ceda en detrimento de lo humano, ni lo humano de lo divino.

Ahora bien, la palabra es la acción de una persona que expresa algo de sí misma y se dirige a otra para establecer una comunicación:

1. Si analizamos por partes los elementos de esta definición, vemos que hablar es, en primer lugar, dirigirse a otro. El que habla, por el simple hecho de dirigir la palabra a otra persona (y aunque no lo diga expresamente), está manifestando la voluntad de ser escuchado y comprendido, de obtener una respuesta, de lograr que su palabra no caiga en el vacío.

O dicho de otra manera: toda palabra interpela al destinatario del mensaje; es invitación, llamado, interpelación. El ser de la palabra es esencialmente «para-otro», tiene un carácter interpersonal y oblativo.²

La orientación hacia el destinatario del mensaje, generalmente sobreentendida, aflora a veces de manera explícita y se expresa en palabras y en giros sintácticos, de un modo especial, en los **vocativos** y en los **imperativos**.

Así, cuando el Señor dice «(Abraham, Abraham!» (Gn 22.11) o «(Moisés, Moisés!» (Ex 3.4), lo que hace es atraer la atención del que va a ser su interlocutor. Todavía no le ha comunicado nada. Lo llama, simplemente, para obtener de él una respuesta y establecer de ese modo el circuito de la comunicación. Porque sin ese llamado previo, y sin la respuesta del interlocutor, no habría diálogo posible.

De manera semejante, el que pide algo o da una orden con un imperativo apunta en forma directa al destinatario del mensaje: Vé a lavarte al estanque de Siloé, dice Jesús al ciego de nacimiento, y esta orden provoca en él una respuesta inmediata: El ciego fue y se lavó (Jn 9.7).

2. Toda palabra **comunica** algo. Los interlocutores intercambian siempre algún tipo de información, y hasta la conversación más trivial trata sobre algún tema. El tema de la conversación, el significado de las palabras, la noticia que se quiere comunicar, dan un contenido al mensaje.

3. Por su misma dinámica interna, la palabra tiende a convertirse en **diálogo** entre un «yo» y un «tú». Es verdad que muchas veces empleamos el lenguaje por razones y más prácticas, de manera que la comunicación se establece casi siempre en un contexto utilitario bien superficial. Además, la comunicación fracasa muchas veces porque las

¹ Las citas bíblicas son de la versión Dios Habla Hoy, segunda edición, de las Sociedades Bíblicas Unidas. Cuando se cita otra versión, se colocan sus iniciales inmediatamente después de la cita.

personas no se abren al diálogo, se encierran en su propio egoísmo, o porque la buena disposición de una persona no encuentra en la otra una acogida o un eco favorable.

Por lo tanto, el encuentro personal puede adquirir distintos grados de profundidad, o puede incluso frustrarse por la falta de receptividad y de correspondencia en alguna de las partes. Pero también hay veces en que el encuentro se realiza plenamente, ya que la palabra y la respuesta se convierten en un diálogo auténtico y recíproco de comunión y de mutuo compromiso. Solo en el encuentro amoroso puede darse esta perfecta reciprocidad, que es fruto de una revelación y de un don, por una parte, y de una acogida franca y abierta, por la otra.

Estos aspectos del lenguaje humano se aplican analógicamente a la Palabra de Dios. Expresado de otra manera: este encuentro y este diálogo se vuelven a encontrar en el plano infinitamente más elevado de la revelación de Dios y de la fe.

La Palabra de Dios posee un contenido: la Buena Noticia por excelencia, el evangelio de la salvación. Así puede apreciarse, por ejemplo, en los pasajes siguientes:

Oye Israel: El Señor nuestro Dios es el único Señor:

Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas.
(Dt 6.4-5)

Ama a tu prójimo como a ti mismo.
(Lv 19.18; Ro 13.9)

Si con tu boca reconoces a Jesús como Señor, y con tu corazón crees que Dios lo resucitó, alcanzarás la salvación
(Ro 10.9)

Estos tres pasajes expresan **contenidos** fundamentales del mensaje bíblico, como son el mandamiento principal (cf. Mt 22.34-40) y la profesión de fe en Cristo (cf. 1 Co 15.1-7).

Pero no basta escuchar con los oídos, porque la Palabra de Dios **interpela**, quiere ser acogida interiormente, reclama una respuesta.

Esa respuesta es la **fe**. Mediante la fe, que acoge el mensaje de la Palabra, se realiza el **encuentro** con el Dios viviente. Esta respuesta de la fe hace que la Palabra de Dios -creída, proclamada y vivida

individual y eclesialmente- llegue a ser una fuerza efectiva en la historia.

La Palabra de Dios es también **eficaz**: *...tiene vida y poder. Es más aguda que cualquier espada de dos filos, y penetra hasta lo más profundo del alma y del espíritu, hasta lo más íntimo de la persona;...* (Heb 4.12).

Así como la lluvia y la nieve bajan del cielo, y no vuelven allá, sino que empapan la tierra, la fecundan y la hacen germinar; y producen la semilla para sembrar y el pan para comer; así también la palabra que sale de mis labios no vuelve a mí sin producir efecto, sino que hace lo que yo quiero y cumple la orden que le doy.
(Is 55.10-11)

Esta Palabra tiene tanta eficacia porque Dios actúa desde el **exterior** y también en el **interior** de las personas. A diferencia de los seres humanos, que solo disponen de la fuerza expresiva y significativa del lenguaje, el Espíritu de Dios penetra en el interior de las personas y allí realiza su acción más profunda.

Para referirse a esta eficacia, la Escritura habla de una revelación especial (Mt 11.25), de una luz que Dios hace brotar en nuestro corazón (2 Co 4.6) y de una atracción interior (Jn 6.44).

Por la acción del Espíritu Santo, Dios puede infiltrar en el espíritu humano una luz que lo incline a aceptar confiadamente el testimonio divino. La iniciativa parte siempre de Dios. De él proceden el mensaje de la salvación y la capacidad para dar una respuesta de fe a ese mensaje.

La Palabra de Dios y la fe son, por lo tanto, esencialmente **interpersonales**. El que acoge la Palabra y permanece en ella, de siervo pasa a ser hijo y amigo, es iniciado en los secretos del Padre, que el Hijo y el Espíritu son los únicos en conocer. No cabe imaginar un encuentro humano que alcance tanta hondura de intimidad y de comunicación.

El contenido de la biblia

La explicación anterior afirma cosas importantes, pero también deja otras sin responder. Si alguien pregunta «¿Qué es la Biblia?», aunque no lo manifieste expresamente, quiere saber algo más.

² Oblativo es el adjetivo de oblación. Esta palabra significa «el acto de ofrecer algo a Dios; ofrenda y sacrificio que se hace a Dios».

Ante todo, quiere saber algo de lo que dice la Biblia.

De ahí la necesidad de completar la respuesta diciendo algo sobre el **contenido** de la Biblia.

La Palabra de Dios es, ante todo, el relato de una historia que se extiende desde la creación del mundo hasta el fin de los tiempos. Desde el Génesis hasta el Apocalipsis, la Biblia proclama los hechos portentosos de Dios. A través de ellas, Dios se revela como Señor, Padre y Salvador, a fin de liberar del pecado y de la muerte a la humanidad pecadora.

Esta historia comprende dos etapas. En la primera, Dios forma para sí un pueblo, eligiéndolo de entre todas las naciones, para hacer de él una nación santa, un pueblo sacerdotal y su posesión exclusiva (cf. Ex 19.3-6). La segunda está centrada y resumida plenamente en Jesucristo muerto y resucitado, cuyo acontecimiento pascual constituye la revelación definitiva de los designios de Dios.

A la luz de este relato bíblico, la historia humana se manifiesta en su verdadero sentido; es decir, no como el producto del azar o de un destino ciego, sino como un proceso que está en las manos de un Dios personal, de quien todo depende y que lo conduce todo según el plan que él mismo se había propuesto llevar a cabo. Y este plan consiste en unir bajo el mando de Cristo todas las cosas, tanto en el cielo como en la tierra (Ef 1.9-10).

En esta historia se sitúa, en primer lugar, el largo proceso de formación del Antiguo Testamento, paralelo a la vida del pueblo de Israel. Después de la muerte y la resurrección de Cristo, y por la acción del Espíritu santo, nace la iglesia cristiana, y en ella se va formando progresivamente el Nuevo Testamento.

A continuación esbozaremos brevemente las grandes etapas de esta historia milenaria.

La historia de los orígenes.

El primer libro de la Biblia lleva el nombre de Génesis, palabra griega que significa «origen». El Génesis es el libro de los comienzos: comienzos del mundo, de la humanidad y del pueblo de Dios.

En sus primeros capítulos (1—11), el Génesis presenta un vasto panorama de la historia humana, desde la creación del mundo hasta Abraham. Estos relatos -tan conocidos, pero casi siempre tan mal comprendidos- ponen de manifiesto aspectos esenciales de la condición humana en el mundo.

A los seres humanos les corresponde el honor de haber sido creados «a imagen de Dios» (Gn

1.26-27). Pero al separarse de Dios por el pecado, la humanidad eligió para sí un camino de muerte. En el origen de esta rebeldía está la pretensión de «ser como Dios» (Gn 3.5); es decir, en vez de ordenar todas sus acciones de acuerdo con la voluntad divina, el primer hombre y la primera mujer se constituyeron a sí mismos en norma última de sus decisiones, usurpando el lugar que le corresponde exclusivamente a Dios.

El pecado rompió los lazos de amistad con Dios, y así entraron en el mundo el sufrimiento y la muerte. A su vez, la pérdida de la amistad divina trajo como consecuencia la ruptura entre Dios y el hombre, entre el hombre y la mujer, entre la especie humana y el resto de la creación.

La rebelión contra Dios está presente en todos estos relatos del Génesis. El pecado prolifera, se diversifica y se extiende cada vez más a medida que aumenta la humanidad. Pero el pecado y el castigo no tienen la última palabra, porque Dios reconstruye misericordiosamente lo que la soberbia humana había destruido: después del diluvio, la humanidad es reconstituida a partir del justo Noé; después de la dispersión de Babel, a través de la elección de Abraham.

Por eso, en el marco descrito por estos relatos, se va a desarrollar la «historia de la salvación», es decir, la serie de acciones divinas destinadas a liberar a la humanidad del pecado y de la muerte. La humanidad pecadora ya no era capaz de salvarse a sí misma. Solo la gracia de Dios podía traer al mundo la salvación. De ahí que la historia relatada en la Biblia sea la historia de nuestra redención.

Los patriarcas.

Los once primeros capítulos del Génesis nos revelan algo del origen y del misterio de la condición humana; la historia de los patriarcas, que viene a continuación, presenta la primera etapa en la formación del pueblo de Dios.

Dios vuelve a intervenir en la historia de este mundo, pero lo hace de un modo nuevo. Ya no actúa para condenar a los culpables o para dispersar a los seres humanos, sino para dar cumplimiento a su plan divino de salvación.

Abraham, el «padre de los creyentes», escucha la palabra de Dios y emprende un camino que lo arranca del pasado y lo proyecta hacia el futuro:

Deja tu tierra, tus parientes y la casa de tu padre, para ir a la tierra que yo te voy a mostrar.

*Con tus descendientes voy a formar una gran nación; voy a bendecirte...
(Gn 12.1-2)*

El designio divino de salvación comienza humildemente, con un solo hombre—Abraham—y su familia. Pero desde el comienzo tiene una destinación universal, porque la elección de Abraham redundará al fin en beneficio de todas las naciones:

Con tus descendientes voy a formar una gran nación...

*Por medio de ti bendeciré a todas las familias del mundo.
(Gn 12.2-3; cf. 13.14-17; 15.5; 22.17-18)*

Al leer a continuación los otros relatos del Génesis, donde el designio divino parece limitarse a algunas personas escogidas, es preciso no perder de vista el contenido de esta promesa.

Isaac, primero, y **Jacob**, después, fueron los herederos de la promesa divina (Gn 26.4; 28.13-15). José fue vendido por sus hermanos, pero gracias a él la familia de Jacob llegó a Egipto y se salvó de la hambruna. Así quedó preparado el escenario para la gran liberación que relata a continuación el libro del Éxodo.

El éxodo.

El éxodo de Egipto constituye uno de los momentos más decisivos en la historia de la salvación. Dios se reveló a Moisés como el Dios de los padres y el Dios salvador, que oyó el clamor de su pueblo y decidió acudir en su ayuda. Le dio a conocer su nombre de YHWH y lo envió a presentarse ante el Faraón, rey de Egipto.

Luego de muchos contratiempos, los israelitas salieron de Egipto, y con ellos se fue muchísima gente de toda clase (Ex 12.38). Esta breve referencia es importante, porque nos da a entender que la unidad del pueblo de Dios no depende, ante todo, de un común origen racial.

Después de la liberación viene la **alianza**. Al llegar al monte Sinaí, el Señor sale al encuentro de su pueblo y establece con él un pacto o alianza. Esta alianza no es un contrato bilateral, es decir, un convenio ordinario entre dos partes que han discutido sus términos antes de concluirla y firmarla. Es una disposición divina, que el Señor concede gratuitamente, por una libre iniciativa de su gracia.

Esta alianza hace del pueblo elegido un pueblo **santo**, puesto aparte por Dios y consagrado al servicio de Dios entre todos los pueblos de la tierra (Ex 19.3-8).

La historia de esta liberación quedó grabada como un sello indeleble en la memoria del pueblo de Israel. A partir de aquel momento, Dios nunca dejó de presentarse a sí mismo con estas palabras: Yo soy [YHWH] tu Dios, que te sacó de Egipto, donde eras esclavo (Ex 20.1).

A continuación, el libro del **Levítico** dicta un conjunto de normas para el ejercicio del culto en Israel, el pueblo sacerdotal, consagrado al servicio del Señor.

La marcha por el desierto (narrada especialmente en el libro de **Números**). En medio de las asperezas del desierto, en su marcha hacia la Tierra prometida, el pueblo padeció hambre y sed. Estas penurias le hicieron añorar el pescado y las legumbres que comían en Egipto (Nm 11.5), y más de una vez se rebeló contra el Señor y contra Moisés: ¿Para qué nos trajo el Señor a este país? ¿Para morir en la guerra, y que nuestras mujeres y nuestros hijos caigan en poder del enemigo? ¿Más nos valdría regresar a Egipto! (Nm 14.3).

La libertad se les hacía una carga demasiado pesada y sentían nostalgia de la esclavitud. Entonces el Señor hizo brotar agua de la roca y los alimentó con el maná.

Al término de esta marcha, antes de pasar el Jordán, Moisés instruye por última vez a Israel, como lo recuerda el libro del **Deuteronomio**.

Josué.

El libro que lleva el nombre de Josué, el sucesor de Moisés, celebra el asentamiento de las tribus hebreas en la Tierra prometida. Un simple vistazo al conjunto del libro nos hace ver que consta de tres partes: la conquista de Canaán (caps. 1—12), la distribución de los territorios conquistados (caps. 13—21) y la unidad de Israel fundada en la fe (caps. 22—24).

Después de cruzar el Jordán, los israelitas llegados del desierto encontraron a su paso ciudades fortificadas y carros de guerra. Y si lograron infiltrarse en el país, fue más por la astucia que por el empleo de las armas. Pero, en realidad, la conquista no fue una hazaña de los hombres sino una victoria del Señor. Por eso el relato adquiere por momentos los contornos de epopeya maravillosa: los muros de Jericó se derrumban, el sol se detiene, los cananeos son presa del pánico, porque es el Señor el que se pone al frente del pueblo y combate a favor de él. En estas «guerras de YHWH», el

arca de la alianza era el símbolo de la presencia del Señor en medio de su pueblo.

De ahí un tema fundamental en el libro de Josué: Israel tiene que dar gracias a YHVH, su Dios, que ha dado como herencia a su pueblo la tierra de Canaán.

El libro concluye con el relato de la alianza de Siquem. Josué rememora, ante la asamblea de los israelitas, las acciones que realizó el Dios de Israel en favor de su pueblo. Luego les propone una alianza, y esta queda sellada sobre una doble base: la fe común en YHVH y el reconocimiento de una misma ley (cap. 24).

El libro de los Jueces, que viene a continuación, nos dará una imagen un poco más matizada de este período histórico.

Los Jueces.

Después de la muerte de Josué sobrevino para las tribus de Israel una etapa difícil: la así llamada «época de los Jueces».

Es importante notar que estos «jueces» no eran simples magistrados que administraban justicia, sino «caudillos» (o, como suele decirse, «líderes carismáticos»), que el Señor fue suscitando en los momentos de crisis para liberar a su pueblo de la opresión.

Cuando una o varias tribus israelitas se veían amenazadas por un ataque enemigo, estos caudillos -llenos del «espíritu del Señor»- se levantaron para combatir a los enemigos de su pueblo (cf. Jue 3.10; 11.29).³

Las amenazas provenían de los pueblos vecinos de Israel. Poco después de la entrada de los israelitas en Canaán, tuvo lugar, a su vez, el asentamiento de los filisteos en la costa sur de Palestina (hacia el año 1175 a.C.). Estos se organizaron en cinco ciudades -la famosa Pentápolis filistea-, y por su poderío militar y su monopolio del hierro constituyeron un peligro constante para los israelitas. La hostilidad de los filisteos, sumada a la que provenía de los nativos del país (los cananeos) y de los pueblos vecinos (madianitas, moabitas, amonitas, etc.), llegó algunas veces a poner en peligro la existencia misma de las tribus hebreas.

Cuando se producía una de estas crisis, el Señor suscitaba un «juez» o caudillo, que obtenía para su pueblo una victoria más o menos resonante. Estos

héroes actuaron en distintos lugares y en distintas épocas, y cada uno a su manera. Gedeón, por ejemplo, reunió varias tribus para ir al combate; Sansón, en cambio, fue un héroe de fuerza extraordinaria, que más de una vez puso en grave aprieto a los filisteos. Además, la misión de los jueces era personal y temporaria: una vez pasado al peligro, ellos solían volver a sus ocupaciones ordinarias.

El «Cántico de Débora» (Jue 5) muestra muy bien cómo se encontraba el pueblo de Israel durante el período de los Jueces. El poema celebra la victoria de una coalición de tribus hebreas contra los cananeos, en la llanura de Jezreel. Según Jueces 5.14-17, seis de las tribus respondieron a la convocatoria hecha por Débora: Efraín, Benjamín, Maquir (Manasés), Zabulón, Isacar y Neftalí. En cambio, otras cuatro tribus—Rubén, Galaad (Gad), Dan y Aser—son recriminadas severamente por no haber socorrido a sus hermanos. Las tribus del sur—Judá, Simeón y Leví—ni siquiera se mencionan, sin duda porque una especie de barrera las separaba de las otras tribus. Uno de los principales enclaves que se interponían entre el norte y el sur era la fortaleza de Jerusalén, que aún estaba en poder de los jebuseos (Jos 15.63; Jue 19.10-12).

El libro de los Jueces pronuncia un juicio severo sobre la situación religiosa de Israel en aquel período. Los israelitas pasaban por un proceso de sedentarización y de cambio a nuevas formas de vida. Y la asimilación de algunas costumbres cananeas (relacionadas, sobre todo, con el ejercicio de la agricultura) introdujo prácticas religiosas contrarias al auténtico culto de YHVH. Estas prácticas estaban relacionadas con Baal, el dios cananeo de la fecundidad. De este dios se esperaba que diera fertilidad a la tierra, buenas cosechas de granos y abundancia de vino y aceite.

También es severo el juicio que se pronuncia sobre la falta de unidad y de organización política entre los grupos hebreos: Como en aquella época aún no había rey en Israel, cada cual hacía lo que le daba la gana (Jue 17.6; cf. 18.1; 19.1; 21.25).

En la etapa siguiente, la institución de la realeza vino a atemperar de algún modo aquel estado de anarquía.

Samuel y Saúl. Los libros de Samuel, que vienen a continuación, se refieren a este proceso de consolidación: uno de los momentos más importantes

³ Debido a que los «jueces» fueron en realidad instrumentos divinos más que líderes seleccionados por el mismo pueblo, algunos biblistas los llaman «portadores de justicia».

en la historia bíblica. Es la época en que Israel se constituyó como unidad política, al mandode un rey.

El primer libro de Samuel consta de tres secciones. Cada una de ellas gira en torno a uno o dos personajes centrales: Samuel (caps. 1–7), Samuel y Saúl (8–15), Saúl y David (16–31).

La primera de estas figuras centrales es la de Samuel, el niño consagrado al Señor que llegó a ser profeta. Como sucede con frecuencia en la Biblia, el hijo concedido a la mujer estéril tiene un destino especial. El relato de la vocación de Samuel presenta tres elementos que aparecen en todos los relatos de llamamiento al profetismo: la iniciativa de YHWH, la comunicación del mensaje que deberá transmitir y la respuesta del que ha sido llamado (1 S 3; cf. Ex 3.1-12; Is 6; Jer 1.4-10; Ez 1-3).

Más tarde, el intento de organizar a las tribus israelitas bajo la forma de un estado monárquico comienza con Saúl. Él, como los antiguos jueces de Israel, fue el libertador elegido por Dios (1 S 10.1). El espíritu del Señor vino sobre él, y lo impulsó a emprender una guerra de liberación contra los amonitas (11.1-13). Y cuando regresó victorioso de su campaña libertadora, Saúl fue proclamado rey. Con esta proclamación, la realeza quedó instituida en Israel.

Muerte de Saúl y reinado de David.

Después de narrar las primeras victorias de Saúl, la Biblia presenta dos trayectorias que siguen un curso contrario. El joven David, que se había puesto al servicio del rey Saúl, se fue ganando cada vez más el amor y la simpatía del pueblo (1 S 18.6-7). Este hecho despertó la envidia y el odio del rey, que comenzó a perseguirlo despiadadamente. Así comenzaron a contraponerse la carrera ascendente de David, que culminó con su elevación al trono, y la curva descendente de Saúl, que terminó en la derrota y en la muerte.

La muerte de Saúl dejó libre el camino a David, que primero fue proclamado rey de Judá (2 S 2.4), y luego, cuando las tribus del norte fracasaron en su intento de organizarse por sí mismas, también fue reconocido como rey de Israel (2 S 5.1-3).

Un momento decisivo en la trayectoria histórica de David fue la conquista de Jerusalén. El rey convirtió a esa ciudad jebusea en capital de su reino (2 S 5.9-16) y también en centro religioso de todo Israel, ya que allí instaló el arca de la alianza (6.1-23).

Los libros de Samuel presentan a David con todos los atractivos de un héroe: bien parecido, fiel en la amistad, músico, poeta, guerrero valeroso y

líder extraordinario. La historia de su ascensión es al mismo tiempo la historia de la caída de Saúl; pero el relato bíblico no oculta sus pecados: el adulterio con Betsabé y el asesinato de Urías.

El largo reinado de David no logró eliminar por completo el antagonismo entre el norte y el sur, de manera que la unidad de las tribus fue siempre precaria. Una prueba de ello fueron las rebeliones que debió afrontar David, en particular el levantamiento liderado por su hijo Absalón (2 S 15.1-6; 19.42-20.2). A la muerte de David, en medio de las intrigas de la corte real, lo sucedió su hijo Salomón (1 R 1-2).

Los reyes de Israel y Judá después de David.

Salomón llevó a cabo el proyecto que su padre no había podido realizar (1 R 8.17-21) y erigió un lugar de culto que tendría en el futuro una enorme importancia en la vida religiosa y cultural de Israel. La significación e importancia de dicho templo se pone de manifiesto, sobre todo, en la plegaria pronunciada por el rey durante la fiesta de la dedicación (1 R 8.23-53).

Pero no todo fue gloria y magnificencia en el reino de Salomón. La Biblia también deja entrever los aspectos negativos de su reinado, como fueron las concesiones hechas a la idolatría y las excesivas cargas impuestas al pueblo. Las construcciones llevadas a cabo por el rey exigían pesados tributos y una considerable cantidad de mano de obra. Para muchos israelitas, estos excesos traicionaban los ideales que habían dado su identidad y su razón de ser al pueblo de Dios (cf. 1 S 8), y un profundo descontento se extendió por el país, en especial, entre las tribus del norte. Como consecuencia de este malestar resurgieron los viejos antagonismos entre el norte y el sur (cf. 2 S 20.1-2), y así terminó por quebrantarse el intento de unificación llevado a cabo por David (cf. 2 S 2.4; 5.3).

Después de la muerte de Salomón, el reino davídico se dividió en dos estados independientes: Israel al norte y Judá al sur; este último con Jerusalén como capital. El texto bíblico narra en qué circunstancias se produjo la separación y cómo el cisma político trajo consigo el cisma religioso (1 R 12). Luego presenta en forma paralela la historia de los dos reinos, que en muy pocas ocasiones lograron superar su antigua rivalidad.

Según los libros de los Reyes, la historia de Israel y de Judá, a lo largo de todo el período monárquico, fue una cadena ininterrumpida de pecados e infidelidades, y los principales responsables de

esta situación fueron los mismos reyes. A ellos les correspondía gobernar al pueblo de Dios con sabiduría (cf. 1 R 3.9), pero, de hecho, hicieron todo lo contrario. Por eso no fue un hecho casual que Israel y Judá terminaran por caer derrotados y dejaran de existir como naciones independientes (2 R 17.6; 25.1-21).

Los profetas.

En este contexto proclamaron su mensaje los más grandes profetas de Israel. Ellos vieron con extraordinaria lucidez el desorden que reinaba en la sociedad. El pueblo de Israel no era lo que Dios quería y esperaba de él. El Señor había formado y cuidado a su pueblo como el labrador planta y cultiva su viña, y esperaba de él buenos frutos. Pero sus esperanzas quedaron frustradas, porque la viña del Señor, en vez de dar buenos frutos, había producido uvas agrias (Is 5.1-7). El pecado de Israel estaba grabado «con punta de diamante» y con «cincel de hierro» en la piedra de su corazón (Jer 17.1). Pero como el Señor no quiere la muerte del pecador, sino que cambie de conducta y viva (Ez 18.23), envió a sus servidores, los profetas, para llamarlo a la conversión.

Los profetas nunca dejaron de reconocer que el Señor había elegido a Israel. Pero esta elección divina, mucho más que un privilegio, era para ellos una responsabilidad. Ni el culto, ni el templo, ni la dinastía davídica, ni el recuerdo de las acciones pasadas de YHWH ofrecían ya una garantía incondicional y automática, porque el Señor ha dado a conocer...

*...en qué consiste lo bueno
y qué es lo que él espera de ti:
que hagas justicia, que seas fiel y leal
y que obedezcas humildemente a tu Dios.
(Miq 6.8)*

También el profeta Amós ha expresado esta idea con toda claridad y precisión:

*Solo a ustedes he escogido
de entre todos los pueblos de la tierra.
Por eso habré de pedirles cuentas
de todas las maldades que han cometido.
(Am 3.2)*

Otro tema central de la predicación profética es la fidelidad al culto de YHWH. Ese tema se encuentra, sobre todo, en Oseas, Jeremías y Ezequiel. Ellos denunciaron la idolatría en todas sus formas (cf., por ejemplo, Os 4.1-14; Jer 2.23-28) y, con tal finalidad, utilizaron ampliamente el simbolismo

conyugal: YHWH era el esposo de Israel, pero los israelitas se comportaban como una esposa infiel, que engaña a su marido y se prostituye con el primero que pasa (cf., entre muchos otros textos, Os 2; Ez 16; 20). Era preciso, por lo tanto, volver a la fidelidad perdida (Jer 2.1-3), antes que fuera demasiado tarde (Jer 4.1-4).

Los profetas condenaron también el orgullo y la ambición de las clases dirigentes, que no mostraban la menor preocupación por el destino de su pueblo. La gente humilde era víctima de jefes sin escrúpulos, que creían que todo les estaba permitido (cf. Am 2.6-8). Ante el espectáculo generalizado de la venalidad y la corrupción, ellos manifestaron decididamente su solidaridad con las víctimas de la injusticia y denunciaron sin reserva a los opresores. Según sus enseñanzas, la fidelidad al Señor debía manifestarse no solamente en la observancia de ciertas prácticas culturales y religiosas, sino también, y sobre todo, en el ámbito de las relaciones sociales. Sin la práctica de la justicia, el culto puramente exterior era abominable para el Señor (Is 1.10-20; Am 5.21-24).

La caída de Jerusalén.

Los profetas anunciaron repetidamente que Jerusalén sería destruida y que sus habitantes caerían bajo la espada de sus enemigos, o serían llevados al exilio, si no se volvían al Señor de corazón. Pero ni el pueblo ni sus gobernantes prestaron oídos a la palabra del Señor, y aquellos anuncios se cumplieron. El ejército de Nabucodonosor, rey de Babilonia, sitió la ciudad santa, y esta no pudo resistir al asedio. Los invasores entraron en Jerusalén, la saquearon, incendiaron el templo, se llevaron sus tesoros y vasos sagrados, y deportaron al sector más representativo de la población (2 R 25.1-21). El Salmo 74.4-9 describe con hondo dramatismo aquella catástrofe:

*Tus enemigos cantan victoria en tu santuario;
¡han puesto sus banderas extranjeras
sobre el portal de la entrada!
Cual si fueran leñadores en medio de un
bosque espeso,
a golpe de hacha y de martillo,
destrozaron los ornamentos de madera.
Prendieron fuego a tu santuario;
¡deshonraron tu propio templo
derrumbándolo hasta el suelo!
Decidieron destruirnos del todo;
¡quemaron todos los lugares del país
donde nos reuníamos para adorarte!*

*Ya no vemos nuestros símbolos sagrados;
ya no hay ningún profeta,
y ni siquiera sabemos lo que esto durará.*

El exilio.

Comparado con la historia de Israel en su conjunto, el período del exilio fue relativamente breve: unos sesenta años desde la primera deportación (2 R 25.18-21) hasta el edicto de Ciro (2 Cr 36.22-23). Sin embargo, fue uno de los más ricos y fecundos en la historia de la salvación. Los israelitas meditaban sobre la catástrofe que les había acontecido, y esperaron con impaciencia que el Señor volviera a intervenir una vez más en favor de su pueblo (cf. Sal 137). Una vez que se cumplió el término fijado por Dios (cf. Jer 29.10), los exiliados escucharon la voz de los profetas que les anunciaban el fin del cautiverio y una pronta liberación (cf. Is 40—55).

Cuando cayó Jerusalén, el rey Nabucodonosor estaba en el apogeo de su gloria; pero también a su país debía llegarle el momento de estar también sometido a grandes naciones y reyes poderosos (Jer 27.7). Los primeros indicios de la declinación de Babilonia se sintieron hacia el 546 a.C., cuando apareció en el escenario del Próximo Oriente antiguo un nuevo protagonista: Ciro, el rey de los persas. Entonces los exiliados pudieron esperar su liberación y el fin de la catástrofe (cf. Is 40—55). Esta se realizó en el año 539 a.C., con la caída de Babilonia.

La vuelta del exilio.

El edicto de Ciro—del que la Biblia conserva dos versiones (Esd 1.2-4; 6.3-5)—autorizó a los deportados el regreso a Palestina. Este retorno fue paulatino. La primera caravana de repatriados llegó a Judá al mando de Sesbasar (Esd 1.5-11), que era una especie de alto comisario del imperio persa. Pero Sesbasar desapareció pronto de la escena y en lugar de él apareció Zorobabel. La reedificación del templo, que había empezado Zorobabel con mucho entusiasmo, se vio obstaculizada por las hostilidades de los samaritanos; pero estimulado por los profetas

Hageo y Zacarías, puso de nuevo manos a la obra y en el año 515 a.C. el templo quedó terminado.

A partir del edicto de Ciro fueron llegando a Jerusalén sucesivas caravanas de repatriados. Muchos otros judíos, en cambio, prefirieron quedarse en la diáspora, donde habían prosperado económicamente, llegando a desempeñar, algunas veces, cargos de importancia como funcionarios del imperio persa (cf. Neh 2.1).

Con el paso del tiempo, la situación política, social y religiosa de Judea se fue deteriorando cada vez más. Entre los factores que contribuyeron a ese proceso hay que mencionar las dificultades económicas, las divisiones en el interior de la comunidad y, muy particularmente, la hostilidad de los samaritanos.

Nehemías, que a pesar de ser judío era un alto dignatario en la corte del rey Artajerjes I, se enteró que la ciudad de Jerusalén aún se encontraba casi en ruinas y con sus puertas quemadas. Entonces solicitó y obtuvo ser nombrado gobernador de Judá para acudir en ayuda del pueblo. Su valentía y firmeza superaron todas las dificultades, y en muy poco tiempo los muros de la ciudad fueron restaurados. Luego se dedicó a repoblar la ciudad santa, que estaba casi desierta, y tomó severas medidas en defensa de los más desvalidos y para reprimir algunos abusos (Neh 5.1-12), siendo él mismo el primero en dar el ejemplo (Neh 5.14-19). Un tiempo después volvió por segunda vez a Jerusalén y completó la reforma que había iniciado (Neh 10).

Esdra, un sacerdote y escriba que también había estado en Babilonia, desempeñó un papel igualmente importante en esta acción reformadora.

La diáspora.

Como ya lo hemos recordado, muchos deportados a Babilonia, siguiendo los consejos de Jeremías (29.4-7), se dedicaron al cultivo de la tierra y a otras actividades rentables, y así lograron constituir en el exilio colonias muy florecientes. Por eso, cuando Ciro autorizó el regreso, renunciaron a volver a Palestina.

Más tarde, a estas colonias judías en territorio extranjero, se fueron sumando muchas otras, formadas por las olas sucesivas de judíos que emigraban de Palestina para probar fortuna en el exterior. De este modo, en el siglo 1 a.C., muchos emigrados judíos o los descendientes de ellos estaban diseminados por todas las regiones del mar Mediterráneo. Al conjunto de estas comunidades judías se le suele dar el nombre de «diáspora», palabra de origen griego que significa «dispersión» (cf. Stg 1.1; 1 P 1.1).

Por la influencia de estas comunidades de la diáspora, numerosos paganos se convirtieron al monoteísmo judío. Algunos aceptaban solamente algunos preceptos, y estos convertidos se llamaban «temerosos de Dios». Otros, más fervorosos, se sometían enteramente a la Ley mosaica y franqueaban la última etapa, someténdose a la circuncisión. Estos formaban el grupo de los «prosélitos». Según los Hechos

de los Apóstoles, los primeros misioneros cristianos encontraron por todas partes «prosélitos» y «temerosos de Dios» (cf. Hch 2.11; 10.2; 13.16, 43).

El período intertestamentario.

Entre el último de los libros del Antiguo Testamento y los escritos más antiguos del Nuevo, transcurre un período llamado «intertestamentario».

Para comprender mejor esta etapa es necesario recordar que en ella Israel vivió más que nunca de una promesa. La promesa hecha a Abraham, renovada a Moisés bajo la forma de alianza, luego a David, y recordada constantemente por los profetas, era el aliciente que mantenía viva la esperanza del pueblo.

Esta esperanza persistió bajo distintas formas a través de las vicisitudes de su historia, renaciendo cada vez renovada y tendida siempre hacia el futuro. A partir de las pruebas del exilio y de la desaparición de la realeza, ella estuvo centrada, sobre todo, en la figura del Mesías, el nuevo David.

Los que esperaban al Mesías tendían a representar su reinado bajo aspectos puramente terrestres, como la conquista y la dominación de los pueblos paganos que tantas veces habían oprimido a Israel.

En este sentido se reinterpretaban los antiguos anuncios proféticos, como este de Amós:

‘El día viene en que levantaré la caída choza de David. Taparé sus brechas, levantaré sus ruinas y la reconstruiré tal como fue en los tiempos pasados, para que lo que quede de Edom y de toda nación que me ha pertenecido vuelva a ser posesión de Israel’. El Señor ha dado su palabra, y la cumplirá (Am 9.11-12).

Esta perspectiva era la más corriente, aunque no exclusiva, en tiempos de Jesús.

Al lado de ella encontramos la llamada «corriente apocalíptica». El adjetivo «apocalíptico» viene de *apokálypsis*, palabra griega que significa «revelación». Todo apocalipsis, en efecto, es una revelación sobre el sentido profundo de la historia humana, ya que en la historia se realiza un misterioso designio de Dios, que solo puede darlo a conocer la revelación divina. Según este plan, al fin de los tiempos Dios va a triunfar sobre el mal y a enjugar las lágrimas de sus fieles (cf. Ap 21.4). Pero mientras llega el fin, el mal despliega todo su poder y persigue al pueblo de Dios, hasta el punto de infligir una muerte violenta a muchos creyentes. En este

contexto, el apocalipsis quiere dar una palabra de consuelo, de aliento y de esperanza al pueblo de Dios perseguido.

La lectura de estos escritos es apasionante pero difícil. En parte, por las constantes alusiones históricas que se encuentran en ellos, y que requieren un buen conocimiento de las circunstancias en que fueron redactados esos escritos. Y más todavía, por el empleo del «género apocalíptico», es decir, de una forma literaria que se caracteriza, sobre todo, por el constante recurso al lenguaje simbólico.

El Nuevo Testamento.

Después de haber hablado a nuestros padres por medio de los profetas, Dios envió a su Hijo Jesucristo -su Palabra eterna, que ilumina a todos los seres humanos para que todo aquel que cree en él no muera, sino que tenga vida eterna (Jn 3.16).

Una vez bautizado por Juan (Mc 1.9-11), Jesús volvió a Galilea y comenzó a anunciar la Buena Noticia de Dios (Mc 1.14-15). Reunió a su alrededor un grupo de discípulos, para que lo acompañaran y para mandarlos a anunciar el mensaje (Mc 3.14). Los evangelios, sin embargo, nos muestran que los discípulos estuvieron muy lejos de entender, desde el comienzo, quién era en realidad aquel con quien convivían tan íntimamente (Mc 8.14-21). Pero Jesús les anunció que el Paráclito—el «Espíritu de la verdad»—les haría conocer toda la verdad (Jn 14.26; 15.26; 16.13). Este anuncio se cumplió el día de Pentecostés, cuando la comunidad reunida en oración recibió la luz y la fuerza del Espíritu Santo (Hch 2.1-4).

Estos primeros discípulos, que fueron desde el comienzo «testigos presenciales» de lo que Jesús hizo y enseñó, recibieron de él «el encargo de anunciar el mensaje» (Lc 1.2), y con el poder del Espíritu Santo (Hch 1.8) dieron testimonio de lo que habían visto y experimentado: *Porque lo hemos visto y lo hemos tocado con nuestras manos (1 Jn 1.1).*

Los que creyeron en la Buena Noticia, a su vez, formaron comunidades cuyos miembros seguían firmes en lo que los apóstoles les enseñaban, y compartían lo que tenían, y oraban y se reunían para partir el pan (Hch 2.42). Y en la vida de estas comunidades fueron surgiendo los escritos del Nuevo Testamento.

Aquí es importante tener en cuenta que el orden de los libros en el canon del Nuevo Testamento no corresponde al orden cronológico en que fueron redactados los libros. Entre los escritos más antiguos están **las cartas paulinas**. El apóstol, en efecto, anunciaba

el evangelio de viva voz (cf. Hch 13.16; 14.1; 17.22). Pero a veces, estando lejos de alguna de las iglesias fundadas por él, se vio en la necesidad de comunicarse con ella, para instruirla más en la fe, para animarla a perseverar en el buen camino, o para corregir alguna desviación (cf., por ejemplo, Gl 1.6-9). Así nacieron sus cartas, escritas para hacer frente a los problemas de índole diversa que surgían, sobre todo, de la rapidez y amplitud con que se difundía la fe cristiana.

Aunque los materiales utilizados por los evangelistas han sido transmitidos por los que desde el comienzo fueron testigos presenciales (Lc 1.1), la redacción de los **Evangelios**, tal como han llegado hasta nosotros, es posterior a las cartas paulinas.

Cada uno de estos cuatro evangelios quiere responder a la pregunta que se hace todo el que se encuentra con Cristo. Esta pregunta ya se la había hecho Pablo en el camino de Damasco, cuando dijo: (*Quién eres, Señor?* (Hch 9.5); y también se la hicieron los apóstoles, dominados por el miedo, cuando vieron la tempestad calmada a una sola orden de Jesús: (*Quién será este, que hasta el viento y el mar le obedecen?*) (Mc 4.41).

Marcos pone bien de relieve la realidad humana de Jesús, pero destaca al mismo tiempo su misteriosa trascendencia. Llevándonos de pregunta en pregunta, de respuesta en respuesta, de revelación en revelación, nos conduce en forma progresiva de la humanidad de Cristo a su divinidad, haciéndonos descubrir en «el carpintero, hijo de María» (6.3), primero al Mesías, Hijo de David, (8.29) y luego al Hijo de Dios (15.39).

En un relato más extenso que el de Marcos, **Mateo** presenta a Jesús—hijo de Abraham e hijo de David (1.1)—como el Mesías que lleva a su cumplimiento todas las esperanzas de Israel y las sobrepasa a todas. Apoyándose constantemente en las profecías del Antiguo Testamento, muestra cómo Jesús las realiza plenamente, pero de una manera que el pueblo judío de su tiempo ni siquiera alcanzó a sospechar: *Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que el Señor había dicho por medio del profeta* (1.22; cf. 2.17; 4.14; 8.17; 26.56).

Lucas destaca, sobre todo, la misión de Jesús como Salvador universal (cf. 2.29-32). Es el evangelio proclamado por el ángel de Belén: *Les traigo una buena noticia, que será motivo de gran alegría para todos: hoy les ha nacido en el pueblo de David un Salvador, que es el Mesías, el Señor* (2.10-11). En las parábolas de la misericordia divina, Lucas anota que la alegría de la salvación no resuena solamente en la tierra, sino que regocija también al cielo y a los ánge-

les (15.7, 10); la vuelta del hijo pródigo a la casa de su padre se festeja jubilosamente (15.22-24), y el gozo del perdón y de la salvación llega también a la casa de Zaqueo, que recibió a Jesús con alegría (19.6).

El evangelio de **Juan** ha sido llamado «evangelio espiritual», debido a la profundidad con que ha sabido penetrar en el misterio de Cristo. Jesús es la Luz del mundo, el Pan de vida, el Camino, la Verdad y la Vida, la Resurrección y la Vid verdadera. Él es la Palabra eterna del Padre, que existía desde el principio y que se hizo «carne»—es decir, hombre en el pleno sentido de la palabra—y «acampó entre nosotros» (Jn 1.14, NBE). Él es la manifestación suprema del amor de Dios, que no vino a condenar sino a salvar. Pero también exige de sus seguidores una opción fundamental: *¿También ustedes quieren irse? - Señor, ¿a quién podemos ir?* Tús palabras son palabras de vida eterna (6.67, 68).

Además de las cartas paulinas, el Nuevo Testamento incluye otras **cartas apostólicas**, que llevan los nombres de «Santiago», «Pedro», «Juan» y «Judas», el hermano de Santiago. En su mayor parte, estas cartas no están dirigidas a personas o a comunidades particulares, sino a grupos más amplios (cf., por ejemplo, 1 P 1.1). En ellas se reflejan las dificultades que debieron afrontar los primeros cristianos en medio de la hostilidad de los paganos. Debemos agregar aquí también a la Epístola a los **Hebreos**, considerada más como un sermón de exhortación que invita a los cristianos a permanecer fieles en la fe de Jesucristo, en medio de una situación adversa.

Finalmente, el libro del **Apocalipsis**—palabra griega que significa Revelación—anuncia el triunfo final del Señor. El día de este triunfo final de Cristo es designado como el de las «Bodas del Cordero»:

*Alegrémonos, llenémonos de gozo y
demosle gloria,
porque ha llegado el momento de las
bodas del Cordero.
(Ap 19.7)*

*Por eso, el Apocalipsis proclama
jubilosamente:
Felices los que han sido invitados a la
fiesta de bodas del Cordero.
(Ap 19.9)*

Con esta bienaventuranza llega a su término el libro del Apocalipsis, cuyas palabras finales son un canto nupcial: «(Ven!», dice la Esposa del Cordero, y ella escucha una voz que le responde: «Sí, vengo pronto» (Ap 22.17,20).

Conclusión

El Dios que se revela en la Biblia ha intervenido en la historia humana para hacer de ella una historia santa. Los acontecimientos del Antiguo Testamento anunciaban, prefiguraban y realizaban parcialmente lo que en el Nuevo Testamento llegaría a su pleno cumplimiento. Si la Pascua de Cristo trae al mundo la plenitud de la salvación, la pascua de Moisés fue la aurora de nuestra sal-

vación. La liberación del pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto preanunciaba asimismo la liberación de toda la humanidad de la esclavitud del pecado y de la muerte. Este mismo movimiento de la historia continúa, se prolonga y se expande en la vida de la Iglesia, que escucha, vive y anuncia la Palabra hasta los confines de la tierra (cf. Hch 1.8).

Bibliografía

Arnold B. Rhodes. Los actos portentosos de Dios. Traducido del inglés por Jorge Lara-Braud y Miriam D. de Lloreda. Richmond: C. L. C. Press, 1964. 358 pp.

Susana de Diétrich. Los designios de Dios. Traducido del francés por F. Rived. México: Publicaciones El Faro, S. A. y CUSalmos, 1952. 222 pp.

Ricardo Pietrantonio. Itinerario Bíblico. 1 Antiguo Testamento. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1985. 191 pp.

Erich Sauer. La aurora de la redención del mundo. Traducido del inglés por Ernesto Trenchard. Madrid: Literatura Bíblica, 1967. 308 pp.

Etienne Charpentier. Para leer la Biblia. Cuadernos Bíblicos 1. Traducido del francés por Nicolás Darrical. Estella: Editorial Verbo Divino, 1985. 66 pp.

Equipo "Cahiers Evangile". Primeros pasos por la Biblia. Cuadernos Bíblicos 35. Traducido del francés por Nicolás Darrical. Estella:

Editorial Verbo Divino, 1984. 62 pp.

William Barclay. Introducción a la Biblia. Traducido del inglés por Juanleandro Garza. México: CUSalmos, 1987. 160 pp.

Ettienne Charpentier. Para leer el Antiguo Testamento. Traducido del francés por Nicolás Darrical. Estella: Editorial Verbo Divino, 1984. 122 pp.



El HEBREO



Edesio Sánchez Cetina

Introducción

Como no existe ningún autógrafo—manuscrito original—ni copias enteras de la Biblia hebrea antes del siglo X a.C., dependemos de los descubrimientos de Qumrán (1947) para tener a la vista cómo era el texto hebreo y su escritura entre el 200 a.C. y el 68 d.C.

El libro de Isaías y algunos fragmentos de los otros libros canónicos nos sirven para conocer mejor la gramática, la ortografía y la grafía del hebreo en tiempos del Jesús. Documentos anteriores a estos manuscritos, solo los tenemos en forma de inscripciones sobre óstraca o cacharros (p.ej., el calendario del agricultor encontrado en Guezer, del siglo X a.C.) y en piedra (p.ej., la inscripción tallada en el tunel de Siloé, del siglo VIII a.C.). Por medio de ellos nos enteramos del tipo de escritura del hebreo desde el 1000 a.C. hasta más o menos el siglo IV a.C.

La escritura

El hebreo, en sus varias grafías, es heredero del alfabeto desarrollado en Fenicia. A esa escritura se le conoce como «escritura hebreo-fenicia».

El calendario de Guezer y la estela moabita (850 a.C.) tienen ese tipo de escritura. El ejemplo que

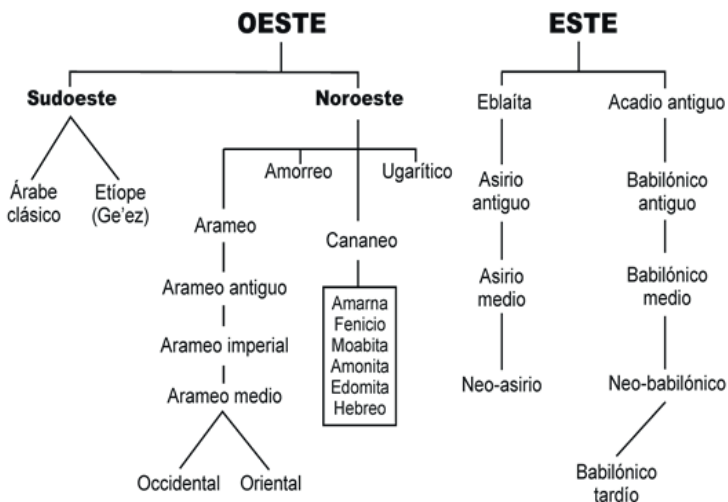
sigue muestra la grafía tal como aparecen en esas inscripciones:

a b g d h w z j f y k l m n s
[p x q r c t

La escritura cursiva, como se muestra arriba, es la que muy probablemente usaron los escritores bíblicos. La escritura «cuadrada» o asiria—tal como la llama el Talmud—es de origen arameo. Este es el tipo de escritura que se empezó a usar a partir del cautiverio babilonio. La grafía cuadrada, como era de esperarse, sufrió varias transformaciones al correr de los siglos. Por ejemplo, las formas finales de algunas letras como la «m» y la «f» empiezan a aparecer en el período Ptolomaico en el siglo III a.C. Este es el tipo de escritura que aparece en la mayoría de los manuscritos del Mar Muerto (Qumrán).

El hebreo y su lugar entre las lenguas semíticas

En el capítulo 10 de Génesis se ofrece la lista de los idiomas semíticos que se desarrollaron en el Asia sudoccidental. Estos idiomas se dividen en dos grupos (véase el cuadro abajo):



Como se puede notar en la gráfica, el hebreo pertenece a la rama cananea de los idiomas semíticos. Todos estos idiomas comparten las mismas peculiaridades lingüísticas: preferencia de las raíces triliterales, dominio de las consonantes en su escritura, muy poca aglutinación en la formación de palabras y simpleza en la estructura de la oración.

El gran biblista francés Georges Auzou (108-109), escribiendo sobre las características del hebreo—que comparte por supuesto con sus lenguas hermanas—, dice así en forma gráfica y rimbombante, con una que otra afirmación no muy feliz:

Esta lengua es ruda y vigorosa. Predominan en ella las consonantes duras y graves, los sonidos guturales, sordos y enfáticos. El hebreo tiene más pasión que armonía, más energía que gracia. Es más adecuado para lo sagrado que para la estética; es más cultural que cultural.

Pero tiene también sus bellezas y no carece de solemnidad y grandeza. Es una lengua muy a propósito para «clamara voz en cuello»(Is58,1), como harán muchos profetas, puesto que ellos oían también «rugir» a Yahwé (Am 1, 2; Jer 25, 30). La rústica lengua hebrea es capaz de cantar cánticos vigorosos e

impresionantes, es capaz de expresar brillantemente la alegría y profundamente el dolor. Por lo demás, no le resulta imposible expresar sentimientos delicados. El fino genio israelita supo hacer tañer de múltiples maneras, a veces maravillosamente delicadas, el rudo instrumento de la lengua hebrea.

El hebreo es sencillo y pobre. Su vocabulario es reducido. Tiene pocos nombres o verbos compuestos. Muy pocos adjetivos. Sus medios de sintaxis son mediocres: el hebreo tiene algunas partículas de subordinación; pero siente especial predilección por utilizar el recurso más sencillo, la coordinación. Frecuentísimamente, las oraciones están yuxtapuestas y van unidas por una «y» que se repite y se repite sin cesar, y que reemplaza a nuestras conjunciones de subordinación y coordinación. El traductor deberá preguntarse a El hebreo 20 menudo si debe contentarse con mantener esa serie de oraciones independientes o si deberá construirlas según las leyes y con los medios, más complejos ya, de nuestras lenguas modernas.

La lengua hebrea, finalmente, es concreta y dinámica. Esto se lo debe, sobre todo, al genio hebraico. Aunque todas las lenguas, en sus

comienzos, fueron un lenguaje de los sentidos, el hebreo lo ha seguido siendo de manera muy vigorosa. De ahí la viveza y carácter directo de todo lo que se dice en hebreo. Predominan, los verbos de movimiento. No existe el verbo «haber». El verbo «ser» es activo y significa «existir eficazmente».

Los tiempos de los verbos no son tanto verdaderos tiempos cuanto «aspectos» de la acción, según que ésta sea única o reiterada, según que sea instantánea o se prolongue. La distinción no se hace tanto entre el pasado, el presente y el futuro, cuanto entre lo «acabado» (perfecto) e «Inacabado» (imperfecto).

El hebreo, lengua rica en imágenes animadas, lengua de orden mucho más auditivo que visual, carece—más que ninguna otra lengua—de términos abstractos, y es radicalmente inepta para expresar ideas generales. El hebreo es un magnífico instrumento para traducir la percepción sensible. Tiene cualidades admirables para la expresión poética. Pero es insuficiente o desmañado para analizar y exponer una reflexión, para definir y explicar.

En el Antiguo Testamento, al hebreo se le conoce como «lengua de Canaán» (Is 19.18) y, más comúnmente» como «lengua de judá» o «judío» (Neh 13.24; Is 36.11) y nunca como «hebreo». En el Nuevo, en cambio, sí aparece «hebreo» como nombre del idioma (Jn 5.2; 19.13; Hch 21.40).

El abecedario o alefato hebreo tiene 22 letras, y todas son consonantes. Las conocidas como begakefat (b, g, d, k, f, t) tienen dos sonidos, fricativo y oclusivo (b-v, ge-ga, d-dh, j-k, f-p, th-t). Otras letras como la alef y la ayin no tienen sonido correspondiente al castellano.

Peculiaridades lingüísticas del hebreo

Sintaxis

Tal como se ha indicado en la cita de Auzou, la sintaxis hebrea prefiere la coordinación o concatenación de oraciones por medio de la secuencia conocida como *vav*-conversivo o *vayiqtol* («imperfecto convertido»), manifiesta en las traducciones literales con la presencia de la conjunción «y». A este tipo sintaxis se le denomina parataxis en contraposición con la hipotaxis que presenta subordinacio-

nes y secuencias más complejas, como sucede con el griego. Por eso se dice que la narración hebrea es sencilla y de estilo popular.

El orden de las palabras en la oración común

De acuerdo con la lingüística moderna, los idiomas del mundo pueden clasificarse considerando el orden que sigue la oración más común y normal usada en el habla y en la escritura cotidiana. Es decir, ¿qué orden siguen el verbo (V), el sujeto (S) y el complemento (O)? Muchos idiomas siguen el orden SOV (por ejemplo, el alemán); otros, el orden SVO, como es el caso del castellano; otros como el griego siguen el orden VOS; otros siguen el orden VSO como el hebreo. La lista anterior no cubre todas las posibilidades, pero sí las más comunes.

De tal modo que si en el hebreo encontramos una oración así: «Vino palabra de YHVH a Jonás» (Jonás 1.1), ¿cuál será la manera de hacerlo en una expresión natural castellana?: «El Señor le habló a Jonás». Las traducciones formales o más literales como la RVR-60 mantienen la secuencia normal del idioma fuente (el hebreo), pero no al sentido natural de la oración como debería ser en castellano (el idioma receptor).

En Génesis 50.25 el orden hebreo natural de las palabras es: «Visitando visitará Dios a ustedes». Sin embargo, no hay traducción castellana, por más formal que sea con una traducción así. Por ejemplo, RVR-60 dice: *Dios ciertamente os visitará*. La DHH dice: *En verdad, Dios vendrá a ayudarlos*. Tanto RVR como DHH siguen el orden natural del castellano. Ambas versiones reflejan la intensificación de la acción tal como debe ser en castellano, y que en el hebreo se manifiesta en la duplicación del verbo (al indicativo acompaña el infinitivo absoluto).

Jueces 3.28 es otro buen ejemplo del orden normal en hebreo: «Porque entregó YHVH a vuestros enemigos los moabitas en vuestras manos». RVR dice: *porque Jehová ha entregado a vuestros enemigos los moabitas en vuestras manos*. DHH traduce: *el Señor les daría la victoria sobre sus enemigos los moabitas*.

Tenemos en Jue 4.6 otro tipo de oración que permite, en cuanto a orden sintáctico, varias posibilidades en castellano. La traducción de RVR-60 sigue el orden del hebreo, y a la vez produce una oración satisfactoria en castellano: *¿No te ha mandado Jehová Dios de Israel...?* DHH da una buena alternativa: *El Señor, el Dios de Israel, te ordenó lo siguiente*.

Desviación del orden común

Cuando en nuestra lectura del hebreo encontramos oraciones donde no se sigue ese orden común, lo más natural es preguntarnos ¿por qué? Por lo general, el cambio de orden se da entre el Verbo y el Sujeto. ¿A qué se debe este cambio en el orden?

En la narrativa, el cambio de orden sintáctico responde en muchos casos a la necesidad de introducir en la secuencia narrativa alguna cláusula parentética (disyuntiva) con el propósito de hacer una explicación sobre algún personaje o acción (Gn 37.3; 39.1; Jue 16.20), para indicar un contraste (Gn 1.5), para describir una circunstancia contemporánea (1 S 17.41) o anterior a la acción de la oración precedente (Gn 31.34; 39.1). En otros casos, a manera de énfasis, para marcar el inicio o final del clímax de la trama de una narración (Jue 3.12-30; en los vv. 19-20 y 24, 26 se hace la ruptura cambiando el orden normal de la oración). En los siguientes ejemplos podremos ver toda una variedad de razones, por qué el narrador hebreo ha dejado el orden normal para variar la sintaxis. A partir de estos ejemplos, podremos ver, también, por qué es esencial que la traducción del hebreo al castellano haga la transformación lingüística adecuada para una mejor comprensión del sentido original de la oración.

En Génesis 31.38 Jacob, enfadado con la excesiva «metalización» de su suegro, le lanza una expresión donde el cambio de orden manifiesta clara intención enfática: la indicación explícita de los animales que posee Labán. RVR-60 traduce así: *tus ovejas y tus cabras nunca abortaron*. Por ser esta una traducción formal o literal, se sigue el orden y la forma del hebreo, y de ese modo se pierde el peso enfático que se quiso dar en hebreo. La razón principal es que, a diferencia de lo que sucede en hebreo, la secuencia que tiene RVR-60 resulta ser la sintaxis común del castellano. Para el lector que no conoce la gramática hebrea, esta traducción no le dice nada sobre la intención enfática de la composición hebrea. La mejor forma de lograr el énfasis del hebreo en castellano es presentando una traducción similar a la que sigue: «Cuidé de tus animales con tanto esmero que tus ovejas y tus cabras nunca abortaron». La traducción más adecuada es aquella que logra reproducir en el idioma receptor el mismo énfasis o impacto que se logró en la forma peculiar hebrea. La DHH, reconociendo quizá el cambio de orden en el hebreo para énfasis, tradujo al castellano cambiando el orden normal de la oración castellana: *nunca abortaron tus ovejas ni tus cabras*.

Otro ejemplo de cambio de orden por énfasis está en Génesis 41.16. Se coloca el sujeto primero para insistir en que es Dios y no José el verdadero actor de la respuesta al Faraón. La RVR-60 al traducir esta oración sigue el orden exacto del hebreo: *Dios será el que de respuesta propicia a Faraón*. Al verse la oración al castellano el traductor no ofrece al lector u oyente la fuerza enfática que se dio en el hebreo. DHH dice: *pero Dios le dará a Su Majestad una contestación para su bien*. El «pero» pasa a ser en DHH la marca del énfasis. Podría también marcarse el énfasis en castellano diciendo: «Será Dios mismo quien de al Faraón la respuesta propicia».

En los dos ejemplos anteriores, el énfasis logrado por el hebreo—sujeto primero—no se puede reproducir en castellano si solo se recurre al orden de las palabras. Por ello la traducción formal de RVR no solo hace perder el énfasis, sino que confunde al lector castellano. Tal como está la traducción parecería que el hebreo tiene un orden distinto al que reproduce la RVR. El traductor deberá descubrir la mejor manera de traducir el énfasis en su propio idioma.

Algunas veces como en castellano habrá que recurrir a otras posibilidades ajenas al orden de las palabras.

Por razones de énfasis, también se cambia el orden colocando el objeto o complemento al principio de la oración: «Mi aflicción y el trabajo de mis manos vio Dios» (Gn 31.42; véase también Gn 42.18; Jue 13.22). La traducción de RVR-60 cambia el orden del hebreo para reflejar la sintaxis normal del castellano, y así pierde el impacto y énfasis que el hebreo logró dar al cambiar, precisamente, el orden sintáctico normal: *Si el Dios de mi padre, Dios de Abraham y temor de Isaac, no estuviera conmigo, de cierto me enviarías ahora con las manos vacías; pero Dios vio mi aflicción y el trabajo de mis manos, y te reprendió anoche*. La TLA ofrece una opción más feliz al transformar el orden del versículo así: *¡Qué bueno que el Dios de mi abuelo Abraham me brindó su ayuda! El Dios de mi padre Isaac fue bueno conmigo, pues me vio cansado y afligido, y anoche te reprendió. Si Dios no lo hubiera hecho, tú me habrías despedido sin nada*.

La presencia de los pronombres personales en la oración debe considerarse también como cambio en el orden normal. Por ejemplo, la presencia formal (como ente separado del verbo) del pronombre personal como sujeto en la oración es ya de suyo

enfático, no importa el orden. En este caso, lo enfático no se da por el cambio de orden sino por la presencia de un pronombre personal (véase Jue 8.23; 9.23). Además, en el caso del pronombre en tercera persona, el cambio en el orden de los componentes importantes de la oración, responde no a una intención de énfasis sino para evitar el uso de la construcción del *vav consecutivo* cuando el verbo que sigue no marca un evento del mismo valor temporal que el anterior. Esto se da sobre todo cuando se inserta una cláusula circunstancial o explicativa (véase como ejemplo Jue 3.26; 6.5; 15.14).

Otro cambio de orden que no necesariamente debe considerarse como enfático es la iniciación de la oración con el “S” Dios. Esto probablemente responda a la psicología religiosa que reconoce el lugar dominante de Dios. Esto ocurre sobre todo en el contexto de bendición: «Y el Dios omnipotente te bendiga» (Gn 28.3; véase también 43.14, 29; 1 S 1.17; 24.20). Sucede también en contextos de teofanía: «El Dios de tu padre me habló anoche diciéndolo» (Gn 31.29; véase también Gn 48.3; Jue 13.6).

Un cambio de orden no enfático se da también con la presencia de algunos verbos; especialmente los de movimiento y conocimiento. En estos casos también el sujeto aparece en primer lugar en la oración: «Los hijos de Jacob vinieron del campo» (Gn 34.7; véase también Gn 42.10; Jue 3.20; 4.14).

El traductor y el exegeta deberán no solo estar consciente de estas peculiaridades del hebreo, sino también de cómo se presentan éstas en el idioma receptor.

Expresiones idiomáticas

Las expresiones idiomáticas son particularmente importantes en la traducción y la exégesis ya que ellas ofrecen su sentido más allá de la simple consideración del orden de palabras. Es decir, una traducción literal de esas expresiones da al traste con el sentido querido por el escritor bíblico. Veamos algunos ejemplos:

En Jonás 1.2 aparece la expresión: *Levántate y vete a Nínive*. Esta es una traducción literal del hebreo, y es como lo traduce RVR-60. La secuencia hebrea es la manera común de dar la idea de urgencia. La DHH logra indicar ese sentido de urgencia de la expresión hebrea al verterla de la siguiente manera en castellano: *Anda, vete a...Nínive*. Otra manera de decirlo es: «Vete de inmediato a Nínive».

La TLA logra el énfasis al colocar la expresión entre signos de admiración: *¡Levántate, ve a la gran ciudad de Nínive!*

La expresión hebrea *shub shebut* aparece unas 26 veces en el Antiguo Testamento. En RVR-60, siguiendo una traducción literal o formal, aparece así: *haré volver a los cautivos* (Jer 48.47; véase también 29.14; 30.10). Si comparamos esta traducción con la de DHH (de igual modo NVI), una traducción más dinámica e idiomática, de inmediato nos damos cuenta de que hay algo más en el significado de la frase que una traducción literal: *cambiaré la suerte*. Un estudio cuidadoso de esta expresión en todos los contextos donde aparece sugiere que la mejor traducción no es la literal (p.e. Sal 14.7) «de hacer volver del cautiverio», sino la inversión de una situación negativa de penurias a la restauración de una situación mejor, de paz y abundancia. El actor principal es siempre Dios (Babut: 222-223).

El tercer ejemplo es la expresión *milé ajrey YHVH* («llenar detrás de Yavé»). Como se ve, la traducción literal es imposible de comprender, por ello, ni las traducciones más literales siguen este principio. RVR-60 en Deuteronomio 1.36 dice: *ha seguido fielmente a Jehová*. La traducción de la DHH es similar, y la de la TLA, dice prácticamente lo mismo pero de diferente manera: *Caleb fue el único obediente*. . . Los siguientes textos también ofrecen ejemplos de cómo traducir y entender la expresión hebrea: Nm 14.24; 32.11; Jos 14.8, 9, 14; 1 R 11.6. Un repaso de los varios contextos en los que aparece la expresión nos permite reconocer que se puede entender de diferentes maneras: «sin reservas», «sin fallar», «completamente», «con todo el corazón» (Babut: 193-195).

La repetición de palabras en hebreo

A diferencia del castellano, en hebreo la repetición de palabras sirve, entre otras formas, para expresar el superlativo: Las expresiones constructas (singular y plural) «Cantar de los cantares» y «Dios de dioses y Señor de señores» son ejemplos de ese tipo de uso en hebreo. Por desgracia, la mayoría de las traducciones al castellano siguen la traducción literal, evitando así comunicar la intención superlativa del hebreo. Una traducción más natural en castellano sería: «La canción más sublime» y «Dios supremo y soberano».

En algunas circunstancias, la repetición de palabras expresa dualidad: «mi ojo, mi ojo» (Lm 1.16). La traducción más natural en castellano sería: «mis dos ojos» o «mis ojos» como en DHH. Por otro lado, la repetición de palabras en hebreo se usa para expresar algo repetitivo: «día, día» (Gn 39.10; Is 58.2). En castellano lo más natural sería decir: «cada día» o «diario». Un cuarto uso de la repetición de palabras es para expresar continuidad: «generación, generación» (Ex 3.15). En castellano la expresión sería: «por todos los siglos», «para siempre». Finalmente, la repetición de los verbos sirve para señalar una intensificación de la acción. Por lo general, la forma conjugada del verbo aparece acompañada del infinitivo absoluto del mismo verbo (Gn 50.25; Dt 15.8). En castellano se logra el mismo efecto al acompañar el verbo con un adverbio o expresión adverbial: «abrirás bien tu mano».

Superlativo

En párrafos anteriores se señalaba que el superlativo se logra en hebreo por medio de la repetición de palabras en expresiones como «Cantar de los cantares». Como se indicó, esta no es la única manera de indicar el superlativo en hebreo. Otra forma de expresarlo es acompañando el elemento que se quiere marcar con la expresión «de Dios». Esta forma idiomática propia de los idiomas semíticos ha traído problemas de comprensión y traducción de varios superlativos hebreos, tergiversando su sentido, y dándole otros que causan hasta problemas doctrinales. Quizá el caso más problemático sea el de Génesis 1.2. En ese versículo aparece la expresión *ruaj Elohim*. Como es una cláusula construida, la traducción casi literal (presente en una gran cantidad de versiones) es: «Espíritu de Dios». Digo casi literal, porque *ruaj* tiene como traducción básica, de acuerdo con los léxicos, la palabra castellana: «viento». Si se considera la expresión hebrea como forma superlativa, la traducción más natural sería: «un viento muy fuerte» o «viento poderoso». La expresión «de-dios» es una forma propia del hebreo para marcar superlativo. Véanse los siguientes ejemplos:

En Éxodo 9.28, RVR-60 traduce así: *Orad a Jehová para que cesen los truenos de Dios y el granizo, y yo os dejaré ir, y no os detendréis más* «Truenos de Dios» o «voces de dios» (una traducción más literal del hebreo) debe traducirse al castellano en su correspondiente superlativo: «truenos», simple y llanamente, como en DHH y TLA, o

«poderosos truenos». En el Salmo 36.7 aparece la expresión «montes de Dios» (RVR-60). Esa misma expresión aparece traducida en DHH de la siguiente manera: «grandes montañas», señalándose así el sentido querido por el escritor hebreo al usar la expresión «de-dios». La línea que sigue apoya el uso del superlativo en la expresión «montañas de dios» al colocar en forma paralela la frase: «abismo grande». En el Salmo 68.16 tenemos un ejemplo similar. Jonás 3.3 es, quizás, el mejor ejemplo de cómo la forma construida «de-dios» manifiesta el superlativo. En ese versículo aparece la expresión: «ciudad grande de dios/dioses». Hasta la RVR-60 considera esa expresión como superlativa y la traduce así: «ciudad grande en extremo».

El arameo

El arameo es el idioma del cual se tiene la más completa y mejor información que cualquier otro de los idiomas que forman la subfamilia semítica noroccidental—hebreo, fenicio, ugarítico, moabita, amonita y edomita.

Las pequeñas porciones del texto arameo que tenemos en la Biblia (Dn 2.4—7.28; Esd 4.8-68 y 7.12-26; Jer 10.11; Gn 31.47 [dos palabras] y algunas palabras y frases aisladas en el NT) no permiten, a menudo, reconocer la enorme importancia de este idioma para los estudios bíblicos y para un mejor conocimiento del contexto histórico y político de los años que van del 600 a.C. al 700 d.C. En esa época, el arameo era el principal idioma usado para las transacciones comerciales, políticas y literarias. Fue el idioma principal de Palestina, Siria y Mesopotamia en la etapa formativa del cristianismo y del judaísmo rabínico.

Jesús y sus discípulos, de acuerdo con los relatos de los evangelios, hablaron arameo. Partes de los libros más tardíos de la Biblia hebrea, así como algunas porciones de los evangelios y del libro de Hechos son, de acuerdo con algunos investigadores, traducciones de documentos arameos originales; y aun si no fueran traducciones, la influencia aramea en esos textos griegos no se puede poner en duda. El hebreo bíblico tardío y el hebreo rabínico manifiestan una profunda influencia aramea tanto en su vocabulario como en su gramática.

Dos de las traducciones más importantes de la Biblia hebrea—la Peshita siríaca y los Targumes judíos—son arameas; lo mismo se puede decir de

una importante porción de la literatura rabínica. En arameo están, también, todo el cuerpo literario del cristianismo siríaco y la literatura de los Mandeos (una secta gnósticocrisiana del sur de Mesopotamia). El árabe gradualmente ocupó el lugar que antes ocupaba el arameo después de la conquista musulmana por el año 700 d.C. El día de hoy existen pequeños grupos de habla aramea tanto en los Estados Unidos como en el Asia Menor.

Para un estudio más expedito del arameo, el conocimiento del hebreo es esencial, debido a la cercanía lingüística de ambos. Prácticamente en todas las partes de la gramática (fonética, morfología y

sintaxis) existen semejanzas en ambos idiomas, sin embargo existen diferencias notorias. Por ejemplo, en la morfología, mientras que en el hebreo el plural masculino se señala con la letra *mem* al final de la palabra, en el arameo se marca con la letra *nun*. En el caso del plural femenino, la tau reemplaza a la *nun*. También se notan diferencias importantes en la formación de los distintos temas verbales. En cuanto al orden de la oración (sintaxis), el arameo antiguo sigue la secuencia del hebreo: VSO (verbo-sujeto-objeto), el cambio ocurrirá en periodos tardíos cuando el orden será: SOV.

Bibliografía

- Arenhoevel, Diego
1980 Así nació la Biblia: Problemática del Antiguo Testamento. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Carrez, Maurice
1984 Las lenguas de la Biblia: del papiro a las biblias impresas. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Auzou, Georges
La palabra de Dios. Madrid: Ediciones Fax.
- Babut, Jean-Marc
1999 Idiomatic Expressions of the Hebrew Bible. North Richland Hill (Texas): Bibal Press.
- Lambdin, Thomas O.
2001 Introducción al hebreo bíblico. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Niccacci, Alviero
Sintaxis del hebreo bíblico. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Trebolla Barrera, Julio
1998 La Biblia judía y la Biblia cristiana: introducción a la historia de la Biblia. Madrid: Editorial Trotta.
- Zurro, Eduardo 1987
Procedimientos iterativos en la poesía ugarítica y hebrea. Valencia: Institución San Jerónimo.



El texto DEL ANTIGUO TESTAMENTO

 Alfredo Tepox Varela

Introducción

Hablar, o escribir en este caso, acerca del texto bíblico en general, y del texto del Antiguo Testamento en particular, plantea de entrada el problema del punto de partida.

Hablar, o escribir en este caso, acerca del texto bíblico en general, y del texto del Antiguo Testamento en particular, plantea de entrada el problema del punto de partida. ¿Por dónde comenzar? Así como en nuestros días el libro promedio no se empieza a escribir por el principio (por lo general, las introducciones son casi lo último que se escribe), así también, en el caso del Antiguo Testamento, el orden presente de los libros que lo componen no es en modo alguno indicio de su orden cronológico. Tal vez sea más conveniente, y a la larga más provechoso, buscar en las páginas mismas del texto bíblico algunas pautas de su desarrollo histórico y, al mismo tiempo, plantearse una pregunta fundamental: ¿Qué se necesita para escribir un libro?

La respuesta, como habrá de verse, no es una sola sino múltiple. Porque si alguien respondiera que se necesita tener algo qué decir (lo cual es cierto), pronto será necesario pasar de lo abstracto a lo concreto, y entonces alguien hará notar que se necesitan ciertos materiales, tales como plumas, papel, tinta (en nuestro tiempo, un equipo de

computación), etc. Pero aun cuando estos aspectos materiales se resuelvan y el escritor cuente con ellos, queda la cuestión de que hace falta, además, un sistema de escritura o, en términos más comprensibles, un alfabeto.

No terminan allí los problemas. Incluso en la situación ideal de que el escritor logre salvar todos estos problemas abstractos y concretos, antes de emprender la tarea de escribir necesitará de algo que es fundamental; ese algo es tiempo y, junto con éste, las condiciones ambientales adecuadas para dedicarse a escribir.

Si estos planteamientos se transportan a los días del Antiguo Testamento, pronto resultará evidente que los problemas se agigantan. Los escritores del Antiguo Testamento (así, en plural, pues fueron muchos quienes lo escribieron, y esto en diferentes épocas y circunstancias) no contaban con los recursos materiales con que cuenta el escritor de nuestros días. Su sistema de escritura fue evolucionando, a partir de un alfabeto de veintidós consonantes, hasta llegar a la escritura vocalizada que hoy se conoce como puntuación masorética

(véase más abajo, **Texto Masorético**). Los materiales en que escribieron fueron lascas de piedra, tablillas de arcilla, hojas de metal, cueros de vaca y papiros, y escribieron con punzones, estiletes, cinceles y plumas de ave. La tinta que usaban no era indeleble, ya que estaba hecha de un compuesto de carbón y goma arábiga.

En cuanto al tiempo, basta una lectura somera de los primeros ocho libros del Antiguo Testamento para constatar que fue precisamente tiempo lo que menos tuvieron los israelitas desde la salida de Egipto y hasta la consolidación del reino davídico. Tal vez sea durante el reinado de David y Salomón donde pueda localizarse, o suponerse, un posible principio del texto veterotestamentario.

Aunque lo que sigue tendrá esta presunción como punto de partida, tal presunción no niega la realidad de los hechos históricos que, de manera no histórica, fueron transmitidos oralmente de padres a hijos, y que constituyen lo que hoy se conoce y reconoce como tradición oral.

Los primeros textos

A. La evidencia bíblica. En el libro del Éxodo leemos que el Señor le dijo a Moisés: Escribe esto para memoria en un libro (17.14).¹ También leemos que Moisés escribió todas las palabras del Señor, frase que al parecer se refiere a los Diez Mandamientos (Ex 24.4; cf. 34.1, 27, 28; Dt 4.13 *passim*). Más adelante leemos que Moisés dejó por escrito el peregrinaje de los israelitas por el desierto, desde que salieron de Egipto hasta que llegaron a la ribera oriental del río Jordán (Nm 33.1-2ss.). La tradición ha extendido el sentido de estas palabras para avalar la paternidad literaria de Moisés sobre los primeros cinco libros de la Biblia. Esto, sin embargo, pudo no haber ocurrido necesariamente así, especialmente si se toman en cuenta los factores mencionados antes.

En el primer libro de Samuel leemos que este profeta recitó... al pueblo las leyes del reino, y las escribió en un libro, y que este libro lo guardó delante del Señor (10.25). ¿Cuáles eran estas «leyes del reino»? Podemos suponer que se trataba de una legislación incipiente de las leyes que habrían de regir a la naciente monarquía. ¿Y qué fue de ellas? Tal vez a estas y a otras leyes posteriores

se refiera la frase el libro de las crónicas de los reyes, al que el texto bíblico hace tan frecuente referencia pero del cual no sabemos mucho. Lo que sí es posible decir es que, al parecer, con esta naciente monarquía dio comienzo una actividad literaria nunca antes conocida en Israel. Que esto pudo haber sido así lo corrobora el hecho de que, a partir del reinado de David y Salomón, se desarrolló la escritura a nivel profesional, y en tal manera que personajes como Seraías, Seva, Sebna y Mesulam reciben el título de «escribas» (2 S 8.17; 20.25; 2 R 18.18,37; 19.2; 22.3). Tal actividad prece haber ido en aumento, y así parece señalarlo el texto bíblico cuando dice que, durante la caída de Jerusalén (587 a.C.), Nabuzaradán se llevó a Babilonia, entre muchos otros cautivos, al principal escriba del ejército, que llevaba el registro de la gente del país (2 R 25.19).

Los acontecimientos mencionados tuvieron lugar durante el período llamado pre-exilio, es decir, antes de la caída de Jerusalén y del cautiverio en Babilonia (587-540a.C.), y pueden en marcarse dentro de un espacio temporal que se remonta a los siglos XII-X a.C. Es importante señalar lo anterior para determinar, hasta donde es posible hacerlo, el desarrollo cronológico de la escritura y, por ende, de la formación del texto bíblico que llamamos Antiguo Testamento.

B. La evidencia arqueológica. Los primeros escritos del Antiguo Testamento parecen haber sido recogidos en la antigua escritura fenicio-hebraica, de la que se han derivado prácticamente todos los alfabetos conocidos. Evidencia de esta escritura es el abecedario de Izbet Sartah, hallado en 1974 y fechado en los siglos XII-XI a.C., el cual constituye el ejemplo más antiguo de la antigua escritura hebrea. Este abecedario es más antiguo incluso que el calendario de Gezer (siglo X a.C.) y que la piedra moabita (siglo IX a.C.), aunque los antecedentes de esta escritura pueden remontarse varios siglos atrás y hallarse en la llamada escritura sináítica, que a partir de las inscripciones encontradas en las minas de Serabit el-Hadem el célebre arqueólogo William F. Albright fechó hacia el siglo XV a.C. Hay que hacer notar, sin embargo, que el texto del Antiguo Testamento que hemos recibido está escrito en lo que se conoce como escritura cuadrada, o escritura aramea, que comenzó a usarse después del cautiverio en Babilonia. Tal vez fue, entre otras cosas, este cambio de

¹ A menos que se indique lo contrario, las citas bíblicas en este capítulo son de la RVR, aunque el autor ha decidido usar la palabra Señor en lugar de «Jehová».

escritura lo que habrá originado el llamado cisma judeo-samaritano, pues mientras que los samaritanos mantuvieron la Torah, o Ley, en la antigua escritura fenicio-hebraica por considerar que tal escritura preservaba el antiguo texto tradicional con mayor pureza, los judíos por su parte adoptaron la escritura aramea porque, según entendían, ésta existía ya antes del destierro y Esdras, el escriba versado en los mandamientos del Señor (Esd 7.11), la había reintroducido.

Desarrollo del Tanak

Se entiende por Tanak el conjunto de libros sagrados que la comunidad judía agrupa en tres secciones principales conocidas como Ley, Profetas y Escritos, y que en el ámbito cristiano constituyen lo que se conoce como Antiguo Testamento. El nombre Tanak proviene del acrónimo que forman las consonantes iniciales de los nombres de estos tres grupos de libros: Torah, Nebi'im y Ketubim, es decir, Ley, Profetas y Escritos.

A. La Ley y los Profetas. A partir de la salida de Egipto y hasta el retorno del exilio babilónico fue desarrollándose en el seno de Israel un corpus de escritos que llegó a ser conocido como la Ley y los Profetas (cf. Mt. 5.17-18; 7.12; 11.13; 22.40; 17.3-5). Aunque su desarrollo y formación abarca varios siglos, en lo que sigue se intentará ofrecer una visión esquemática de su proceso histórico.

La reforma de Josías. Al ver el orden presente de los varios libros del Antiguo Testamento, el lector promedio tiende a pensar que el primer libro que se escribió fue Génesis, que el segundo fue Éxodo, y el tercero, Levítico, y así sucesivamente, hasta llegar al libro del profeta Malaquías. Tal percepción tiene un valor práctico, aunque pronto resulta evidente que carece de sustento. Es innegable, por supuesto, que en algún momento deben haber surgido los primeros documentos veterotestamentarios, aunque a estas alturas resulta poco menos que imposible decir cuáles fueron estos documentos, y cuándo y dónde fueron escritos, y por quién.

No obstante esto, hay un dato que puede servirnos de brújula. En los días de Josías, rey de Judá (640-609 a.C., y más concretamente en el año 621), tuvo lugar una impresionante reforma religiosa a partir del hallazgo del «libro de la ley» (2 R 22.3,8ss.). Puesto que «ley» ha sido la traducción tradicional de torah, palabra hebrea que en realidad significa «enseñanza» y que se asigna generalmen-

te a los primeros cinco libros de la Biblia, es decir, al Pentateuco, resulta natural que el lector promedio concluya que, en efecto, la ley hallada en ese tiempo era el Pentateuco. Pero el texto bíblico no dice esto, por lo menos no de manera explícita. Lo que sí dice es que, además de ordenar la destrucción de los ídolos de otros pueblos, Josías ordenó celebrar la Pascua porque ésta no se había celebrado desde los tiempos en que los jueces gobernaban a Israel (2 R 23.22).

La mención de la pascua, que conduce a establecer una relación directa entre la reforma de Josías y cuatro de los cinco libros del Pentateuco que hacen referencia a esta práctica ritual, ha hecho que los estudiosos convengan en que existe una innegable relación entre por lo menos el libro de Deuteronomio y la reforma de Josías, también conocida como reforma deuteronomista. Más aún, es un hecho reconocido que el carácter y estilo de Deuteronomio predomina en el pensamiento y la literatura del Antiguo Testamento, como puede constatar en libros tales como Josué, Jueces, Reyes y Jeremías.

Lo anterior significa que el texto de la Ley hallado en los días de Josías puede ser el antecedente más antiguo del texto del Antiguo Testamento. Significa también que a partir de éste fue generándose lo que hoy conocemos como Pentateuco.

El exilio babilónico. El segundo libro de los Reyes (25.1-21) y el libro del profeta Jeremías (39.1ss; 52.3ss) nos narran la caída de Jerusalén y el destierro masivo de sus habitantes a Babilonia, amanos del rey Nabucodonosor, en el año 587 a.C. Este destierro duró más de cuarenta años, y llegó a su fin cuando Ciro de Persia hizo su aparición en el escenario histórico en el año 540 a.C. El libro de Esdras (1.1-4) y el segundo libro de Crónicas (36.22-23) nos dicen que Ciro mismo emitió un decreto que autorizaba a los judíos volver a Jerusalén y reconstruir la ciudad. Esto ocurrió en el año 538 a.C.

Por lo general se piensa que en Babilonia el pueblo judío sufrió su cautividad en condiciones infrahumanas y en medio de nostálgicas añoranzas (Sal 137.1-6), lo cual es en gran medida cierto. Pero cierto es también que algunos de ellos, si no todos, gozaban de ciertos privilegios y de relativa libertad, e incluso llegaron a ocupar puestos importantes en el reino, como el texto bíblico mismo lo corrobora (2 R 25.27-30; Jer 29.4-10; 52.31-34; Ez 8.1; 12.1-7; Neh 1.11; Is 55.1-2). Fue durante este período, esencialmente triste en la historia de Israel, cuando surgieron insólitas joyas literarias como los

libros de Ezequiel y de Isaías de Babilonia, grandes profetas y poetas israelitas. Con esta literatura surgió, al mismo tiempo, una visión renovada del pacto sinaítico (Jer 31.27-40), el cual Dios establecería con un nuevo pueblo (Ez 36—37). Fue durante este período cuando se recobraron una visión y una práctica renovadas del culto al Señor (Lv 17—26). Fue también durante este período cuando, de alguna manera, nació un pueblo nuevo, el judaísmo, producto de los dos conjuntos de textos que este pueblo nuevo reconocía como Palabra de Dios. Tales textos eran la Ley (*Torah*), que el sacerdote Esdras leyó en presencia de hombres y mujeres y de todos los que podían entender (Neh 8.3ss), y los Profetas (*Nebi'im*). Este binomio literario habría de prevalecer como Palabra de Dios hasta el primer siglo (cf. Mt. 5.17-18; 7.12; 11.13; 22.40; 17.3-5).

B. Los Escritos. A la vuelta del destierro, y probablemente como resultado del choque cultural entre la comunidad judía y su entorno geopolítico, fue cobrando fuerza entre la comunidad judía una corriente de pensamiento que, aunque sin duda presente en siglos anteriores (cf. Jue 9.7-15; 14.14, 18; Pr 25.1), fue consolidándose durante el llamado período helenista. Este momento filosófico y literario en el contexto de Israel es conocido como la corriente sapiencial, cuya rica producción literaria habría de quedar finalmente recogida como resultado del llamado Concilio de Yarnia (véase más abajo, «Canonización del *Tanak*»). A continuación, un breve repaso de este período.

El período helenista. En el año 336 a.C. un joven príncipe macedonio inició una impresionante carrera militar que, en el lapso de diez años, lo llevó a extender su dominio desde los Balcanes hasta la ribera occidental del río Indo y el norte de África. Este joven era Alejandro de Macedonia, mejor conocido como Alejandro el Magno. Su hegemonía fue no solo militar sino también cultural y lingüística, ya que su lengua materna, el griego, llegó a ser la *lingua franca* de los pueblos por él subyugados, y la cultura griega se convirtió en el modelo a seguir.

Uno de los grandes legados del reinado de Alejandro fue la fundación de Alejandría, ciudad famosa por su vasta biblioteca y por el ambiente cultural que en ella prevalecía. En esta ciudad, situada en la ribera occidental del delta del Nilo, se estableció una colonia judía que hizo honor al elevado nivel cultural de la ciudad. Una de las grandes contribuciones de esta comunidad fue su amplia producción literaria, la cual incluyó la traducción al griego de la Ley y los Profetas, así como de otros

libros que circulaban entre la comunidad judía, lo mismo en Palestina que en Alejandría. Con el tiempo, algunos de estos libros llegarían a formar un nuevo grupo, el cual llegó a ser reconocido como escritura sagrada y recibió el nombre de Escritos (*Ketubim*). Fue así como llegó a conformarse el *Tanak*, es decir, los tres grupos de libros que conforman el Antiguo Testamento, tal como hoy día lo conocemos: *Torah*, *Nebi'im*, *Ketubim*.

Canonización del Tanak

En las líneas anteriores se ha esbozado a grandes rasgos la historia de la formación del Antiguo Testamento. Aquí se propondrán las posibles razones que condujeron a su formación.

La Ley (*Torah*). Es probable, como se ha señalado, que la reforma de Josías haya contribuido al reconocimiento y cuidadosa transmisión posterior de la Ley como Palabra de Dios. Es probable también que la experiencia del destierro babilónico haya contribuido a fortalecer esta visión de la Ley, ya que un pueblo que lo había perdido todo (templo, rey, nación y libertad) sin duda encontró en la observación de la Ley el mantenimiento de su identidad como pueblo. Puede asegurarse que, tanto durante el destierro como a la vuelta de éste, el reconocimiento y la observancia de la Ley como Palabra de Dios hicieron del pueblo judío una comunidad nueva y un pueblo más firme que nunca en su fe.

Los Profetas (*Nebi'im*). Los libros de Esdras y Nehemías nos hablan de las pugnas y abierta lucha que los judíos debieron librar constantemente contra los samaritanos, quienes entre otras cosas no reconocían más escritos sagrados que la Ley. Es probable que, ante la recalcitrante postura samaritana, la comunidad judía no solo haya afirmado su fe y reverencia por la Ley como escritura sagrada, sino que hizo extensivo tal reconocimiento a los libros de los Profetas.

Los Escritos (*Ketubim*). Las pugnas entre la comunidad judía no terminarían allí. Con el surgimiento del cristianismo, y ante el uso que los primeros cristianos (por supuesto judíos) hacían de las escrituras hebreas traducidas al griego para probar que Jesús de Nazaret era el Mesías prometido (la traducción griega del término hebreo *meshia'* es precisamente *kristós*), el sanedrín reunido en Yarnia (o Yabné) hacia finales del siglo I d.C. optó por desautorizar la versión griega de

las escrituras hebreas. Uno de los criterios que el sanedrín estableció para determinar qué libros eran escritura sagrada y qué libros no lo eran, fue precisamente el lenguaje: los que estaban escritos en hebreo fueron reconocidos como escritura sagrada; los que estaban en otra lengua no fueron reconocidos así. Tal razonamiento automáticamente desautorizó a la versión griega de las escrituras hebreas, la cual llegó a formar, junto con otros libros, lo que hoy se conoce como Versión Griega del Antiguo Testamento, o *Septuaginta* (LXX)—véase el capítulo respectivo en este tomo de Descubre la Biblia.

El canon del Tanak. A partir del llamado Concilio de Yamnia, el Tanak quedó constituido de la siguiente manera:

Ley: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

Profetas: (Anteriores) Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes: (Posteriores) Isaías, Jeremías, Ezequiel, y Los Doce (profetas menores).

Escritos: Salmos, Job, Proverbios, Megillot (Rut, Cantares, Eclesiastés, Lamentaciones, Ester), Daniel, Esdras-Nehemías, 1-2 Crónicas.

El texto masorético

A. El texto de ben Asher. El texto tradicional del Antiguo Testamento que ha llegado hasta nosotros se conoce como Texto Masorético. Su nombre proviene de la palabra hebrea *masorah*, que significa tradición, ya que fueron precisamente los llamados masoretas, o «portadores de la tradición», los que se encargaron de la preservación y transmisión del texto del Antiguo Testamento a través de los siglos.

Si bien pueden documentarse varias corrientes de tradición, dos son las escuelas principales que se ocuparon de la preservación y transmisión del texto hebreo, a saber, la escuela babilónica y la escuela palestinese. Aunque con sus propias particularidades, estas dos escuelas no solo se ocuparon de la escrupulosa transmisión del texto sino también de su interpretación, para lo cual desarrollaron ciertos signos diacríticos con valor vocálico que, anotados en la parte superior o inferior del texto consonantal, determinaban la lectura correcta o más generalmente aceptada de cierta palabra. Por ejemplo, en casos como la secuencia consonantal *zkr*, esta vocalización determinaba si la lectura correcta debía ser *zeker*, «remembranza», o *zakar*, «varón».

Tal vocalización tuvo un desarrollo lento y tardío, que históricamente puede remontarse a la Edad Media. Con el tiempo, este sistema de vocalización fue depurándose hasta llegar a lo que se conoce como puntuación tiberiana, y que es la que ha prevalecido, como todo estudiante de hebreo puede constatar. Esta puntuación tuvo su auge entre los siglos VIII-X de nuestra era, y está ligada a la familia masorética de ben Asher. Fue precisamente un notable miembro de esta familia de masoretas, Aarón ben Moshe ben Asher, quien produjo una edición completamente vocalizada y acentuada, y que constituye la base de las ediciones modernas del Antiguo Testamento hebreo.

Hay cuatro manuscritos hebreos que se consideran textos de ben Asher. Uno es el código del Cairo, que recoge a los Profetas (anteriores y posteriores) y que puede fecharse hacia fines del siglo IX d.C.; otro es el código de Aleppo, fechado hacia la primera mitad del siglo X pero destruido, junto con la sinagoga sefardita en que se encontraba, durante los combates que se libraron en Siria en 1949; otro es el manuscrito 4445, que se encuentra en el Museo Británico y que abarca de Génesis 39.20 a Deuteronomio 1-33, y finalmente el código de Leningrado, que se completó en el año 1008 y que ha sido la base de las tres ediciones de la Biblia Hebrea, preparada por Rudolf Kittel, lo mismo que de la Biblia Hebrea *Stuttgartensia*, publicada por la Sociedad Bíblica Alemana.

B. El texto de ben Neftalí. Otra familia masorética que merece ser mencionada es la de ben Neftalí, aun cuando su obra no sea del todo conocida. Al parecer los manuscritos conocidos como Erfurt 1, 2 y 3, que pueden fecharse entre los siglos XI-XIV, tienen la obra de ben Neftalí como su base textual. También se sabe que el sistema vocálico de ben Neftalí es muy parecido al de ben Asher, con divergencias menores, y que el gran maestro judío Maimónides no consideró que el texto de ben Neftalí pudiera competir en calidad con el texto de ben Asher.

C. Otros textos. A partir del siglo XI han surgido otros textos del Antiguo Testamento, que combinan el texto de ben Asher con el de ben Neftalí. Además de los manuscritos de Erfurt, ya mencionados, está el código de Reuchlin (1105), que contiene los Profetas; el texto de Jacob ben Jayim (1524), el texto hebreo que aparece en la Biblia Poliglota Complutense (1520), y las ediciones políglotas de Amberes (1569-1572).

Los rollos de Qumrán

A partir de 1947, año en que fueron descubiertos en las cuevas de Qumrán los rollos conocidos como del Mar Muerto, la noción de una transmisión textual altamente escrupulosa ha resultado debatible. Si bien es cierto que los textos de Qumrán han sido fechados aproximadamente un siglo antes de la era cristiana, lo que nos lleva unos mil años antes del texto de ben Asher, y si bien después de ser cotejados se ha podido corroborar una transmisión textual fundamentalmente cuidadosa, también es cierto que esta transmisión textual no parece haber sido tan rígida ni tan uniforme como se pensaba.

En primer lugar, estos rollos nos remiten a los días del texto consonantal, lo que obliga a los estudiosos a reconsiderar la vocalización masorética. Por ejemplo, en el Salmo 100 la lectura tradicional porque él nos hizo, y no nosotros (a nosotros mismos) revela que la palabra hebrea *lo'*, que se traduce como «no», pudo resultar de una percepción equivocada de la palabra hebrea *lo*, que suena igual pero que significa «de él». Y así, la lectura de esta línea en Q (abreviatura de Qumrán) es porque él nos hizo, y de él nosotros (somos).

En segundo lugar, hay en Q divergencias con respecto a TM en la división de los párrafos. Además, siendo como es Q un texto muchos siglos anterior a TM, usa la llamada escritura plena, donde las llamadas consonantes vocales cumplen la función de la tardía vocalización masorética, lo cual es entendible, ya que ésta no existía en aquellos tiempos.

Los rollos de Qumrán revelan también dos tradiciones marcadamente distintas en el proceso de copiar los textos, una de ellas más apegada a lo que posteriormente sería la norma textual rabínica. Esto es notable en un mismo libro, por ejemplo, en el rollo de Isaías (1-33; 34-66), que es uno de los más estudiados.

La versión Septuaginta

En párrafos anteriores se ha hecho mención del llamado Concilio de Yarnia, donde el sanedrín de esa ciudad dejó establecido el canon hebreo del Antiguo Testamento. Sin embargo, como resultado de esa decisión surgió otro canon del Antiguo Testamento, al que por razones prácticas llamaremos canon griego.

Ya se ha dicho que la comunidad judía de Alejandría tradujo al griego los textos de la Ley y los Profetas, junto con otros textos que ya por entonces circulaban entre los judíos pero que aún no formaban un corpus reconocido. Entre esos textos se encontraban los libros que después de Yarnia llegarían a conocerse como Escritos, y también otros que, por no contar con una contraparte hebrea, quedaron excluidos del canon hebreo. Los más conocidos son Tobit, Judit, 1 y 2 Macabeos, Eclesiástico, Sabiduría, Baruc, el llamado Ester griego, y algunos fragmentos adicionales al libro de Daniel, aunque no debe pasarse por alto el hecho de que hay en esta versión otros libros, a saber, 1 Esdras, la Carta de Jeremías, 3 y 4 Macabeos, Odas y los Salmos de Salomón. Todos estos libros, más los libros presentes en el *Tanak*, han quedado recogidos en la versión griega del Antiguo Testamento conocida como Septuaginta (LXX), edición de Alfred Rahlfs.

La importancia de LXX no puede minimizarse. Como traducción de los textos hebreos es de gran utilidad para reconstruir el posible original hebreo cuando éste no es del todo claro. Además, desde la perspectiva cristiana, es un hecho que la iglesia primitiva hizo de LXX su primera Biblia. De esto dan constancia las numerosas citas del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento griego, la mayoría de las cuales son citas directas de LXX.

Es necesario recalcar también la antigüedad de LXX, ya que antes del hallazgo de los rollos de Qumrán fue LXX la versión que representaba un texto del Antiguo Testamento varios siglos más antiguo que el texto Masorético.

Debe hacerse notar, sin embargo, que el texto de LXX está integrado por varias versiones, algunas más literalistas que otras, las cuales han quedado recogidas en la edición de Rahlfs, ya mencionada. Destacan entre ellas las siguientes:

A. La versión de Áquila. Como resultado del rechazo de LXX por parte de la comunidad judía, y de la adopción de ésta por la iglesia primitiva, hacia fines del primer siglo un prosélito judío llamado Áquila tradujo los textos hebreos al griego ciñéndose a estos lo más literalmente posible. Tan literal resultó esta versión que solo es posible entenderla si se retraduce al hebreo.

B. La versión de Teodoción. Poco es lo que se sabe de este personaje, que al parecer revisó un texto anterior al de Áquila, y que fue ampliamente

usado y difundido. El estilo de Teodoción es más fluido que el de Áquila, y su influencia en la literatura apocalíptica es innegable, ya que llegó a ser la versión oficial del libro de Daniel (como puede verse en la edición de Rahlfs), y es además frecuentemente citada por el autor del Apocalipsis.

C. La versión de Símaco. De este personaje se sabe que era unebionita de fines del segundo siglo. Su versión es menos literalista que las dos anteriores, e incluso raya en lo parafrástico, aunque en no pocos casos contribuye a dilucidar el texto hebreo. Esto merece una mención especial a la luz de las más recientes teorías de traducción, ya que a diferencia de las otras dos versiones mencionadas Símaco centra su interés más en el lector potencial que en el texto fuente.

Unas palabras finales

Lo anterior dista mucho de agotar el tema. Es apenas una visión panorámica de una historia larga y abundante en múltiples peripecias, en las que no ha faltado el espíritu de controversia. Aquí se han señalado apenas algunos aspectos técnicos, que poco aportarán a los especialistas pero que esperamos abran nuevas rutas y sugieran algunas pistas para aquellos lectores que quieran ahondar en el tema. Debiera ofrecerse alguna bibliografía, pero tal vez sea mejor simplemente sugerir, a quienes deseen mayores lecturas, que acudan a los diccionarios bíblicos existentes, donde hallarán artículos más específicos y amplias bibliografías en torno a cada tema allí tratado. Cabe recomendar aquí la lectura del Prefacio a la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (pp. XXVII-XXXVI) y el texto clásico *Der Text des Alten Testaments*, de Ernst Würthwein (1973), del que hay traducción al inglés (*The text of the Old Testament*, tr. Erroll F. Rodees, 1979, 1981).



El griego DEL NUEVO

TESTAMENTO

 Plutarco Bonilla A.

Introducción

Aunque sea una verdad de Perogrullo, por notoriamente sabido, no está demás señalar que el griego del Nuevo Testamento representa una etapa de la evolución de la lengua griega en su larga y fecunda trayectoria histórica.

[Nota preliminar: Para facilitar la lectura del texto, se han eliminado por completo las palabras escritas con caracteres griegos. En su lugar hemos hecho lo siguiente: (1) las citadas se han transcrito con caracteres latinos (la eta, como e; la omega, como o; la ípsilon, unas veces como u y otras como y; la zeta como th; la xi como x; la fi como f; y la ji como j. Además, hemos eliminado los acentos y los espíritus suaves; el espíritu áspero lo señalamos con una hache inicial); y (2) cuando se han citado obras escritas en griego moderno, hemos optado por traducir al castellano tanto los títulos como la información bibliográfica complementaria, con la indicación final «gm» («griego moderno»)].

Mirada el pasado

Aunque sea una verdad de Perogrullo, por notoriamente sabido, no está demás señalar que el

griego del Nuevo Testamento representa una etapa de la evolución de la lengua griega en su larga y fecunda trayectoria histórica. Conocida principalmente en el mundo de la academia por la edad de oro de la cultura helénica (la época «clásica», la de sus grandes escritores), la lengua griega ha experimentado cambios tales que los estudiosos suelen destacar en ella los siguientes períodos (enmarcados en fechas que tienen carácter sobre todo simbólico y orientador):

Período preclásico: la lengua protohelénica

A la forma más antigua de la lengua griega se la ha llamado «protohelénica». Esta «lengua protohelénica» se expresó posteriormente, en su desarrollo histórico, en varios dialectos, producto de los diversos factores propios de las diferentes regiones en las que fueron transformándose. El dialecto que se habló en Atenas (o sea, el ático) recibió el apelativo derivado del nombre de la región a la que pertenecía dicha ciudad: el

Ática. Este dialecto habría de jugar un papel de suma importancia en la historia de la lengua.

Período clásico: «el griego antiguo»

Cada región del mundo griego antiguo hablaba su propio dialecto, con marcadas diferencias entre ellos. Pero con el apogeo político y cultural de Atenas en el siglo 5, comenzó a imponerse el dialecto ático. «Este se convirtió en la segunda lengua de los aliados de Atenas y después, cada vez más, de otros griegos».¹ Es el griego en que escribieron los grandes literatos, filósofos y científicos de la Grecia clásica, la del siglo de Pericles.

Período helenístico o alejandrino

La primera lengua común que se desarrolló en la Grecia antigua, inmediatamente después del período clásico, tuvo como base el dialecto ático. También tomó elementos de los otros dialectos, especialmente del jónico.² Se la conoce como griego helenístico, griego alejandrino o griego koiné (o, por elipsis, simplemente koiné). Su uso suele enmarcarse en el período que va desde el año 300 a. C. al 300 d. C.³, aunque algunos prefieren extenderlo «hasta el final de la Edad Antigua con Justiniano (siglo VI)».⁴

Las campañas militares planeadas y dirigidas por Alejandro requirieron reclutar tropas de todas partes del mundo helénico y aun de entre los «bárbaros». Este hecho, más las conquistas mismas y la política cultural impuesta por el Megas se constituyeron en el caldo de cultivo de esa nueva forma de la lengua que tuvo carácter popular y común. Esta nueva «forma» del griego no apareció así constituida de la noche a la mañana. No solo es «producto» de una evolución,⁵ sino que en el período señalado, la koiné misma continuó cambiando, empujada por diversos factores de muy diversa naturaleza.

Influencias regionales afectaron la pronunciación, el léxico y la sintaxis de la lengua que se

formaba, pues la koiné la hablaban no solo los propios griegos, que tenían sus formas dialectales, sino también los extranjeros helenizados (xenoglossoi, personas cuya lengua materna era otra [extranjera o extraña]), especialmente los que habitaban en el oriente (Asia Menor, Siria, Persia e incluso Egipto), sobre todo después que esas regiones fueron sometidas primero por Alejandro y luego por los diádocos y por los romanos.⁶

Entre las transformaciones más significativas pueden mencionarse los siguientes:⁷

(1) **Fonéticas:** algunas vocales, consonantes y diptongos antiguos adquieren una nueva pronunciación (pronunciación que, en términos generales, va a perdurar hasta hoy), y se inicia el iotacismo, es decir, varias vocales y diptongos llegarán a pronunciarse como la iota; el acento pierde su aspecto tonal, y así deja de ser musical para convertirse en «enfático», o sea, solo indica que la sílaba acentuada es la que se pronuncia con mayor fuerza espiratoria; al haberse abandonado la distinción entre los tres diferentes acentos antiguos (agudo, grave y circunflejo) y, consecuentemente, la distinción entre vocales (o sílabas) largas y cortas, se pierde, además, el ritmo de la lengua.

(2) **Léxicas:** el vocabulario también cambia y se expande, pues al ampliarse el mundo de los helenohablantes (con la incorporación de las nuevas comunidades greco-orientales, cristianas y romanas) surgen otras realidades políticas, religiosas y culturales y se desarrollan nuevas ideas que necesitan expresarse. Estos cambios incluyen aspectos como los siguientes: palabras antiguas se vuelven obsoletas y dejan de usarse; otras pierden sus significados previos y se enriquecen con otros requeridos por los nuevos contextos; se forman nuevos términos que toman el lugar de otros que se dejan de lado; muchas palabras monosilábicas o bisilábicas ceden sus

1 Gramática del griego moderno (demótico). (Salónica: Universidad de Salónica, Instituto de Estudios Neohelénicos, 1991) p. 1 (gm. De aquí en adelante, citamos esta obra como GGM).

2 GGM, p. 2.

3 *Ibidem*.

4 Julio Trebolle Barrera y José M. Sánchez Caro, «Lengua y escritura bíblicas», Parte cuarta, cap. XIV de La Biblia en su entorno (Estella: Editorial Verbo Divino, 1992), p. 446.

5 Aunque los lingüistas suelen evitar la aplicación de la palabra «evolución» a las transformaciones de una determinada lengua, aquí la usamos no sin aclarar que en este contexto dicha palabra no tiene, para nosotros, connotaciones axiológicas. No se trata aquí de calificar el proceso de cambio como de «mejoramiento» o «empeoramiento» de una determinada lengua, pues estas categorías salen sobrando. A veces, tal proceso va de lo más sencillo a lo más complejo; en otras ocasiones, el recorrido es a la inversa.

puestos a sus hipocorísticos; palabras de otros idiomas adquieren carta de ciudadanía helénica. Algunos de estos aspectos van a manifestarse más claramente en la literatura cristiana.

(3) Morfológicas: Se produce una tendencia a «normalizar» las formas anómalas, tanto de nombres como de verbos (de estos, formas completas de modos y tiempos dejan de ser habituales). Ejemplos de formas verbales: akousomai se convierte en *akousō*, *efthēn en efthasa*, *ēn en ēmēn*, *oída* se mantiene, pero regulariza las formas de las demás personas de ese tiempo (*oides* en vez de *oistha*, etc.). Se usa muy poco el optativo y llega a desaparecer. Los verbos en -mi terminan ahora en -ō. En cuanto a los nombres: ous, *ōtos* pasa a ser *ōtōn* (regular; este es un caso de substitución de un monosílabo, en el nominativo, por su hipocorístico), se pierde finalmente el dual y las palabras de la tercera declinación comienzan a asimilarse a las de la primera. En general, la ancestral variedad de las declinaciones se hace mucho más simple.

(4) Sintácticas: en términos generales, la lengua pasa de ser sintética a ser más analítica. Se utilizan más palabras que antes para expresar las ideas⁶ y se hace más extenso el uso de las formas preposicionales (lo que antes se decía con una sola palabra en un determinado caso, ahora se dice con preposición).

De estos aspectos volveremos a tratar, de manera más específica, cuando nos refiramos a la koiné neotestamentaria.

En este período, en el que tantas transformaciones experimentó la lengua griega, cobra particular importancia la floreciente comunidad judía de aquel emporio cultural que fue Alejandría. En vistas de las necesidades propias de ese colectivo religioso, se promueve y se realiza la primera traducción griega de las escrituras sagradas del judaísmo, que los cristianos denominan Antiguo Testamento. Es la versión de los Setenta o Septuaginta (LXX). Allí escribió también Filón el Alejandrino (conocido así mismo como «el Judío»).

Y en ese mismo lapso de la historia nace, se desarrolla y se afirma de manera definitiva el cristianismo, que dará al mundo otra abundante serie de escritos, de los cuales los principalísimos, pero de ninguna manera únicos, son los que constituyen el Nuevo Testamento.

Puesto que tanto la LXX como el Nuevo Testamento muestran claramente las vicisitudes de este período de transición lingüística, con sus vacilaciones e inseguridades, «los escritores de la antigüedad tardía no dejaron de manifestar su aversión hacia el lenguaje utilizado» en esas obras, pues «no podía menos de parecerles muy alejado de los cánones del griego clásico».⁹

El aticismo

En el siglo primero antes de nuestra era y en los siguientes, concomitantemente con la aparición del cristianismo, surgió y se desarrolló en Atenas un movimiento literario que tuvo como meta resucitar el antiguo dialecto ático, del siglo 5 a. C., que había cedido su puesto a la lengua común alejandrina. A sus seguidores se los conoció con el apelativo de aticistas.

Con esta tendencia literaria aparece por vez primera, en la historia de la lengua griega, la diglosia o el bilingüismo. Con algunas excepciones (como es el caso de unos pocos escritores, del Nuevo Testamento y de escritos similares), la expresión escrita echaba mano de la lengua «aticizada» y procuraba imitar el uso literario de los escritores áticos de la época clásica. Pero en la expresión oral, al contrario, se usaba la forma evolucionada, que se había ido enriqueciendo y continuaba enriqueciéndose con muchos elementos del dialecto jónico y de otras fuentes¹⁰ (como ya se señaló), pues el esfuerzo aticista no logró parar la renovación y el desarrollo de la lengua. Esta situación duró —no sin serias luchas y discusiones y mientras la lengua seguía transformándose— hasta la última parte del siglo 20 (aunque todavía muchas personas continuaban usando lo que se ha conocido, en la historia contemporánea de la lengua griega, como hable katharevousa (lengua culta en su forma sencilla)).

6 GGM, p. 2.

7 En esta sección, y mientras no se diga otra cosa, seguimos las observaciones hechas en el texto citado en la nota 1

8 Véase, como ejemplo extremo y a modo de curiosidad, una rarísima palabra del griego del siglo 5, que significa, ella sola, «desdichado que acude desde el amanecer a los tribunales llenos de sicofantes», de un único registro en un texto de Aristófanes (*Las avispas*, 505).

9 Julio Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Madrid, Editorial Trotta, S.A., 1993), p. 74.

10 Véase G. Babibiotis, «Esbozo histórico de la lengua griega», en *Sistema de enseñanza de lecciones de griego moderno* (Atenas, 1968), p. 57 (gm). Véase también el texto citado en la nota 1, p. 3-4.

Lo dicho en el párrafo anterior lleva implícito el hecho de que después del griego koiné, la lengua griega continuó transformándose. Pasa por el llamado período bizantino y desemboca, primero en la continuación de la diglosia que acaba de mencionarse, y luego, con las decisiones tomadas por el gobierno griego en la última parte del siglo 20, en la extensión general del demótico, en sus varios niveles, como sucede con toda lengua viva, y en el sistema monotónico actualmente en uso

El griego del Nuevo Testamento

Los cristianos han afirmado, a lo largo de los siglos, que sus escrituras sagradas han sido inspiradas por Dios (*pasa grafe theopneustos*: cf. 2 Timoteo 3.16). La doctrina incluye, por supuesto, los escritos que constituyen el Nuevo Testamento. Pero hubo cristianos que confundieron la inspiración de estos últimos libros con la inspiración del idioma en que fueron escritos. Así llegaron a considerar que el idioma del Nuevo Testamento era un griego «especial», también inspirado, en tanto tal, por el mismo Espíritu que había inspirado el contenido, y distanciado significativamente de lo que conocemos como «griego clásico».¹¹

Se sabe, no obstante, que tal concepción está muy alejada de la realidad. La lectura de material contemporáneo de los escritos del Nuevo Testamento ha mostrado que el griego en que este fue escrito —el conocido como koiné, como se ha dicho— es el griego «común» (que es el significado de la palabra koiné), no el de los especialistas de la lengua. En otras palabras, es el griego que hablaba la gente y en el que escribía sus comunicaciones, como cartas personales, contratos comerciales, convenios, etc. Por eso, las cartas que son parte del Nuevo Testamento comparten características importantes con las cartas que se escribían en griego en el siglo primero.

Hay que tomar en consideración que cuando se habla del «Nuevo Testamento» no nos estamos refiriendo a un libro, en el sentido más propio que le damos a este término en nuestros tiempos. En

otras palabras, no se trata de una obra unitaria. Más aún: de Perogrullo es afirmar que los diversos textos que componen eso que llamamos Nuevo Testamento fueron escritos en un lapso de varios decenios, sobrepasando, muy probablemente, el medio siglo.¹²

Lo anterior nos permite destacar algunos elementos a los que deben prestarse siempre particular atención al estudiar el griego del Nuevo Testamento.

Nociones previas

(1) Puesto que existen escritos en el Nuevo Testamento respecto de los cuales no podemos tener certeza absoluta de quién o quiénes hayan sido sus autores, la afirmación general de que en ese texto hay tantos estilos como autores cobra especial relevancia.

(2) Además, debe tomarse en consideración que, en muchas ocasiones, el estilo de un mismo autor varía, incluso significativamente, de acuerdo con elementos propios de la ocasión que provoca la confección del texto: la persona o personas a quienes se dirige el escrito; el asunto que se trata y el propósito que se persigue; el carácter cronológico del documento (¿es una primera comunicación? ¿hubo varios intercambios epistolares entre remitente y destinatario?); la naturaleza de la relación personal entre el que escribe y el receptor; el mismo género literario del escrito.

(3) Al margen de las diferencias de estilo, los diversos autores muestran también diferentes habilidades en el manejo de la lengua. Esto significa que lo que, en términos generales, podría calificarse de «corrección» en el uso del griego no es uniforme entre los escritores del Nuevo Testamento. Textos hay en los que son evidentes, por ejemplo, las faltas de concordancia o la suspensión del desarrollo de la idea, que se deja inconclusa. Que tales «faltas» hayan sido cometidas a propósito, por descuido o por el conocimiento de un único código de comunicación o nivel del lenguaje es asunto de interpretación que, con frecuencia y en buena medida, depende de las posiciones teológicas del intérprete.

11 Cf. Julio Treballe Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Madrid: Editorial Trotta, S.A., 1993), p. 74-75.

12 Al afirmar esto no tomamos en cuenta los materiales «previos» que usaron los diversos escritores (tradiciones orales, logia, etc.). Si se concede validez a la datación tardía de algunos escritos (por ejemplo, las cartas de uteropaulinas, 2 Pedro), el lapso sería aun mayor.

(4) Otro detalle que debe tomarse en cuenta, aunque estrechamente relacionado con los dos aspectos mencionados, es el nivel del lenguaje del autor, en el que influyen, por ejemplo, su cultura general, su conocimiento léxico y la complejidad de la argumentación que desarrolla. Aquí hay que incluir el uso que se hace (o no se hace) de vocabulario técnico relacionado con el tema que se está desarrollando o con el problema al que se le hace frente.

En este marco general, hay que reiterar que el griego del Nuevo Testamento *corresponde a una fase tardía del desarrollo del griego antiguo*.

Este hecho básico significa que el griego neotestamentario, como el griego en general, tiene características que lo distinguen muy marcadamente de idiomas como el castellano. No nos referimos a las formas de las letras de su alfabeto, pues es claro que usa un sistema distinto. Más importante es, por ejemplo, la estructura sintáctica del idioma, en contraste con las formas analíticas del nuestro. El griego establece relaciones entre las palabras (substantivos, substantivos y adjetivos, verbos y substantivos) por medio de los casos («marca flexiva que, en muchas lenguas, sirve para expresar diferentes relaciones sintácticas», según definición del *Diccionario de la Real Academia Española*. El Diccionario de uso del español, de María Moliner, es más claro al definir el significado del término «caso» en su uso gramatical: «Ciertamente accidente o posibilidad de variación que tienen algunas palabras para expresar la relación en que están con otras de la misma oración»). En castellano solo existen vestigios del sistema declinacional (que también es propio del latín) en los pronombres personales (me, a mí, te, a ti, le, la, lo; les, las, los; nos, os). El conjunto de los casos de una palabra constituye lo que se denomina «declinación».

Esto quiere decir que en el proceso de transformación de la lengua, el griego del Nuevo Testamento presenta cambios muy significativos si se lo compara con la forma clásica del idioma. Esos cambios se manifiestan en todos los aspectos de la lengua, tanto escrita como, con mayor razón, hablada (cambios que continuaron produciéndose en el curso de los siglos posteriores al período helenístico). En este panorama, la *koiné* representa ya la transición a un sistema menos sintético, que se refleja con el más amplio uso de las preposiciones para expresar muchas de las relaciones que antes se expresaban por medio de los casos.

Sin perder de vista la variedad implícita en lo que se ha dicho, podemos señalar algunas características del griego del Nuevo Testamento, con referencia a aspectos específicos del idioma.

1. En el griego del Nuevo Testamento se percibe con claridad la tendencia general a la **simplicación** del idioma. Dentro de esa tendencia se enmarca la inclinación más analítica a la que hemos hecho referencia.

Tal simplificación se expresa en los diversos campos desde los cuales puede estudiarse la lengua. Por ejemplo:

(1) En fonética se produce el fenómeno conocido como *iotacismo*, según el cual hay una asimilación de la pronunciación de varias vocales o combinaciones de vocales al sonido de la *iota*. Este fenómeno explica el hecho de que en los manuscritos griegos del Nuevo Testamento sea tan común la confusión entre los pronombres personales de primera y segunda personas del plural.

El hecho de que tanto le *eta* como la *ípsilon*, al igual que los diptongos con *iota* (menos *ai*), llegaran a pronunciarse exactamente igual que la *iota*, produjo, en muchas ocasiones, cierta confusión a la hora de copiar textos. En efecto, resultaba muy fácil que los copistas confundieron palabras que, aunque se escribían de distinta manera (*heterógrafas*), se habían vuelto completamente homófonas (es decir, no se distinguían en la pronunciación). Tal sucede con *hēmeis* y *hymeis* (y con todas las diferentes formas del plural). La epístola a los colosenses presenta varios casos en los que diferentes manuscritos registran, para la misma palabra, una u otra forma de este pronombre; por ejemplo, los siguientes: 1.7 (*hymōn* y *hemōn*); 1.12 (*hymās* y *hemās*); 2.13 (*hymās* y *hēmās*); 2.13 (*hymîn* y *hemîn*).¹³

Un caso similar se presenta con la desaparición de la distinción entre la *o* y la *o*. Al pronunciarse ambas letras de la misma manera, no resultaba difícil que los copistas escribieran una en lugar de la otra. Un caso claro de confusión de letras por homofonía lo encontramos en Romanos 5.1: mientras unos manuscritos dicen: «tenemos paz» (*ejōmen eirēnēn*), otros dicen: «tengamos paz» (*ejomen eirēnēn*). Ambas formas del verbo (presente de indicativo y presente de subjuntivo, respectivamente) se pronunciaban igual; y cada una representa un diferente matiz semántico de

13 No siempre el contexto permite determinar con absoluta seguridad cuál fue la forma original.

lo dicho por el autor. Como se desprende de estos ejemplos, casos como estos no representan «errores» ortográficos propiamente dichos, sino confusión al tomar una palabra por otra. En algunos casos, el cambio de la palabra podría significar que el copista corrige a propósito el texto del que copia (probablemente al considerar que el copista anterior se había equivocado).¹⁴

(2) En morfología nos encontramos con hechos como estos: El sistema verbal se simplifica. Algunos tiempos verbales muestran claros indicios de ir desapareciendo. El caso más evidente es el del optativo: «...entre todos los verbos neotestamentarios solo figuran 35 formas diferentes de el [sic] optativo. [...] Aparece así como en germen, la desaparición del optativo, que se operará en época posterior».¹⁵

Guerra Gómez incluye, en la obra que hemos citado, estadísticas del uso en el Nuevo Testamento de algunas formas verbales y muestra como algunas de ellas son, en efecto, de uso relativamente restringido,¹⁶ lo que es indicio del proceso de pérdida.

La rigurosidad con que se distinguía en las conjugaciones verbales lo que se ha llamado «aspecto verbal» tampoco se aplica de la misma manera. Así, por ejemplo, la distinción entre el aoristo y el perfecto no siempre se mantiene.

El dual (número gramatical que tienen algunas lenguas —como el griego clásico— para palabras que se aplican a dos cosas) también ha desaparecido.

En otro orden, muchos diminutivos pierden su significado propiamente diminutivo y terminan siendo equivalentes a la forma regular de la palabra (otarion deja de significar «oidito») y pasa a designar sencillamente el «oído»: Juan 18.10; kynarion ya no es «perrillos», sino «perros»: Marcos 7.27, aunque puede ser que, en este caso, conserve, un cierto matiz hipocorístico o afectivo; la *ni* final de la tercera persona de ciertas formas verbales comienza a caer; muchas formas irregulares de palabras se van regularizando.

2. El **léxico** se va a transformar y enriquecer de manera muy particular por el contexto propio (interno y externo) de los textos que conforman el Nuevo Testamento.¹⁷ Por «contexto interno» nos referimos concretamente al hecho de que la inmensa mayoría de esos escritos fueron producidos por personas bilingües pero de mentalidad y formación semíticas: escribían en griego pero pensaban en arameo y ello hace que en las mismas palabras griegas se introduzcan nuevos significados o nuevos matices de los significados propios (esto se ve, por ejemplo, en el uso neotestamentario de palabras como *agapē*, *doxa*, *hypostasis*, *jaris*, *parousia*, *pistis*, *sarx* y muchísimas otras); y por «contexto externo» nos referimos al fenómeno similar y paralelo que consiste en la incorporación de nuevos significados a términos establecidos, como consecuencia del intercambio con otras personas o comunidades cuya lengua materna no era el griego y que procedían de otras culturas (con sus distintas lenguas, costumbres, etc.).

En el primer caso, tenemos, además, la inclusión en el Nuevo Testamento de muchas palabras que proceden directamente del hebreo o del arameo. Entre ellas, nombres propios (de personas o lugares), que quizás sean las más evidentes. En la transcripción griega de nombres propios, tal como puede verse, por ejemplo, en las genealogías de Mateo 1 ó de Lucas 3, no se observan las normas ortográficas comunes, por lo que encontramos muchos vocablos con terminaciones consonánticas que no son propias del griego clásico. En este, son consonante final la *ni*, la *ro* y la *sigma*, más las consonantes dobles *ksi* y *psi*. La *kappa* como consonante final es una excepción (en la preposición *ek* y en el adverbio *ouk*). En las genealogías mencionadas tenemos nombres con terminaciones en *beta*, *delta*, *dseta*, *theta*, *kappa*, *lambda*, *mi*, *tau*, *fi*, *ji*.¹⁸ Pero no se trata solo de nombres propios, pues también se incorporan al texto del Nuevo Testamento otro tipo de palabras de origen hebreo o arameo, tomadas de las Escrituras hebreas. Muchas de ellas

14 Como es natural, los cambios fonéticos continuaron y han afectado también a la ortografía. En griego moderno, este fenómeno se percibe con claridad en la pérdida de ciertas vocales largas de formas subjuntivas que han sido substituidas por las formas diptongadas del indicativo.

15 Manuel Guerra Gómez, *El idioma del Nuevo Testamento* (Burgos: Ediciones Aldecoa, 1981), p.75.

16 Op. cit. p. 73-76. En griego moderno, el infinitivo ha desaparecido totalmente y ha sido substituido por el subjuntivo.

17 «De las 5436 palabras distintas del N. Testamento, las cuatro quintas partes, circa de 4000 pertenecen al griego clásico, c. 1000 al griego inmediatamente postclásico o helenístico» (Manuel Guerra Gómez, op. cit., p. 20).

18 Algo semejante sucede en castellano cuando se mantienen grafías como «Abraham», con una *eme* final que no es propia de nuestra lengua. De ahí que traducciones contemporáneas del texto bíblico escriban «Abrahán»; y de ahí también que se hayan hecho intentos de «castellanizar» la grafía de toda la onomástica bíblica (tarea por demás muy compleja).

(como aleluya, hosana, amén, sábado, satanás) se han incorporado incluso a las lenguas que se hablan actualmente en muchas partes del mundo.

De los idiomas del Antiguo Testamento también tenemos, en el Nuevo, expresiones o breves oraciones completas que han sido transliteradas, como se ve, por ejemplo, en estos textos: Talita cumi (Marcos 5.41, del arameo); Efata (Marcos 7.34, del arameo); *Eloi, Eloi, ¿lama sabactani?* (Marcos 15.34, del arameo; y su paralelo: Mateo 27.46, que cita del hebreo la primera parte [*Eli, Eli*] y del arameo la segunda [*¿lama sabactani?*]).¹⁹

3. Donde más se evidencian ciertas peculiaridades del griego del Nuevo Testamento es en la **sintaxis**, pues intervienen varios factores.

Por una parte, también en este aspecto se manifiesta el proceso de simplificación de la lengua y se tiende a suprimir las dificultades; «se prefiere frecuentemente la coordinación a la subordinación; las frases se hacen más breves; el estilo directo; [se asume] una cierta libertad que permite licencias lingüísticas».²⁰

Pero además de esta tendencia general de la época, hay peculiaridades en el griego del Nuevo Testamento que se deben a la presencia abundante de semitismos (hebraísmos o arameísmos). Estos no se limitan a los aspectos léxico y ortográfico que ya hemos mencionado, sino que incluyen también ciertas estructuras sintácticas que son ajenas al griego clásico.

La presencia de estos semitismos en el Nuevo Testamento es asunto indiscutible; pero su extensión sí se debate. Según J. N. Birdsall, «mucho de lo que parecía curioso a los entendidos de otras épocas, y que se atribuía a hebraísmos, resultó ser, como ha podido verse desde el descubrimiento de los papiros, el griego popular de este período. Pero

todavía existen rasgos en torno a los cuales el debate continúa».²¹

A modo de ejemplo pueden mencionarse estos pocos casos, que mostramos en la traducción literal castellana:²² «y abriendo su boca les enseñaba, diciendo» (Mateo 5.2); «y respondió diciendo» (Marcos 5.9); «De cierto te bendeciré bendiciendo, y multiplicando te multiplicaré» (Hebreos 6.14, que es traducción literal de Génesis 22.17); y compárese esa última forma de expresión con esta otra: «del juramento que juró» (Lucas 1.73).

También se encuentran en el Nuevo Testamento no solo palabras tomadas directamente del latín sino además construcciones que están calcadas de ese idioma (por ejemplo: *to hikanon poiein* [satisfacer], copiado del *satisfacere* latino); y, aunque muy escasos, también hay préstamos de otros idiomas.²³

Nota final

El griego del Nuevo Testamento es, pues, una expresión particular de la *koiné* del siglo primero. Pero hay que añadir que, como otras formas del griego helenístico, sufrió influencias de otros idiomas. Por razones muy diversas (el que los escritores hayan sido todos o casi todos de habla aramea; el hecho probable de que algunos textos hayan existido primero en arameo; la influencia de la LXX, con su carga semítica²⁴), el griego novotestamentario es un griego hasta cierto punto semitizado. Sin embargo, no toda esa influencia semítica fue exclusiva de los escritores de ese texto.

Hay que tomar en consideración, además, que al ser el Nuevo Testamento una obra de muchos autores, cada uno de ellos tiene sus características peculiares. El nivel del lenguaje, la ca-

19 Hemos conservado las transcripciones de la edición de Reina-Valera, revisión de 1960.

20 Valerio Mannucci, *La Biblia como palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura* (Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A., 19954), p. 86.

21 «Lengua del Nuevo Testamento», en *Nuevo diccionario bíblico* (primera edición basada en la segunda edición inglesa del *New Bible Dictionary*, 1982). (Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1991), p. 802.

22 Para percibir este fenómeno son útiles traducciones como la Reina-Valera, que procuran mantener la forma de la expresión del idioma original («traducción por equivalencia formal») y reproducen así, en nuestro idioma los semitismos a las que nos referimos. Esta utilidad se ve menos cabada a veces en las revisiones que, para hacer el texto más natural de acuerdo con los cánones de la lengua a la que se traduce, eliminan algunos aspectos como este que comentamos. Las referencias que se mencionan son, precisamente, de la revisión de la Reina-Valera hecha en 1960, excepto las referencias de Hebreos y Lucas, que están tomadas de la revisión de 1909.

23 Véase la siguiente obra en relación con el uso, en el Nuevo Testamento de palabras, sufijos y traducciones de origen latino: F. Blass y A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, traducida por Robert W. Funk (Chicago: The University of Chicago Press, 1961), p. 4-6.

24 Por ejemplo, al darles a un buen número de palabras griegas los significados que eran propios de las «correspondientes» palabras hebreas o arameas.

lidad estilística, la preocupación por las formas, etc., varía de autor a autor. Por esa razón, las afirmaciones generales que se han hecho tienen luego, en el estudio particular de cada uno de los libros que componen el Nuevo Testamento, que matizarse, en conformidad con los aspectos que hemos mencionado y algunos otros. «En un extremo de la escala, tenemos el basto griego del Evangelio de Marcos o del Apocalipsis; en el otro, los pulidos períodos del autor de la Epístola a los Hebreos», ha dicho el profesor George Milligan; y continúa con una cita de Jülicher relativa a las epístolas de Pablo: «Estas epístolas, a pesar de que siempre se toman como escritos del momento dirigidos a un reducido círculo de lectores, han alcanzado, no obstante, la posición propia de obras literarias independientes mucho más que el promedio de las cartas de grandes hombres de nuestro tiempo... Sin saberlo o pretenderlo, Pablo se convirtió, con sus cartas, en el creador de la literatura cristiana».²⁵

Apéndice: La Septuaginta (LXX)

Entre las primeras grandes obras del período helenístico se encuentra la traducción al griego de las Escrituras hebreas llevada a cabo por sabios judíos en Alejandría. Marcada por la leyenda de que la obra fue realizada por exactamente setenta de esos sabios, esta traducción se conoce con los nombres de Septuaginta o Versión de los Setenta, y se suele referir a ella, en textos escritos, con el número setenta en caracteres romanos (LXX).

Los orígenes de la LXX es tema que se debate en la actualidad, pues se han propuesto diversas teorías, ninguna de las cuales es totalmente satisfactoria. Además, debe tomarse en cuenta que no existe un único texto de esa monumental obra, sino varios, que no coinciden totalmente entre sí.

Uno de los aspectos que le dan a este texto importancia fundamental es el hecho de que “antes y después de la adopción de la LXX por los cristianos [...] fue un importante documento en círculos helenísticos. Autores judíos antiguos que escribían en griego, como Filón (c. 30 d.C.), Pablo (c. 50 d.C.) y Josefo (c. 80 d.C.) alegorizaron, expandieron y citaron el texto ampliamente. Los sermones y comentarios de los Padres de la Iglesia griega y latina muestran evidencias de que usaban la Biblia griega y no la hebrea».²⁶

La influencia de la LXX en los escritores del Nuevo Testamento es, ciertamente, variada y se muestra más intensamente en unos que en otros. En algunos autores, las citas que se hacen de las Escrituras hebreas no se toman del texto hebreo sino de esta traducción griega. A veces, tal traducción es corregida a la luz del texto hebreo. «El influjo de la LXX, evidente a lo largo de todo el NT, se manifiesta sobre todo en el evangelio de Lc y en conceptos hebreos de las cartas paulinas, como los de justificación o propiciación».²⁷

En cuanto al griego de esta traducción, el autor que acabamos de citar sostiene que «en la actualidad se observa más bien una tendencia a explicar el griego de los LXX como un fenómeno derivado de la traducción. El hecho de que se trate de una versión justifica el significado extraño dado a algunos términos, el uso indiscriminado de términos poéticos o de la prosa, la acuñación de neologismos, etc.».²⁸

Como dato curioso señalemos que Manuel Guerra Gómez sostiene que «de las 5.436 palabras diferentes del N. Testamento c. 1053 (el 19,4%) no figuran en la versión de los LXX»;²⁹ o sea, que comparten algo más del 80% del vocabulario del Nuevo Testamento.

25 G. Milligan, en la «Introducción general» (escrita en 1904) a la siguiente obra: James Hope Moulton y George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1930 [primera edición en un solo volumen]), p. xix.

26 Melvin K. H. Peters, «Septuagint», en *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, editor jefe (Nueva York: Doubleday, 1992), vol. 5, p.

27 J. Trebolle, «El texto de la Biblia», en *La Biblia en su entorno*, p. 447.

28 *Ibidem*.

29 Obracitada, p. 21. (Bruce M. Metzger, en *Lexical Aids for Students of New Testament Greek* [Princeton, 1955], p. 1, sostiene que según el léxico de Thayer, el Nuevo Testamento griego usa 5.594 palabras).

Bibliografía sucinta

Birdsall, J. N., «Lengua del Nuevo Testamento», en Nuevo diccionario bíblico (primera edición basada en la segunda edición inglesa del

New Bible Dictionary, 1982). Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1991

Blass, F. y A. Debrunner, A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature, traducida por Robert W. Funk. Chicago: The University of Chicago Press, 1961

Dautzenberg, Gerhard, «Lenguaje y forma de los escritos del Nuevo Testamento», en Forma y propósito del Nuevo Testamento, dirigida por Josef Schreiner. Barcelona: Editorial Herder, 1973

Guerra Gómez, Manuel, El idioma del Nuevo Testamento. Burgos: Ediciones Aldecoa, 1981

Mannucci, Valerio, La Biblia como palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura. Bilbao: Desclee de Brouwer, S.A., 19954

Trebolle Barrera, Julio, La Biblia judía y la Biblia cristiana. Madrid, editorial Trotta, S.A., 1993

Trebolle Barrera, Julio y José M. Sánchez Caro, «Lengua y escritura bíblicas», Parte cuarta, cap. XIV de La Biblia en su entorno. Estella: Editorial Verbo Divino, 1992

Zerwick, Maximiliano, El griego del Nuevo Testamento. Estella, Navarra: Editorial verbo Divino, 1997



El texto DEL NUEVO TESTAMENTO

 Roger L. Omanson

Propósito de la crítica

La crítica textual del Nuevo Testamento es el estudio de los textos bíblicos y de los manuscritos antiguos que se escribieron a mano. El fin de este estudio es determinar el texto exacto de los escritos originales (llamados «autógrafos») antes de que los copistas introdujeran cambios y errores en las copias que hicieron de los escritos del Nuevo Testamento.

Obsérvese claramente que lo anterior no habla de la inspiración del Nuevo Testamento, y que no se trata de si los escritos originales contenían errores o no. Los manuscritos originales no existen. Todo lo que tenemos hoy día son copias de copias. El manuscrito más antiguo de todo el Nuevo Testamento es un fragmento de papiro que contiene solo unos cuantos versículos del Evangelio según San Juan, y es un fragmento del año 125 d.C., aproximadamente.

Los materiales y los escribas

Cada uno de los libros del Nuevo Testamento se escribió a mano en algún momento de la última parte del siglo I o a principios del siglo II d.C. Se escribieron en papiros y en el idioma griego. El papiro se extraía de la médula de una planta llamada papiro. La médula del papiro se cortaba en finas tiras y se prensaba para formar páginas. A inicios

del siglo IV d.C., las copias se empezaron a hacer en pergamino, material que se hacía con la piel de animales. Las copias de estos escritos eran costosas de producir, debido no solo al precio del material sino, también, a la cantidad de tiempo que requería una persona para escribir a mano un libro completo. Un manuscrito del Nuevo Testamento, en pergamino de tamaño promedio, requería la piel de por lo menos cincuenta o sesenta ovejas o cabras.

Las primeras comunidades cristianas que recibieron los escritos originales probablemente hicieron copias para los cristianos de pueblos cercanos. Quizá cuando varias comunidades cristianas se reunían en diferentes hogares, en la misma ciudad (véase Ro 16.5), cada una deseaba tener su propio ejemplar de un evangelio o carta de Pablo. Cuando se hicieron las primeras copias de estos escritos, los copistas, también llamados escribas, no consideraban estos escritos como escrituras sagradas. Según ellos, simplemente

hacían copias de cartas de Pablo, o de Pedro, o de un evangelio que había escrito algún cristiano igual que ellos. Esto significa que a veces hicieron cambios deliberados, añadieron o incluso cometieron errores. Fue gradualmente, a partir del siglo II, que los cristianos empezaron a tomar conciencia de que estos escritos eran Escritura, en un sentido equivalente a las Escrituras hebreas que la Iglesia había recibido del judaísmo.¹

Los manuscritos griegos. Se escribieron los primeros manuscritos sobre papiro y en idioma griego; pero a principios del siglo IV se utilizó el pergamino, hasta que en el siglo XII el papel empezó a reemplazarlo. La clase de escritura que se usó hasta el siglo IX fue la uncial o escritura en mayúsculas. Desde el siglo IX hasta que se empezó a imprimir el Nuevo Testamento a máquina, se empleó la escritura minúscula o cursiva. Casi todos los manuscritos griegos que todavía existen hoy son manuscritos en minúscula (unos 2800), y constituyen la mayor cantidad de documentos que datan del siglo XI al XIV.

Hasta principios del siglo XX solo se conocían nueve papiros. Hoy día, se conocen noventa y cuatro manuscritos en papiro, aunque muchos de ellos están muy fragmentados y contienen pocos versículos. Los manuscritos unciales suman 274, aunque únicamente un poco más del tercio de los mismos se ha perpetuado en dos hojas de texto, o menos. Estos manuscritos bíblicos en griego, especialmente los papiros y los unciales, revisten una inmensa importancia en la búsqueda por recuperar lo que escribieron originalmente los escritores del Nuevo Testamento.

Manuscritos en otros idiomas. Ya a partir del siglo II, el Nuevo Testamento fue traducido al siríaco, al latín y al copto. En los siguientes siglos se hicieron traducciones también a otros idiomas como el gótico, el armenio, el etíope y el georgiano. De estas traducciones, las más útiles para recobrar la forma más antigua de los escritos neotestamentarios en griego son las versiones en siríaco, latín y copto.

Manuscritos del leccionario griego. Además de los 3000 o más papiros ya mencionados, existen aproximadamente 2200 manuscritos de leccionarios. Estos manuscritos contienen pasajes colocados en orden, a manera de lecciones, que se leían a lo largo del calendario litúrgico de la iglesia.

Escritos de los primeros Padres de la Iglesia. Los grandes líderes de la Iglesia (Padres) de los siglos II—V, escribieron en griego o en latín, y muchas veces citaron versículos del Nuevo Testamento. Es difícil saber, sin embargo, si en realidad citaron los versículos palabra por palabra, o si solamente hicieron alusión a los mismos. Y si los citaron, no sabemos si lo hicieron de memoria, incorrectamente, o a partir de una copia escrita que tuvieran ante sí. Más aún, a veces los escribas al copiar los textos de los Padres, los modificaban cambiando palabras para que coincidieran con otras más conocidas por ellos. Por eso, muchas veces es difícil saber lo que escribieron originalmente los Padres.

El problema

Al comparar los múltiples manuscritos, se descubre que hay innumerables diferencias en el texto griego. Sin embargo, la mayoría de las diferencias no son realmente importantes; por ejemplo, palabras mal escritas o sustituciones de palabras por sinónimos. Pero hay otras diferencias que son más importantes, tales como las omisiones o adiciones de palabras, frases y versículos completos.

¿Cómo puede un crítico textual, es decir, un erudito que intenta determinar cuál es el texto original, decidir qué escribieron los autores originalmente? ¿Debe basarse completa y únicamente en el mejor manuscrito, aun si éste contiene errores obvios? ¿Y cómo puede saber cuál es el mejor manuscrito? ¿Debe basarse en un grupo particular de manuscritos más que en otro grupo? A la búsqueda de apoyo en aspectos tales como el estilo, el vocabulario o la teología de un escritor del Nuevo Testamento, en lugar de buscar apoyo en ciertos manuscritos «mejores», se le conoce como apoyo en la «evidencia interna».

¿Cómo ocurrieron a lo largo de los siglos, errores y cambios a la hora de copiar los manuscritos? La respuesta a esta pregunta le permite al crítico textual establecer ciertos criterios para acercarse lo más posible al texto original.

Cambios intencionales. Cuando los escribas copiaban escritos del Nuevo Testamento, hacían

¹ Véase de Plutarco Bonilla, el capítulo «El canon del Nuevo Testamento».

cambios en el texto. Algunos cambios fueron deliberados, con el fin de mejorar el estilo o la gramática. Otros cambios deliberados se hicieron para que el texto de un evangelio coincidiera con el de otro evangelio, o para que lo que Pablo había escrito en una carta coincidiera con lo que había escrito en otra. Compárese, por ejemplo, la versión más corta de 1 Tesalonicenses 1.1, que utiliza DHH (su gracia y su paz), con la versión más larga del mismo versículo, que utiliza RVR (gracia y paz...de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo).

Compárese también el Padrenuestro de Lucas 11.2–4 en RVR y DHH. Muy a principios en la historia de la iglesia, el Evangelio según San Mateo era el evangelio más popular de los cuatro, y el Padrenuestro, según Mateo 6.9–13, llegó a ser la oración más citada en la adoración de la iglesia. Aunque originalmente el texto del Padrenuestro en Lucas 11.2–4 era diferente a la misma oración que aparece en Mateo, un escriba desconocido cambió la forma de Lucas para que coincidiera con la forma más conocida del Evangelio según San Mateo. Esta forma modificada y más larga de la oración en Lucas es la que aparece en el *Textus Receptus* (más adelante hablaremos acerca de este texto), el cual hasta este siglo ha servido de base para la traducción de RVR y de casi todas las traducciones del mundo. Casi todas las traducciones modernas (véanse las versiones DHH, BA, NBJ, BL, LPD, BP, NVI y TLA) usan en Lucas la forma corta del Padrenuestro, es decir, una forma diferente al Padrenuestro de Mateo.

También se hicieron cambios deliberados para «mejorar» la teología de ciertos versículos. Por ejemplo, Lucas 2.41–43 dice que cuando Jesús tenía doce años de edad, se quedó en Jerusalén después de la fiesta de la Pascua, en lugar de volver a casa con el grupo de peregrinos. Los mejores manuscritos dicen en el versículo 43 que Jesús se quedó sin que «sus padres» se dieran cuenta. Como José no era el padre biológico de Jesús, un escriba cambió «sus padres» a «José y su madre», probablemente para proteger la doctrina del nacimiento virginal de Jesús. RVR dice *José y su madre*, con base en el *Textus Receptus*, pero la mayoría de las traducciones recientes se basan en mejores manuscritos y utilizan sus padres (DHH, BA, NBJ, BP, LPD, NVI y TLA).

Cambios no deliberados. Hubo cambios que no fueron deliberados, sino resultado de una mala lectura o de la mala memoria. Los escribas cometían errores porque se saltaban una letra, o

una palabra, o incluso una línea completa, con lo cual omitían en forma accidental una o varias palabras. Otras veces leían mal el texto, y copiaban la letra o palabra equivocadas, o bien, repetían por error una o varias palabras.

En ocasiones, varios escribas trabajaban juntos en el mismo recinto, copiando uno mientras el otro leía el texto en voz alta. En esos casos, a veces los escribas oían mal y escribían incorrectamente alguna palabra. Por ejemplo, la segunda parte de 1 Juan 1.4 dice en RVR: *para que vuestro gozo sea cumplido*. Sin embargo, casi todas las traducciones modernas dicen: *para que nuestro gozo sea cumplido*. En griego, las palabras «vuestro» y «nuestro» se componen de cuatro letras cada una y se diferencian entre sí únicamente por la primera. Pero cuando se pronuncian, ambas palabras suenan igual. Dado que «vuestro» y «nuestro» tienen sentido dentro del contexto, aparentemente algunos escribas escribieron una forma mientras que otros escribieron la otra. Los editores de la cuarta edición del *Nuevo Testamento Griego* de las Sociedades Bíblicas Unidas (1993; véase más adelante) usan «nuestro» en el texto, dándole una calificación de «A» para indicar que están seguros de que el manuscrito original de 1 Juan decía «nuestro».

Fueron muchos los factores causantes de que los escribas cometieran errores: el frío, la poca luz, problemas físicos de la vista, la fatiga. Algunas veces, el manuscrito que estaban copiando había sido parcialmente dañado, y le faltaban algunas líneas al principio o al final de la página, o bien, los insectos habían dañado alguna parte de la página. A veces la página se había mojado y la tinta se había corrido, por lo que el escriba debía adivinar lo que se había escrito originalmente.

Dado que los escribas fueron haciendo cambios deliberados o no deliberados, cada vez hubo más manuscritos diferentes entre sí. Algunas veces, los escribas tenían acceso a varios manuscritos y se daban cuenta de las diferencias al compararlos. En esos casos, algunos escribas escogían la lectura de un manuscrito en lugar de la de otro, mientras que otros conservaban ambas lecturas.

Como lo muestra el diagrama, algunos manuscritos se copiaron directamente de otros. Otros manuscritos se copiaron de dos manuscritos diferentes, y otros fueron «corregidos» por otros manuscritos. Como se hicieron muchas copias,

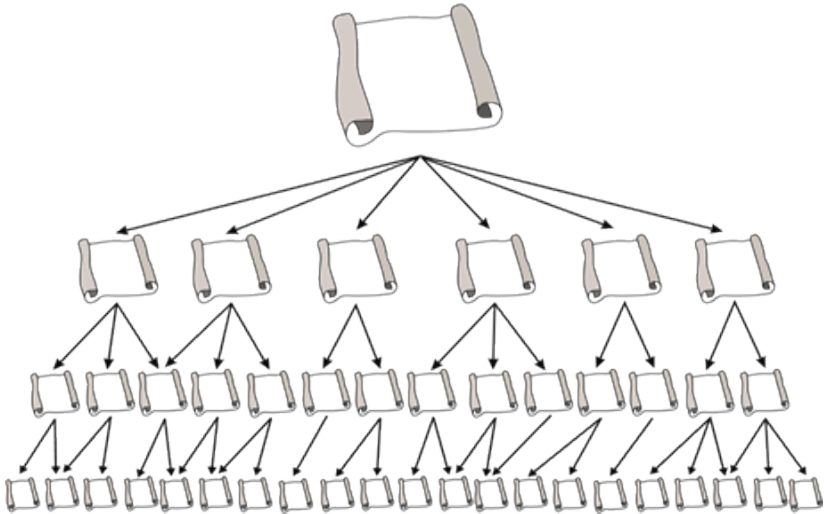
se empezaron a desarrollar familias o tipos de textos.

Lucas 24.53. Este versículo es un buen ejemplo de aquellos casos en que los escribas, al hallar en un manuscrito una palabra que era diferente a otra en otro manuscrito, optaban por conservar ambas lecturas. RVR dice: Y estaban siempre en el templo, alabando y bendiciendo a Dios. DHH dice: Y estaban siempre en el templo, alabando a Dios. Los mejores y más antiguos manuscritos solo dicen: «alabando a Dios». Un manuscrito uncial en griego y varios manuscritos en latín dicen: «bendiciendo a Dios». Esta segunda lectura probablemente fue un error de algún escriba que escribió «bendiciendo»

en lugar de «alabando». Luego otro escriba que conocía ambas lecturas incluyó las dos en el manuscrito que estaba copiando, y esa nueva lectura pasó a ser la que se encuentra en los textos manuscritos bizantinos.

Los críticos textuales emplean el término técnico «lecturas variantes» para hacer referencia a diferentes lecturas que ocurren en el mismo lugar en un versículo dado. En el ejemplo anterior, «alabando», «bendiciendo» y «alabando y bendiciendo» son lecturas variantes. No se ha hecho un conteo exacto de todas las lecturas variantes que se conocen de los manuscritos existentes del Nuevo Testamento, pero un famoso crítico textual calcula que hay más de trescientas mil.

Autógrafo



Principios para determinar la lectura original

Tipos de texto

Después de analizar cuidadosamente cientos de manuscritos y un sinnúmero de errores hechos por los escribas, los críticos textuales han llegado a desarrollar criterios para seleccionar cuáles manuscritos y grupos de manuscritos son los más confiables, sin olvidar nunca que todos contienen errores (obsérvese una vez más que los críticos textuales no manejan manuscritos originales; solo estudian las copias de las copias). La mayoría de los manuscritos se puede agrupar, en términos generales, en una de tres familias, las cuales reciben el nombre de «tipos de texto». Cuando algunos manuscritos coinciden una y otra vez en lecturas variantes donde otros manuscritos muestran dos o más lecturas diferentes, se dice que pertenecen al mismo tipo de texto.²

El tipo de texto alejandrino, representado por la mayoría de los manuscritos en papiro y por varios manuscritos unciales de los siglos IV y V, es el que los eruditos hoy día consideran que es la forma de texto más cercana a los escritos originales. Los manuscritos que tienen este tipo de texto se consideran los mejores. Claro está, incluso estos manuscritos no son idénticos entre sí en todos los versículos, y todos ellos contienen errores.

Los manuscritos que componen la familia textual occidental preservan a veces la lectura correcta en partes donde otros tipos de texto no lo hacen. Esta forma de texto parece haber sido el resultado de cambios bastante libres en la tradición de los manuscritos, pues los copistas hicieron muchísimos cambios.

El tipo de texto bizantino está formado por aproximadamente el ochenta por ciento de los manuscritos minúsculos o cursivos, y por casi todos los leccionarios. A esta familia de textos se le considera la menos valiosa para la crítica textual, aunque algunos eruditos cuestionan esto, como se comentará más adelante. Retomando las lecturas variantes ya mencionadas en este capítulo, las siguientes lecturas aparecen en manuscritos de texto bizantino: (a) «gracia y paz de

Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» [1 Ts 1.1]; (b) la forma larga del Padrenuestro en Lucas 11.2–4; (c) «José y su madre» [Lc 2.43]; (d) «vuestro gozo» [1 Jn 1.4]; (e) «alabando y bendiciendo» [Lc 24.53].

Pautas para escoger entre las diferentes lecturas

Para determinar cuál es la mejor lectura, los críticos textuales han desarrollado ciertos principios que también se conocen como «cánones», los cuales se dividen en dos categorías: evidencia externa y evidencia interna.

Evidencia externa. (a) Los manuscritos más antiguos son los que probablemente preservan la lectura original. (b) Las lecturas variantes que se conocen en zonas geográficas bastante distanciadadas, probablemente son más originales que las que se conocen en una sola zona geográfica. (c) Una lectura que cuente con el respaldo de una gran mayoría de manuscritos existentes no necesariamente es la mejor lectura, ya que esos manuscritos pueden provenir de un mismo antecesor. Por tanto, los manuscritos deben «pesarse» (evaluarse) en vez de solo enumerarse para ver cuántos respaldan ciertas variantes.

Evidencia interna. (a) La lectura más breve probablemente es la original. En la mayoría de los casos, los escribas no le quitaban palabras al texto, sino que se las añadían. (b) Es mejor utilizar la lectura más difícil de comprender, ya que los escribas solían alterar los textos difíciles para hacerlos más sencillos, y no a la inversa. (c) La lectura que mejor se ajuste al estilo y al vocabulario del escritor, probablemente es la original. (d) De igual manera, debe preferirse la lectura que mejor se ajuste al contexto.

Se pueden mencionar muchas otras pautas y también algunas modificaciones a las que ya se han mencionado. Esas reglas guían a los críticos textuales en su búsqueda por determinar qué fue lo que originalmente escribió el autor del texto. Claro está, esta metodología es en parte ciencia y en parte arte. Algunos investigadores se basan más fuertemente en la evidencia externa, mientras que otros se apoyan en la evidencia interna. La mayoría de los críticos textuales de hoy reconocen que es necesario lograr un equilibrio entre las consideraciones de ambas clases de evidencia.

2 Al respecto, la obra de Heinrich Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (pp. 31–38) es de gran ayuda. Aquí, se agrupan los manuscritos por familias o tipos, y además se indica su fecha y el lugar donde se encuentran guardados el día de hoy.

Historia del Nuevo Testamento-Griego

Antes de su impresión

Durante los tres primeros siglos después de Cristo, los escribas hicieron muchísimos cambios en el texto del Nuevo Testamento Griego porque aún no estaban sujetos a controles estrictos que garantizaran copias exactas. Debido a que los escribas de los primeros siglos siguieron haciendo copias de copias, algunos manuscritos empezaron a tener los mismos cambios y errores; es decir, las mismas lecturas variantes que tenían otros manuscritos. Algunos, por ejemplo, incluían en Mateo 6.13 las palabras: «porque tuyo es el reino, y el poder, y la gloria por todos los siglos. Amén», mientras que otros no lo hacían. De esta forma, algunos manuscritos llegaron a compartir las mismas lecturas variantes. Estas semejanzas entre los manuscritos permiten que los críticos textuales los clasifiquen o agrupen según diferentes tipos o familias de texto. También se dio la mezcla de textos porque los escribas «corregían» los manuscritos basándose en otros manuscritos que contenían otras lecturas; es decir, utilizaban manuscritos pertenecientes a otras familias textuales (véase el diagrama anterior). Conforme los cristianos se fueron dando cuenta poco a poco de que estos escritos eran escritura sagrada, los escribas fueron perdiendo la libertad de cambiar el texto cuando lo copiaban.

Para el año 200 d.C., en la parte occidental del Imperio Romano se usaban manuscritos en latín; en Egipto, manuscritos en copto; y en Siria, manuscritos en siríaco. En la parte oriental del Imperio Romano se siguió empleando principalmente el griego. En realidad, hoy día existen más de ocho mil manuscritos de la Vulgata, muchos más que todos los conocidos en griego. Para fines del siglo VII, el Nuevo Testamento se leía en griego solo en una pequeña parte de la iglesia, a saber, la Iglesia Ortodoxa Griega, cuyo patriarcado principal estaba en la ciudad de Constantinopla. La forma de texto griego que se empleó allí fue el tipo bizantino. Otras regiones del mundo que habían leído el Nuevo Testamento en griego usaban en ese tiempo Nuevos Testamentos traducidos a sus idiomas locales. Por ejemplo, los manuscritos griegos de la familia textual alejandrina, que se habían usado antes en Egipto, fueron reemplazados por traducciones a los diversos dialectos del copto. Para el

tiempo en que se inventó la imprenta, la única forma en griego del Nuevo Testamento que todavía estaba en uso era el texto bizantino.

Debemos decir algo más sobre lo anterior. Algunos cristianos insisten hoy día en que el texto bizantino es más cercano a los escritos originales, porque existen más copias de esta familia de textos que de la familia textual alejandrina. Su razonamiento es que Dios no habría permitido que las lecturas correctas se preservaran en un tipo de texto que tuviera menos manuscritos griegos que otro tipo de texto. Este razonamiento no solo ignora los cambios históricos de que los idiomas locales reemplazaron al griego en casi todo el Imperio Romano, sino que también refleja una idea ingenua de cómo se relaciona Dios con el mundo.

El Nuevo Testamento Griego impreso

El primer Nuevo Testamento en griego que se imprimió fue editado en 1516 por el humanista holandés Erasmo, e impreso por el suizo Froben, de Basilea. Erasmo solo tuvo acceso a seis manuscritos griegos escritos a mano, que en su mayoría databan de los siglos XII y XIII. No es de sorprenderse, entonces, que todos, excepto uno, tuvieran el texto bizantino. Ese Nuevo Testamento Griego que se basó en manuscritos del tipo bizantino, en los siguientes cien años fue editado varias veces y se le hicieron cambios pequeños; se le llegó a conocer como *Textus Receptus* (TR), expresión latina que quiere decir «texto recibido».

Durante los siguientes doscientos años, hubo dos grandes desarrollos en relación con el *Textus Receptus*. En primer lugar, en los siglos XVII y XVIII los eruditos de Inglaterra y Alemania empezaron a comparar los textos de los manuscritos que hasta ese entonces se conocían, con el *Textus Receptus*. Se preocuparon, sobre todo, por identificar y registrar las lecturas variantes que diferían, por supuesto, con las del *Textus Receptus*. A raíz de lo anterior, los investigadores empezaron a cuestionar de si muchos de los versículos del *Textus Receptus* eran los mismos que habían usado originalmente los escritores del Nuevo Testamento.

En segundo lugar, en los siglos XVIII y XIX, los eruditos empezaron a formular principios o cánones (ya discutidos anteriormente) que sirvieron para concluir que el *Textus Receptus* no representaba el mejor testimonio textual.

Al respecto, debemos decir que los millares de diferencias existentes entre el *Textus Receptus* y

las ediciones críticas modernas del Nuevo Testamento (más adelante se examinarán en detalle), carecen de mayor importancia. En la mayoría de los versículos, el Textus Receptus concuerda con las ediciones modernas del Nuevo Testamento Griego. Las diferencias tienen que ver con la ortografía, los tiempos verbales, o el uso de palabras diferentes que tienen el mismo significado. Esas diferencias, y muchas otras, no son muy importantes respecto al mensaje del Nuevo Testamento. Ninguna doctrina fundamental de la fe cristiana se ve afectada por las diferencias textuales.

Los investigadores europeos Lachmann, Tischendorf, Mill, Bentley, Wettstein, Semler y Griesbach desempeñaron una importante función en el «derrumbe» del Textus Receptus. Pero fueron dos eruditos británicos los que influyeron más directamente en eso, a saber, F. J. A. Hort y B. F. Westcott, quienes en 1881 publicaron *The New Testament in the Original Greek*, en dos volúmenes. Basaron su texto principalmente en manuscritos con textos de la familia alejandrina, y rechazaron el texto bizantino por no considerarlo como fuente fidedigna para recobrar el texto original.

En el siglo XX el Nuevo Testamento Griego ha sido editado tanto por eruditos católicos como por eruditos protestantes. Las siete ediciones que más se usaron en la primera mitad de este siglo son las de (1) Tischendorf, octava edición, 1869–72, (2) Westcott-Hort, 1881, (3) von Soden, 1902–13, (4) Vogels, cuarta edición, 1955, (5) Bover, quinta edición, 1968; (6) Nestle-Aland, vigésima sexta edición, 1983; y (7) Merk, décima edición, 1984. Una comparación de estas siete ediciones revela que las de von Soden, Vogels, Merk y Bover coinciden más frecuentemente con el texto bizantino que las de Tischendorf, Westcott-Hort y Nestle-Aland, que se acercan más a los manuscritos del texto alejandrino. Sin embargo, a pesar de esas diferencias, «en casi dos tercios del texto del Nuevo Testamento, las siete ediciones del Nuevo Testamento Griego... concuerdan plenamente, sin diferencia alguna más que en detalles ortográficos».³

El estado actual de las cosas

Hay un reducido número de investigadores que sigue arguyendo que el texto bizantino se acerca más a los escritos originales. Z. C. Hodges y A. L. Farstad rechazan los métodos y conclusiones

de Westcott y Hort. Por lo tanto, editaron *The Greek New Testament According to the Majority Text* (1982) con base en la tradición de los textos bizantinos. Casi todos los especialistas del Nuevo Testamento disienten no solo con los supuestos, sino también con la metodología de Hodges y Farstad. Los Aland, por tanto, tienen razón al afirmar: «Se puede suponer que toda persona que trabaje con el Nuevo Testamento Griego en el día de hoy, usará probablemente una copia de la tercera edición del Nuevo Testamento Griego que publicaron las Sociedades Bíblicas Unidas (GNT3 1975 [la cuarta edición se publicó en 1993]) o la edición vigésimo sexta del *Novum Testamentum Graece* de Nestle

-Aland (N-A26, 1979)».⁴

GNT4 y N-A26. Estos dos Nuevos Testamentos Griegos que editó un equipo internacional de eruditos, tienen exactamente el mismo texto, y difieren solo rara vez en aspectos de puntuación, ortografía y delimitación de párrafos (véanse las muestras de Efesios 1, al final de este capítulo). La cuarta edición del Nuevo Testamento Griego de las SBU, publicada en 1993, es para uso de los traductores de la Biblia en todo el mundo, mientras que la edición del N-A26 es para uso de estudiantes, maestros y expositores del Nuevo Testamento. Ambas ediciones tienen un extenso «aparato crítico» al pie de cada página, donde se mencionan, usando códigos apropiados, las diferentes variantes textuales presentes en los diversos manuscritos existentes. N-A26 posee muchísimas más variantes que GNT4, de las SBU. Este último solo tiene las variantes de manuscritos griegos que son consideradas importantes para los traductores.

Por ejemplo, N-A26 indica que las palabras «en Éfeso», en Efesios 1.1, no se encuentran en los siguientes manuscritos: el manuscrito en papiro P 46 (principios del siglo III), los manuscritos unciales «a» (Sinaitico, siglo IV) y «B» (Vaticano, siglo IV), los manuscritos minúsculos «6» (siglo XIII) y «1739» (siglo X). N-A26 indica también que en otros manuscritos en griego, latín, copto, siríaco, gótico y armenio sí aparece la frase «en Éfeso» en el texto. Como esta variante es importante para los traductores del Nuevo Testamento Griego de las SBU, se incluye también en el aparato crítico. Tanto el texto de Nestle-Aland26 como el de las SBU incluyen «en Éfeso» dentro de corchetes, para indicar

3 Aland, p. 29

que los editores tienen serias dudas de que estas palabras sean las originales. (Véanse más adelante otros comentarios de esta variante.)

Traducciones modernas

Los lectores de las traducciones modernas al español hallarán notas como éstas al pie de las páginas:

«Algunos mss. añaden...»

«El texto entre corchetes falta en algunos mss.»

«Algunos mss. dicen...»

«Falta en algunos mss.»

«Algunos mss. omiten este versículo.»

Estas notas indican que, en los lugares donde los manuscritos tenían diferencias, los traductores se basaron más en un grupo que en otro.

Hay tres razones generales que explican por qué las traducciones modernas son a veces diferentes:

1.- *Mateo 6.19*. Algunas diferencias se deben a que los traductores han traducido en forma diferente el mismo texto griego. O sea, se trata de una diferencia de estilo a nivel del lenguaje empleado. Compárense, por ejemplo, las siguientes dos traducciones de *Mateo 6.19*: (a) «santificado sea tu nombre» (RVR, DHH), y (b) «proclámese que tú eres santo» (NBE).

2.- *1 Tesalonicenses 4.4*. Algunas diferencias se deben a distintas interpretaciones del mismo texto en griego. BLA traduce literalmente del griego: «que cada uno de vosotros sepa cómo poseer su propio vaso en santificación y honor». La palabra que BLA traduce como «vaso», Pablo la expresa en un sentido figurado, cuyo significado debaten los eruditos. Compárense, por ejemplo, las tres siguientes traducciones de este versículo: (a) «que cada uno sepa portarse con su propia esposa» (DHH, RVR, BL); (b) «que sepa cada cual controlar su propio cuerpo» (NBE, LPD); y (c) «que cada uno sepa portarse en los negocios» (traducción alternativa en una nota de pie de página de DHH).

3.- *Mateo 27.17*. Pero algunas diferencias ocurren porque los traductores se han basado en diferentes manuscritos griegos que contienen lecturas

variantes. Compárense la traducción de *Mateo 27.17* en RVR («...a Barrabás, o a Jesús, llamado el Cristo?») y en DHH («...a Jesús Barrabás, o a Jesús, el que llaman el Mesías?»). Es probable que el escriba creyera que un criminal como Barrabás no podía tener el mismo nombre del Señor Jesús, por lo que omitió el nombre «Jesús» en el texto cuando lo copió. Muchas traducciones modernas a otros idiomas se basan también en los manuscritos que dicen «Jesús Barrabás» (como por ejemplo, las versiones GNB, NRSV, REB, GeCL y TOB).

La traducción que hace RVR de este versículo se basa en el *Textus Receptus*, que hoy día casi todos los eruditos consideran inferior porque es básicamente el mismo texto de los manuscritos de la familia textual bizantina. La mayoría de las traducciones al español, como DHH y TLA se basan en manuscritos mejores y más antiguos que los que utilizó la tradición de RVR. Y puesto que los Nuevos Testamentos Griegos de Nestle-Aland²⁶ y de SBU se basan en esos mismos manuscritos, hay pocas diferencias entre las traducciones modernas al español y esas dos ediciones del Nuevo Testamento. Sin embargo, dado que los críticos textuales y los traductores pesan en forma diferente la evidencia externa e interna versículo por versículo, seguirá habiendo diferencias menores en las ediciones impresas del Nuevo Testamento Griego y en las traducciones al español y a otros idiomas.

El aparato crítico del Nuevo Testamento Griego 4 de las SBU

La práctica de la crítica textual demanda que se conozcan bien las lenguas antiguas, la historia de la iglesia de los primeros siglos, la interpretación bíblica y los manuscritos antiguos. Pocas personas poseen tanto conocimiento. Frente a la vasta cantidad de lecturas variantes que contiene el aparato crítico de cualquier Nuevo Testamento Griego impreso, y frente a las listas complejas de manuscritos que respaldan cada variante, casi todos los traductores se sienten abrumados. Sin embargo, aunque nadie espera que los traductores sean expertos en crítica textual, sí deben tener algún conocimiento en este campo de estudio.

⁴ Aland, (edición de 1987) p. 218.

Los traductores del Nuevo Testamento descubren muy pronto las diferencias que existen entre las traducciones al español que usan como base para la traducción a su idioma nativo. Los que leen inglés, portugués y otros idiomas también descubrirán diferencias en las traducciones a esos idiomas. Como se indicó antes, algunas de esas diferencias existen porque los traductores de las versiones modernas se basaron en diferentes textos griegos. En realidad, la mayoría de los traductores a lenguas indígenas quedan confundidos y frustrados frente a esas diferencias. Si no leen griego, ¿qué traducción deben seguir en los casos en que las varias versiones castellanas emplean diferentes lecturas variantes, como ocurre en Mateo 27.17? ¿Deben imitar a RVR, a DHH, TLA o a NBJ? Si leen griego, ¿cuál edición del Nuevo Testamento Griego deben utilizar? ¿La de SBU? ¿La décima edición del *Novum Testamentum Graece Et Latine* de Merk (1984)? ¿Y qué deben hacer si el Nuevo Testamento Griego que están usando acepta una variante textual que difiere de la que aparece en las traducciones al español que más se utilizan en el área del lenguaje receptor?

2 *Tesalonicenses* 2.13. En el griego, por ejemplo, la palabra que se traduce como «los primeros» se escribe casi exactamente igual que las dos palabras griegas que se traducen como «desde el principio». Como los manuscritos griegos más antiguos no tienen divisiones entre las palabras, fue fácil que los escribas confundieran una de estas palabras por la otra. En 2 *Tesalonicenses* 2.13 algunos manuscritos dicen: «porque Dios os ha escogido desde el principio para la salvación» (base para las versiones RVR, BLA, BJ, BL, LPD y NVI); mientras que otros dicen: «porque Dios los escogió para que fueran los primeros en alcanzar la salvación» (base para las versiones DHH y NBE). El Nuevo Testamento Griego de SBU tiene «los primeros» en el texto, y coloca «desde el principio» como variante en el aparato crítico.

Hechos 8.37. Algunos manuscritos de Hechos tienen las siguientes palabras después del versículo 8.36: «Felipe dijo: Si crees de todo corazón, bien puedes. Y respondiendo, dijo: Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios» (base para las versiones RVR, BLA y BL). Estas palabras forman el versículo 37. Casi todas las traducciones más recientes (DHH, BJ, LPD, NBE, NVI) excluyen estas palabras del texto. Como afirma la nota en BJ: «El v. 37 es una glosa muy antigua conservada en el texto occidental y que se inspira en la liturgia bautismal».

Aunque BLA incluye estas palabras en el texto, en una nota afirma que «los mss. más antiguos no incluyen el v. 37».

Efesios 1.1. Como ya se dijo, las palabras «en Éfeso» no aparecen en unos de los mejores y más antiguos manuscritos. Los editores de la cuarta edición del Nuevo Testamento Griego de SBU ponen esas palabras dentro de corchetes, y le dan una calificación de «C» para indicar que hay muchas dudas de que sean las palabras originales. Se ha recurrido a las siguientes soluciones en las traducciones al español: (1) Incluir las palabras «en Éfeso» sin una nota que indique que no aparecen en algunos manuscritos (RVR, DHH, BL); (2) incluir las palabras «en Éfeso» en el texto, e indicar en una nota que «algunos mss. antiguos no incluyen: 'en Éfeso'» (BLA, NVI, VPEE); (3) omitir las palabras «en Éfeso», con una nota aclarando la razón (BJ y NBE). LPD también omite estas palabras y aclara en un prefacio que «muchos manuscritos antiguos omiten el nombre de los destinatarios».

Variantes seleccionadas. Dado que los traductores requieren ayuda para poder darle sentido a los cientos de lecturas variantes que existen en las ediciones impresas del Nuevo Testamento Griego y en las diferentes traducciones a idiomas receptores, las Sociedades Bíblicas Unidas publicaron en 1966 una edición del Nuevo Testamento Griego que fue editada por cinco críticos textuales de renombre internacional. Muchas lecturas variantes de los manuscritos son valiosas para comprender por qué ocurrieron los cambios textuales en el proceso de copiado y transmisión, pero la mayoría de las variantes no son esenciales para los traductores. Por ejemplo, las palabras con errores ortográficos en los manuscritos griegos, no son importantes para los traductores. Los editores del Nuevo Testamento Griego de SBU seleccionaron las variantes que consideraron como las más importantes para los traductores; es decir, las que representan una verdadera diferencia en el significado.

El aparato crítico de la cuarta edición (1993) del Nuevo Testamento Griego de SBU se ha modificado considerablemente. Se omitieron algunas variantes que incorporaba la tercera edición de 1975, cuando éstas no tenían realmente un significado diferente a la hora de traducirse. Por ejemplo, si Pablo, en Romanos 15.23, dice: «desde hace muchos años estoy queriendo visitarlos», o si dice: «desde hace considerable tiempo estoy queriendo visitarlos», para los traductores carece de vital importancia, pues el significado es el mismo. Por eso, esta

variante y otras semejantes fueron omitidas en la edición de 1993, mientras que otras, que no se habían incluido en las primeras tres ediciones, sí se incorporaron en la cuarta edición.

Evaluación de variantes y recomendaciones para los traductores. Además de seleccionar las lecturas variantes de importancia, los editores del Nuevo Testamento Griego de SBU les dieron a esas lecturas una calificación de «A», «B», «C» o «D». La calificación «A» indica certeza de que el texto refleja el texto original y la «D» significa que los editores tienen muchísimas dudas en cuanto a si el texto es el correcto o no. En la cuarta edición (1993), los editores usan casi siempre las calificaciones «A», «B» y «C», y muy rara vez califican con «D».

Ahora es el momento de responder a las preguntas formuladas antes: ¿Cuál versión deben usar los traductores en los casos en que las traducciones aceptan una lectura de ciertos manuscritos griegos frente a otras que se basan en manuscritos griegos con una lectura diferente? ¿Qué deben hacer los traductores cuando las traducciones al español no concuerdan con el texto del Nuevo Testamento Griego que estén usando?

La solución que se recomienda es la siguiente: Que los traductores sigan el texto del Nuevo Testamento Griego de SBU en los casos en que los editores hayan calificado con «A» o «B» las palabras del texto. Esto debe hacerse, sobre todo, cuando una versión castellana como RVR se haya basado en una variante que difiere de la variante del Nuevo Testamento Griego de SBU. El texto griego calificado con las letras «A» y «B» tiene precedencia sobre la variante textual reflejada en RVR. No debe olvidarse que RVR se basa en manuscritos pertenecientes a la familia textual bizantina, considerada por la mayoría de los críticos textuales como el texto menos confiable.

Ejemplos prácticos. Veamos unas cuantas lecturas variantes y analicemos las elecciones que podrían hacer los traductores.

1.- 1 Corintios 13.3. Algunos manuscritos dicen (a) «si entrego mi propio cuerpo para ser quemado», mientras que otros dicen (b) «si entrego mi propio cuerpo para poder enorgullecerme». En griego, la diferencia entre ambos verbos radica en la forma de escribir una sola letra. Los editores de la cuarta edición del Nuevo Testamento Griego de SBU usan «para poder enorgullecerme» en el texto (y la califican con «C»), y dentro del aparato crítico incluyen la lectura variante: «para ser quemado».

Esta es la variante que siguen RVR, DHH, BLA, BJ, LPD, NBE y NVI). VPÉE y BL se basan en la lectura del Nuevo Testamento Griego de SBU. Como los editores de este último califican con «C» la lectura de su texto («para poder enorgullecerme»), los traductores bien pueden decidir utilizar la lectura más conocida entre los lectores hispanohablantes, a saber, «para ser quemado».

2.- Mateo 27.16–17. El Nuevo Testamento Griego de SBU usa el nombre «Jesús Barrabás», y pone «Barrabás» entre corchetes, dándole una calificación de «C». A causa de la incertidumbre de los especialistas, los traductores están en libertad de basarse en los manuscritos que dicen «Jesús» o «Jesús Barrabás». A diferencia de la situación anterior en 1 Corintios 13.3, donde casi todas las traducciones al español coinciden, en Mateo 27.16–17 las traducciones más importantes en español están divididas: (a) RVR, LPD y NVI omiten «Jesús», y ni siquiera mencionan el problema textual en una nota; (b) BJ omite «Jesús», pero indica en una nota que algunos manuscritos dicen «Jesús Barrabás»; (c) DHH incluye «Jesús» y pone una nota diciendo que «algunos mss. solo dicen Barrabás»; y (d) NBE usa «Jesús» sin una nota textual. Cualquiera que sea la lectura que empleen los traductores en el lenguaje receptor, será importante que incluyan una nota indicando que algunos manuscritos tienen el nombre «Jesús», mientras que otros dicen «Jesús Barrabás».

Comentarios finales

El Nuevo Testamento Griego de SBU ahora tiene como acompañante un libro que explica las razones por las cuales los editores usaron ciertas variantes en el texto e incluyeron otras en el aparato crítico. Este volumen, titulado *Comentario textual del Nuevo Testamento* ha sido publicado por las Sociedades Bíblicas Unidas (2005), y lo editó Bruce M. Metzger, uno de los editores del Nuevo Testamento Griego de SBU. Su adaptación al castellano estuvo a cargo de nuestro colega Alfredo Tepox.

Libros recomendados

Abreu, José María. «Texto del Nuevo Testamento», Diccionario Ilustrado de la Biblia. Buenos Aires y San José: Editorial Caribe, 1977.

Báez-Camargo, Gonzalo. Breve Historia del Texto Bíblico, 2a. ed. revisada y ampliada. México, D.F.: Sociedades Bíblicas Unidas, 1984.

Carrez, Maurice. Las lenguas de la Biblia. Del papiro a las Biblias impresas. Trad. del francés por Alfonso Ortiz García. Estella: Editorial Verbo Divino, 1984.

Neill, Stephen. La interpretación del Nuevo Testamento. Trad. del inglés por José Luis Lana. Barcelona: Ediciones Península, 1967.

Trebolle Barrera, Julio. «El texto de la Biblia». Introducción al estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno. Estella: Editorial Verbo Divino, 1990.

Zimmermann, Heinrich. Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento. Trad. del alemán por Gumersindo Bravo. Madrid:

Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.



Geografía

DEL MUNDO DE

LA BIBLIA



Pedro Ortiz y José Soto

Los individuos y los pueblos no viven en el vacío. Las casas que fabrican, las actividades comerciales y las gestiones políticas que les distinguen, y aun las herramientas y armas que utilizan revelan el ambiente físico en el cual viven. El clima y el terreno determinan las labores agrícolas, la forma de vestir, el tipo de vivienda, etc. La flora y la fauna afectan los hábitos alimenticios.

La flora y la fauna afectan los hábitos alimenticios. El comercio y el desarrollo industrial están íntimamente relacionados con la materia prima disponible y el acceso a los mercados de una región. Las industrias marítimas se relacionan con la disponibilidad de puertos y el acceso al mar. Inclusive la ubicación de las ciudades no es accidental; generalmente están ubicadas en lugares estratégicos para el comercio y la transportación. La topografía de la región afecta sustancialmente las fronteras y la administración de las ciudades. Es por todo eso que nos detenemos aquí a estudiar el mundo que está detrás de los relatos bíblicos. El conocimiento de ese mundo nos ayudará en la recta comprensión e interpretación del texto bíblico.

La geografía física del mundo de la Biblia

Cada uno de los libros del Nuevo Testamento se escribió a mano en algún momento de la última parte del siglo I o a principios del siglo II d.C. Se escribieron en papiros y en el idioma griego. El pa-

piro se extraía de la médula de una planta llamada papiro. La médula del papiro se cortaba en finas tiras y se prensaba para formar páginas. A inicios del siglo IV d.C.,

Naciones y territorios del entorno

Babilonia:

En un principio, el territorio de Babilonia se extendía desde el Golfo Pérsico hasta la latitud 34º norte y se encontraba rodeada a los lados por los ríos Tigris y Éufrates. Limitaba al norte con Asiria y Mesopotamia, y al sur con el Golfo Pérsico. Al este, separada por una cadena montañosa, estaba Elam, y al oeste, el desierto Árabe. (Mapa 1)

Pero las conquistas babilónicas extendieron su territorio hasta Nínive y toda Asiria, Armenia, Palestina, Siria y Egipto.

Su privilegiada situación geográfica entre los dos ríos, Éufrates y Tigris, le dio mucha prosperidad, pues numerosos canales irrigaban su territorio y

lo hacían sumamente fértil; así era alimentada una gran población y fue posible el desarrollo de una gran civilización.

Asiria:

Asiria fue en un principio una provincia de Babilonia. No se sabe con certeza cuándo se independizó, pero sabemos que ocurrió en algún momento de la vida del rey babilónico Hammurabi (1728-1686 a.C.). Su primer capital fue Asur, la que fue posteriormente sustituida por Nínive.

Asiria se encontraba en el llano de Mesopotamia. Su límite norte eran los lagos Van y Urmia; al este tenía a Media y al oeste, el río Éufrates; en el sur su límite era Babilonia (Mapa 1). Su territorio medía unos 450 km. de norte a sur, y unos 257 km. De este a oeste.

Era un territorio altamente fértil y poblado, con un gran desarrollo económico y cultural.

Siria:

Geográficamente hablando, Siria—conocida también como Aram—es toda la región comprendida entre el continente asiático y el continente africano, entre la costa del Mediterráneo y el río Éufrates. Pero políticamente la región se ha dividido en Siria, al norte—el territorio que rodea la ciudad de Damasco—, y Palestina, al sur.

Desierto de Sinai:

Está formado por todo el territorio entre Egipto y Edom. Tiene forma de triángulo, con el Mar Rojo al oeste y el Golfo de Aqaba al este. Su área total consta de unos 51,800 Km.2. Dos terceras partes de su territorio carecen totalmente de agua y su suelo es duro. Hay una franja de unos 32 km. de terreno arenoso situado entre el Mar Rojo y los lagos Amargos (al este) y varias lomas de piedra caliza (al oeste). También encontramos la Cordillera de Granito que es la parte más irrigada del desierto, y por eso constituyó la mejor región de paso entre Egipto y Edom. Luego está el valle de Arabá, entre el Mar Muerto y el Golfo de Aqaba (16 km. de ancho por 193 de largo), rodeado de montañas y con numerosos manantiales (Mapa2).

Egipto:

Ubicado en el noreste de África. Su territorio se extiende desde la costa del Mar Mediterráneo (norte) hasta la primera catarata del río Nilo en Assuán (sur), unos 966 km. Al este sus límites son Arabia y el Mar Rojo, y al oeste está el gran desierto (Mapa 2). La población de Egipto se situó siempre alrede-

dor del río Nilo. La fertilidad del territorio se debe al Nilo y a su inundación anual, la cual provoca las lluvias que caen en el territorio donde nace el río, en el lago Victoria y recorre cerca de 5,632 km. En Egipto prácticamente nunca llueve, el río riega toda la región manteniéndola fértil, pues la inundación deja depósitos de agua cada año.

Asia Menor:

En la época del Nuevo Testamento, el Asia Menor estaba dividida en varias provincias romanas y estados sujetos al imperio: Asia, Bitinia y Ponto, Galacia, Cilicia y Capadocia (Mapa 3). Dentro de su geografía se incluyen también varias islas cercanas: Chipre, Patmos, Rodas, Samotracia, Cos, Asón, Mitilene, Quio, Cnido. En toda la región de Asia Menor ubicamos ciudades que de una u otra forma jugaron un papel importante en la historia del Nuevo Testamento, como Tarso, Derbe, Lистра, Iconio, Antioquia de Pisidia, Perge, Atalia, Hierápolis, Laodicea, Colosas, Filadelfia, Sardis, Esmirna, Tiatira, Éfeso, Pérgamo y Tróade. (Véase Mapa 4)

Palestina

Pasemos ahora a considerar el territorio donde se desarrolló la mayor parte de la historia bíblica.

Nombre: El nombre Palestina está relacionado con la palabra Filisteos, cuyo país se llamó Palestos (800 a.C.) y Palóshet (Ex 15.14; Is 14.29, 31).

Sin embargo este no es el nombre utilizado en la Biblia, surgió más bien del lenguaje administrativo del imperio romano cuando la provincia de Judea comenzó a llamarse «Siria-Palestina» o «Palestina». En el Antiguo Testamento se le llama de diferentes maneras:

«La tierra que yo, el Señor, juré dar a los antepasados de ustedes»

«Tierra prometida»

«Tierra de Canaán»

«Tierra de Israel» (el más utilizado)

«Tierra de los hebreos»

«Tierra santa»

«Siria-Palestina»

«Canaán» (Gn 12.5; Ex 15.15) es el término que se usó cuando ese territorio era solo una esperanza o una promesa para el pueblo de la alianza. Luego que los israelitas ocuparon la tierra, el término dejó de usarse. El nombre «Canaán» probablemente significa «rojo-púrpura», en alusión a un tipo de tinte que se elaboraba en la región.

Límites: Los límites de Palestina, de norte a sur, son conocidos en la Biblia así: «Desde Dan hasta Beerseba» (Jue 20.1), y en algunos textos es algo más amplia: «Desde el río de Egipto hasta el río grande, el Eufrates» (Gn 15.18; estos son conocidos como los límites ideales). Mide, más o menos, entre 320 y 380 km., desde Dan, al norte, hasta el límite sur en la península de Sinaí. La frontera norte se extendía desde Tiro, en la costa del Mar Mediterráneo, hasta Damasco. La frontera sur va desde el río de Egipto hasta la parte sur del Mar Muerto. (Véase Mapa 5)

De oeste a este, los límites van desde la costa mediterránea hasta la depresión del Jordán. La longitud varía de 50 Km. en el norte y unos 80 Km. en la zona sur del Mar Muerto. Como la meseta montañosa al este del Jordán (unos 30 Km.) en Transjordania no debería considerarse territorio israelita, toda la extensión sería de unos 23.000 Km.2 (un poco mayor que la superficie de Bélgica y mucho menor que la de Suiza).

Palestina está claramente dividida en cuatro franjas casi paralelas que corren de norte a sur (Mapa 6). Desde el este hacia el oeste esas franjas son:

Montañas de Transjordania: Esta cordillera, situada al este de Palestina, forma una sección alta de terreno que se divide en subregiones por los ríos Yarmuk, Jaboc, Arnón y Zered (Mapa 5). La región, de acuerdo con los relatos bíblicos (Jos 18.7-10), perteneció por algún tiempo a Rubén, Gad y Manasés, durante el período de los

Jueces (Mapa 7). El control israelita de esta región fue esporádico.

Los cuatro ríos que se encuentran en sus suelos señalaron, durante diversos períodos, las fronteras orientales de los pueblos vecinos de Israel. Desde el sur, el primer pueblo es Edom, que ocupaba 170 km. de territorio entre el golfo de Aqaba y el río Zered

(Mapa 5 y 7). Los edomitas fueron sometidos por David (2 S 8.13-14) y, posteriormente, durante el reinado de Salomón, los israelitas explotaron sus minas de cobre y hierro. Al norte se encontraban los pueblos de Moab y Amón, cuyos dominios se extendían 130 km. entre el Zered y el Jaboc (Mapa 5 y 7). Entre estos pueblos no existía una frontera natural definida. Y finalmente, más al norte, entre el Jaboc y el Yarmuk, a unos 55 km. de distancia, se encuentra la región de Galaad: rica en bosques, ganadería y agricultura; famosa también por sus perfumes y hierbas medicinales (Jer 8.22; 46.11).

Depresión del Jordán: Es la parte geográfica más distintiva de Palestina. La depresión llega hasta 400 m. bajo el nivel del mar, y se extiende desde el norte, en Siria y el Líbano, y continúa al sur del Mar Muerto, por el desierto de Arabá, por la costa este de África.

El río Jordán, que divide la región en Cisjordania y Transjordania, recibe sus aguas de las faldas del Monte Hermón y de la región de Dan, y desemboca finalmente en el Mar Muerto. A través de su trayectoria, se producen tres lagos: el antiguo lago Huleh (Mapa 5) o «aguas de Merom» (Jos 11.5, 7)—drenado por Israel en el año 1967—; el de Galilea—también conocido como Tiberiades o Genesaret, a 208 m. bajo el nivel del mar—, y el Mar Muerto—citado en la Biblia como «Mar salado» o «Mar del Arabá», a 390 m. bajo el nivel del mar—. El lago de Galilea se consideraba como el centro de la provincia de Galilea. En su lado occidental son frecuentes los remolinos, pero su agua es dulce y abundante en peces. El Mar Muerto es salobre y rico en aguas sulfurosas, y quizás contenga en sus profundidades fuentes calientes, su amargor y concentración de sustancias es notable debido a la constante evaporación.

El río Jordán fluye a través de una franja geológica excepcional. Partiendo de Turquía, el valle que enmarca el río continúa a través de Siria, Líbano, Palestina y el mar Rojo; finalmente resurge en el continente africano. Es la falla geológica más profunda y larga de la tierra: su extensión es de 6,500 km. Las aguas del Jordán viajan en rápido y lodoso zig-zag. Debido a su profundidad no se puede utilizar con facilidad para el riego, pero son sus afluentes los que favorecen el riego, la humedad y las cosechas de la zona.

Montañas de Palestina o Cisjordania: Esta franja geográfica ha sido testigo de gran parte de la historia bíblica. Incluye una serie de montañas, colinas y valles entre el Jordán y el Mediterráneo. Por esta cordillera se riega la región. A un lado de sus pendientes, las aguas llegan a la llanura de la costa del Mediterráneo; y en otro lado, riegan al valle del Jordán. Esta parte central de Palestina se ha dividido en tres secciones: Galilea, al norte; al centro Samaria; y Judá, al sur. Entre Galilea y Samaria se interponen las llanuras de Esdraelón y Jezreel.

La región de Galilea se divide en dos secciones de importancia. La alta Galilea, que mantiene una altitud media de 600 m., cuenta con la cima más

alta de la región: el monte Yermac o Merom con una altura de unos 1,208 m. (Mapa 5). La parte baja, cuyos montes no superan los 600 m., cuenta con el Tabor, con una altura de 588 m.

Sobre las famosas «Alturas de Golán» se levanta el monte Hermón (Mapa 5), con sus nieves perpetuas. La cadena de montañas que incluye el Monte Carmelo (Mapa 5), escenario de la gran lucha de Elías con los profetas de Baal (1 R 18.1-40), se extiende a lo largo se 24 km., y alcanza una altura de 546 m.

Luego de la llanura de Jezreel, se encuentran las montañas de Samaria, con sus montes Ebal y Gerizim (Mapa 5), cuyas cimas llegan a los 940 y 881 m. respectivamente. Hacia Jerusalén, en Baal Jasor, al norte de Betel, la altura alcanza los 1,016 m.; y el monte de los Olivos alcanza los 818 m. Finalmente, los montes de Judá se extienden, por una región de 70 km. de largo por 20 de ancho, desde Jerusalén hasta Beerseba.

Las ciudades y poblados más importantes de Palestina se encontraban en esta región de la cordillera central (Mapa 11). De norte a sur se pueden identificar, entre otras, las siguientes: Nazaret y Cafarnaúm, en la región de Galilea; Meguido, cerca del monte Carmelo; Jezreel, emplazada en las faldas de los montes Gelboé (2 R 9—10); en la región de Samaria se encuentran Siquem, Tirsá y Samaria; hacia el sur, se distinguen Silo, Betel, Mizpa, Rama, Geba, Gabaón, Gibeá y Jerusalén; y, finalmente, hacia el sur de la Santa Ciudad, Belén, Hebrón y Beerseba.

Nazaret es una aldea meridional de las sierras de la Baja Galilea, sobre la llanura de Esdraelón. En ella tuvo su viña Nabot, su tierra fue testigo de las derrotas de Saúl, en ella estuvo la casa de Eliseo, se dieron los sacrificios del profeta Elías y creció Jesús como «el hijo del carpintero».

Llanura costera del Mediterráneo: Esta se encuentra en la región occidental de Palestina. De norte a sur, la llanura se presenta casi de forma rectilínea desde el golfo de Alejandreta—en la sección noreste de la cuenca—, hasta Gaza y Rafia, donde gira hacia el oeste (Mapa 8). Cruza las costas de Siria, Libano—antigua Fenicia—y Palestina.

Por la costa, los límites naturales de Palestina son determinados por las desembocaduras del río Leontes, en el norte y del río de Egipto al sur: 340 km. de costa (Mapa 8). Sus playas no incluyen ningún puerto natural de importancia; por esa razón los habitantes de esa sección de Palestina no

desarrollaron vías marítimas, cosa que sí hicieron los fenicios, sus vecinos del norte. Durante la monarquía del Antiguo Testamento el puerto principal estaba en Jafa o Jope (2 Cr 2.15; Jon 1.3).

El monte Carmelo divide la región en dos secciones: el tramo norte es estrecho; el sur se ensancha y presenta tres llanuras: la de Dor, la de Sarón y la de Filisteá. En esta última llanura se encuentran las cinco ciudades o Pentápolis filisteas: Ecrón, Azot, Ascalón, Gat y Gaza (Mapa 9).

Entre las montañas de Judá y la costa del Mediterráneo, la Biblia identifica una región con el nombre de «Sefela»—término hebreo para «tierras bajas». Es una zona intermedia entre la llanura y la montaña que incluye ciudades de importancia como Gezer, Bet-semes, Azeca, Maresá y Laqis (Mapa 9). Su fertilidad (1 R 10.27; 2 Cr 1.15; 9.27) es proverbial, y su posición estratégica le dio celebridad.

Pues bien, fue aquí donde se desarrolló la historia bíblica casi en su totalidad. Un escenario muy pequeño; de Jerusalén a Samaria solo hay 55 Km. de distancia.

A pesar de sus limitaciones físicas, Palestina ha sido una región de importancia múltiple. Desde temprano en la historia ha jugado un papel protagónico en la vida política, comercial y cultural de la región. Tiene una superficie configurada por mares, ríos, montañas y valles. En sus terrenos se encuentran la tierra de Jericó—la ciudad más baja de toda la tierra—, que es quizá el asentamiento urbano más antiguo de la humanidad; y el Mar Muerto, que es el punto más profundo del globo terráqueo.

En esa región tan pequeña, cada ciudad, cada monte y cada río tienen un importante potencial arqueológico. Y la evaluación e interpretación de los descubrimientos arqueológicos en Palestina han contribuido sustancialmente a una mejor comprensión de las culturas que vivieron en esos territorios (véanse los capítulos sobre arqueología).

La ubicación geográfica de Palestina pone de manifiesto su importancia geopolítica. La región donde se llevaron a cabo muchos de los grandes acontecimientos descritos en la Biblia está situada en el punto de confluencia entre Eurasia y África, entre Oriente y Occidente, entre los valles del Nilo y el Río Éufrates.

Clima: El clima de Palestina está determinado por la posición geográfica, la configuración de la región

y la proximidad al desierto. Aunque posee variedad en el clima, la región generalmente reconoce dos estaciones básicas: el invierno, con su temporada de lluvias; y el verano, que es un período de gran sequía. Las llamadas «lluvias tempranas» llegan en el otoño, y con ellas comienza el calendario agrícola. El período de mayor lluvia en Palestina se manifiesta desde diciembre hasta marzo; y las llamadas «lluvias tardías», tan importantes para la cosecha, se producen en abril y mayo (Jer 3.3; Am 4.7).

Palestina está enclavada entre el mar y el desierto, y las lluvias se producen en las zonas cercanas al mar, desde el oeste de la región. La precipitación pluvial decrece de oeste a este, aunque ese efecto es aminorado por la altura de las montañas. La lluvia se precipita mayormente al oeste de la cordillera de Cisjordania y de Transjordania (Mapa 6). La precipitación pluvial anual en la costa y en Jerusalén es de 24-26 pulgadas; en Meguido, 16, y al sur de Hebrón, 12.

La temperatura en la costa durante los veranos es generalmente caliente, aunque en las montañas es más placentera. En la cordillera, como en Jerusalén, a veces cae nieve.

Durante el verano es común ver incendios forestales. En el desierto, arden los cardos y la hierba en varios kilómetros, lo que hace que muchos animales salgan de sus madrigueras. En el occidente, durante todo el año, soplan vientos que, con la ayuda del mar, cumplen dos funciones importantes en la vida de Palestina. En el invierno, esos vientos húmedos provenientes del mar hacen contacto con las montañas frías y dejan caer su humedad, causando las lluvias invernales. En el verano, esos vientos vienen del noroeste y, por eso, son más secos. Al entrar en contacto con el calor del verano no se producen lluvias, pero sí una brisa fresca que reduce el calor del día. Al este del Jordán y al sur del Neguev está el desierto, donde es mínima la precipitación pluvial. En esa región los cambios bruscos de temperatura producen vientos cálidos y secos que pueden tener efectos devastadores para la agricultura palestina. De particular importancia son los vientos «sirocos», que se producen al comenzar el otoño y al finalizar la primavera. Los profetas de Israel identificaron esos vientos con la ira de Dios (Is 27.8; Ez 17.10; Os 13.15).

El clima de Palestina hace de la región uno de los lugares más saludables del mundo. La temperatura promedio anual varía entre los 17° y 22° C. Los días más calientes no pasan de los 33° C, y el frío durante el invierno rara vez baja al punto de

congelación. En febrero la temperatura promedio es de 8° C, sube a lo largo de marzo y abril, de 13° C a 16° C. Para mayo y junio la temperatura sube de 18° C a 25° C; en julio y agosto se mantiene cerca de los 27° C; en septiembre y octubre baja de 27° C a 22° C. Después de las lluvias de noviembre la temperatura baja casi a 17° C, y en diciembre llega a bajar hasta casi 11° C. Luego, en enero, debido a la nieve, los vientos fríos y el poco sol, la temperatura llega a bajar hasta 8° C.

Esa variación de temperatura a lo largo del año ha hecho de los habitantes de Palestina personas sumamente adaptables y resistentes. Su textura corporal es lo bastante elástica para resistir los cambios.

Flora y Fauna: La flora de Palestina puede brevemente listarse bajo tres grandes divisiones. **Cereales:** Trigo, cebada y mijo (millo). **Frutas:** Olivos, uvas, manzanas, almendros, granados, higos, moras, nueces, plátanos y naranjas. Árboles: Pinos, cedros, terebintos, robles, tamariscos, sicómoros, eucaliptos y palmeras. Además de esta lista, debemos añadir una rica variedad de leguminosas (como la lenteja y el haba) y hortalizas: sésamo o ajonjolí, tomate, remolacha, puerros (poro) y cebolla.

De modo similar se puede dividir la fauna. **Animales no domesticados:** Leones, hienas, chacales, jabalíes, lobos, zorros, osos, liebres, ciervos, corzos, gacelas, cabra montés. **Aves:** avestruz, cigüeña, gavián, halcón, águila, cuervo, perdiz, codorniz, paloma, tórtola y gran variedad de pájaros. **Peces y reptiles:** de los peces, se han contado hasta hoy 30 especies diferentes; y entre los reptiles tenemos al cocodrilo pequeño, los lagartos y los camaleones. Insectos: escorpiones, langostas. **Animales domésticos:** ganado vacuno, caballos, burros, cerdos, ovejas, cabras y camellos.

Geografía humana y económica

Desde la antigüedad hasta ahora, el país se ha ido empobreciendo con la presencia y acción humana. En épocas antiguas, las zonas montañosas de ambos lados del Jordán fueron bosques que, debido a la deforestación, ya no existen. Esto ha provocado la erosión de sus suelos. De hecho, el país nunca fue rico. La economía del país ha sido esencialmente pastoril y agrícola. La estepa y la montaña no le han permitido producir tanto para una población grande.

Población: En la primera parte del siglo VIII a.C. (época de prosperidad económica) había menos de 800.000 habitantes. La población del reino del Norte (Israel) no llegaba a 300.000 habitantes, y Judá era tres veces menor. Si se suma la población de Amón, Moab y Edom, nunca llegaron a más de un millón de habitantes.

Las ciudades del Antiguo Testamento eran muy pequeñas y poco pobladas. Se construían cerca de una fuente, o sobre una capa de agua subterránea, y estaban por lo general amuralladas. Las más importantes eran de unas cuantas hectáreas y algunos millares de habitantes. Jerusalén en Judá, y Samaria en Israel, eran ciudades de mayor extensión, pero no contaban con más de 30.000 habitantes. Otras poblaciones (aldeas) medían menos de una hectárea y contaban con menos de mil habitantes—véase el capítulo sobre Arqueología del AT.

En cuanto a Palestina, las regiones más pobladas eran: el borde de la llanura de Esdraelón, la baja Galilea, la vertiente oeste de la montaña de Judea, y la Sefela.

Tipos de oficio en la población: Los habitantes en su mayoría eran campesinos dedicados a la agricultura, sobre todo en la parte norte del país. Los cultivos de esta región eran trigo, cebada, olivos, uvas e higueras. Los habitantes de la parte sur eran pastores dedicados a la cría de ovejas y cabras, y poco ganado mayor.

Las irregularidades físicas de la región (clima-relieve) producen, en parte, una falta de unidad en la población. El terreno es muy quebrado—tiene elevaciones desde el nivel del mar hasta 1.000 m. de altura en una distancia de 25 km. (mapa 6) y a todo lo largo del territorio)—, por lo que ciudades y pueblos forjaron estilos de vida e intereses distintos.

Vías de comunicación: Por su ubicación entre las grandes civilizaciones que se desarrollaron entre los ríos Tigris-Éufrates y el Nilo, y por estar enclavada al sur de los reinos del Asia Menor, Palestina desempeñó un papel preponderante en la historia del Antiguo Próximo Oriente. En las caravanas de comerciantes y en los carros de guerra se transmitían valores culturales y comerciales que influyeron de forma destacada en la región. Esos intercambios culturales, comerciales y bélicos pusieron en contacto a los pueblos palestinos con sus vecinos del Antiguo Próximo Oriente.

Las relaciones entre los pueblos se efectuaban a través de una serie de caminos, de los cuales se mencionan algunos en la Biblia. Desde el cuarto mi-

lenio a.C. fue importante la influencia de la cultura mesopotámica en Egipto. La ruta comercial entre estas culturas se conoce como «el camino de la tierra de los filisteos» (Ex 13.17); los egipcios lo llamaban «el camino de Horus». Comenzaba en Zilu, Egipto, y seguía cerca de la costa, a través del desierto, para llegar a Rafia, Gaza, Ascalón, Asdod y Jope; hacia el norte cruzaba el Carmelo, por Meguido, y llegaba a la llanura de Esdraelón; proseguía al norte, hacia Damasco, por el sur del antiguo lago Huleh, o al sur del Mar de Galilea (Mapa 10).

Otra ruta de importancia se conoce como «el camino de Shur» (Gn 16.7). Nace en el lago Timsah, en dirección de Cades-barnea, desde donde prosigue hacia el norte, a través del Néguev, para llegar a Beerseba, Hebrón, Jerusalén y Siquem; también llega a la llanura de Esdraelón (Mapa 10).

La tercera de las más importantes rutas comerciales que pasaban por Palestina es «el camino real» (Nm 20.17–21). Procedente de Egipto, cruzaba Ezión-geber, al norte del golfo de Akaba, pasaba por Edom y Moab, para subir por Transjordania y llegar a Damasco (Mapa 10).

La vida en Palestina

La vida de los hebreos giraba en torno al hogar (Dt 6.4–9). Ellos se organizaban en aldeas (véase la sección correspondiente en el capítulo sobre «Arqueología en AT») y ciudades. En las zonas montañosas las casas se construían con roca caliza gris, dándoles forma cuadrangular. Pero en los valles, las casas eran de adobe cocido al sol. En los techos se almacenaban alimentos, y sobre ellos se encontraba la azotea, considerada como el lugar más fresco y con mejor vista (Mt 10.27). Era el sitio adecuado para alojar a los visitantes (Hch 10.9). Los pobres vivían en casas de un solo aposento. En general, las casas eran acogedoras y frescas, aunque escaseaba el agua. Los pobres se sentaban y dormían en esteras, y se alumbraban con lámparas de aceite (Lc 15.8). Los ricos dormían en camas, comían en mesas, y contaban con servidumbre.

Por lo general, las mujeres esquilaban la lana de las ovejas del rebaño familiar (Pr 31.13), para la confección de ropa. Los que contaban con plantas de lino se dedicaban a la fabricación de vestidos de ese material; también se usó, aunque en menor cantidad, el algodón. Estos últimos, aunque se cultivaron en Palestina, eran importados principal-

mente de Egipto. La ropa dependía del clima y de la condición social. La gente se vestía con mantos largos y holgados. Los más ricos se vestían de lino y lana fina (Ez 34.3). Pero en general se usaba delantal, manto y una túnica blanca que, en el caso de los hombres, llegaba hasta la rodilla, y en el de las mujeres, hasta los tobillos. Los hombres usaban un paño blanco sobre la cabeza, atado con una cuerda de pelo de camello. En la cintura se ataban una especie de cartera, que venía unida al cinturón. Las mujeres vestían igual que los hombres, salvo por la presencia de un velo de color que se podía trenzar con el cabello. Sobre las vestiduras se solía echar una capa, que en las noches frías servía de frazada (2 Ti 4.13). Las ropas, por lo general, eran de dos piezas cosidas; sin embargo, como en el caso de la túnica de Cristo, había ropas de una sola pieza y sin costuras, pero ese era un caso más bien excepcional dentro de las costumbres judías (Jn 19.22–24).

También se usó el pelo de las cabras para la elaboración de tiendas de campaña, telas gruesas (para cortinas) y bolsas o costales.

En su mayoría, los judíos andaban descalzos. Para caminatas muy largas se usaban sandalias, que no eran más que un cuero atado al tobillo y cruzado en los dedos (Is 5.27; Mc 6.9). Hombres y mujeres usaban aceites y perfumes. Algunas personas acostumbraban llevar perfume en pequeños frasquitos hechos de piedras preciosas, los cuales se ataban al cuello (Mt 26.7; Mc 14.3).

La agricultura era la labor más importante. En el otoño se hacían las eras con el arado y se lanzaban las semillas. Con las lluvias de la primavera se daba la cosecha. La paja se separaba del grano usando bueyes para desgranar lo cosechado, costumbre conocida en la Biblia como «trillar» (Dt 25.4; 2 S 17.19; 1 Co 9.10). En las tardes se aventaba el grano y volaba la paja; luego ésta era llevada al horno casero (Sal 1.4; Is 47.14; Jer 13.24). El grano se medía, y se empacaba o se almacenaba. Palestina era productora de uvas, higos, aceitunas, lentejas, frijoles, pepinos, ajos, cebollas, trigo y mostaza. El oficio de pescador no era muy gratificante: lo que se pescaba, se vendía; y si no, se salaba. Los israelitas no desarrollaron mucho la pesca, excepto en ríos y lagos, principalmente en el lago de Galilea. Puede ser que los dos hijos de Zebedeo y Simón Pedro usaran el tercer método de pesca, muy común en Palestina: la red de arrastre, con flotadores y lastre, y una serie de redes en dirección vertical que se estrechan hasta juntar la pesca (Jn 21.8; Mt

4.8; Mc 1.16). Se acostumbraba comer los pescados ahumados y salados, junto con el pan (Jn 21.9). A veces se envolvían en una masa de trigo y se asaban. Era la comida favorita. La vida del pastor de ovejas era más sacrificada. Todas las noches debía contar las ovejas, e incluso dormía en la puerta del corral para cuidar el rebaño de las acechanzas nocturnas de chacales, leones, lobos y zorros (1 S 17.34–37). El pastor cuidaba a la vez sus ovejas y sus cabras. Ambas daban carne, leche y material para abrigos, aunque las ovejas eran más apreciadas.

Dentro de la sociedad judía ocuparon importancia los artesanos, pues de ellos procedían arados, cribas, vasijas, pieles, sandalias y vestidos. Se reunían a vender en las plazas. Estos eran precisamente los lugares públicos de mayor concentración popular (2 Cr 32.6; Neh 8.1; Pr 1.20; Lc 14.21; Hch 17.17). Palestina contó con alfareros, curtidores y carpinteros. José y Jesús fueron carpinteros (Mt 13.55).

La vida matrimonial era un deber. Los matrimonios eran concertados por los padres (Gn 24.1–67), generalmente entre miembros del mismo clan familiar (endogamia), de preferencia primos (Gn 28.1–9). Un intercambio de regalos era señal de compromiso. El día de la boda, la novia esperaba que el novio fuera a visitarla. Los parientes contemplaban cómo la amada era conducida hacia el nuevo hogar. A veces las fiestas nupciales duraban más de una semana.

Como el matrimonio era la mejor manera de proteger la herencia familiar y la preservación del linaje, se estimaba una calamidad la esterilidad; la felicidad era proporcional al número de la descendencia. Además del problema de la infertilidad, también la corta expectativa de vida entre las mujeres (la mayoría no llegaba a los 40 años) condujo a las prácticas de la poligamia y del levirato (Gn 28; Rut).

El nacimiento de un varón, de manera especial si era el primer hijo, era recibido con mucha alegría y acción de gracias. La razón era más de carácter económico; un hijo aseguraba que los bienes familiares, especialmente los terrenos, quedaran dentro del clan familiar paterno (patrilinear); eso explica por qué solo los varones heredaban las tierras. Se circuncidaba al varón a los ocho días de nacido y, si era el primogénito, los padres debían ofrecer el sacrificio correspondiente (Nm 3.13; Lc 23–24). El destete se daba a los tres años.

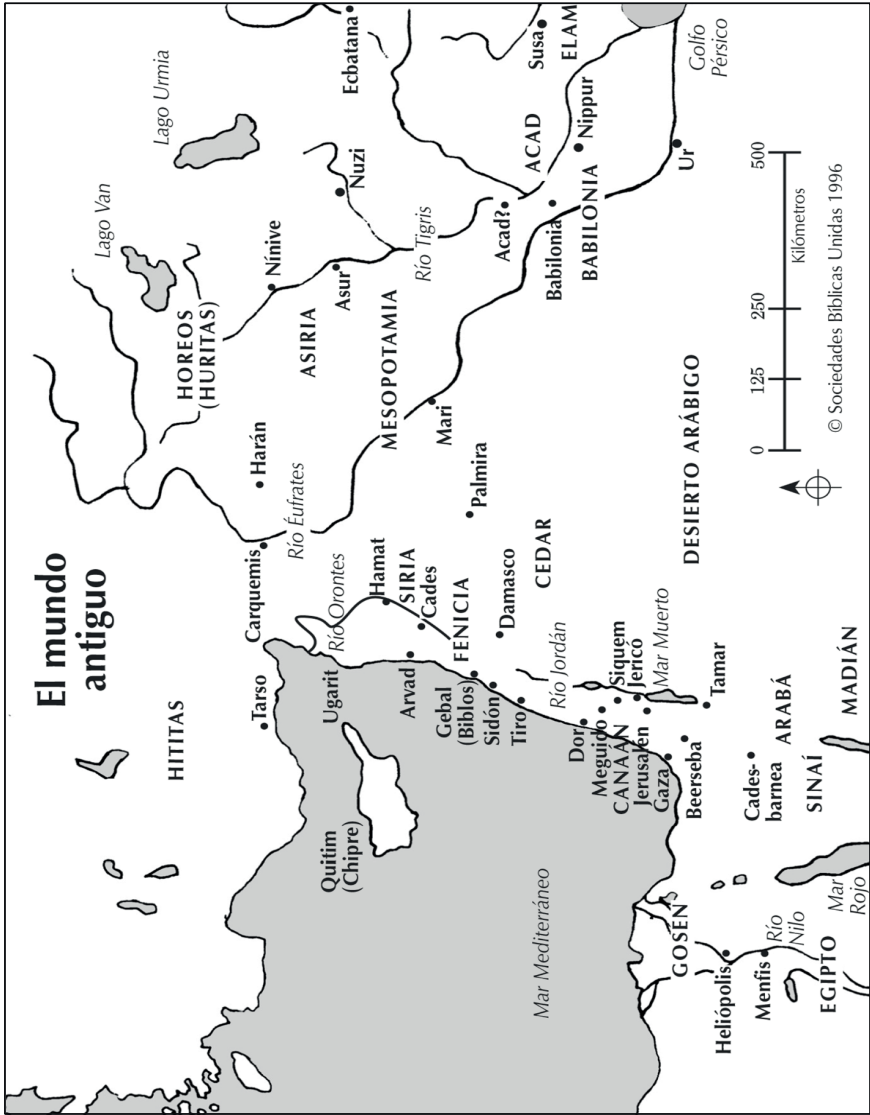
Las fiestas anuales eran clave para la vida religiosa del pueblo. En ellas se recordaba el favor de Dios hacia su pueblo elegido. La más importante era la fiesta de la Pascua, para celebrar la salida de Egipto (Ex 12.11; Mt 26.2). Otras fiestas eran: las de las Semanas o de Pentecostés, al inicio de las cosechas (1 Co 16.8); la de los Tabernáculos, durante la cosecha (Jn 7.2); la de la Expiación, o de Purim, para festejar la liberación de los judíos en tiempos de Ester (Est 9.1–32). Los fieles de-

bían ir al templo tres veces al año. En situaciones especiales, se asistía por lo menos una vez. El sábado era día de reposo dedicado a honrar y agradecer a Dios su favor (Ex 20.8; 31.13). De esta manera, la vida israelita gravitaba alrededor de la presencia de Dios y de un especial reconocimiento hacia él. Estos elementos, en efecto, serían retomados en el nuevo contexto de la vida cristiana.

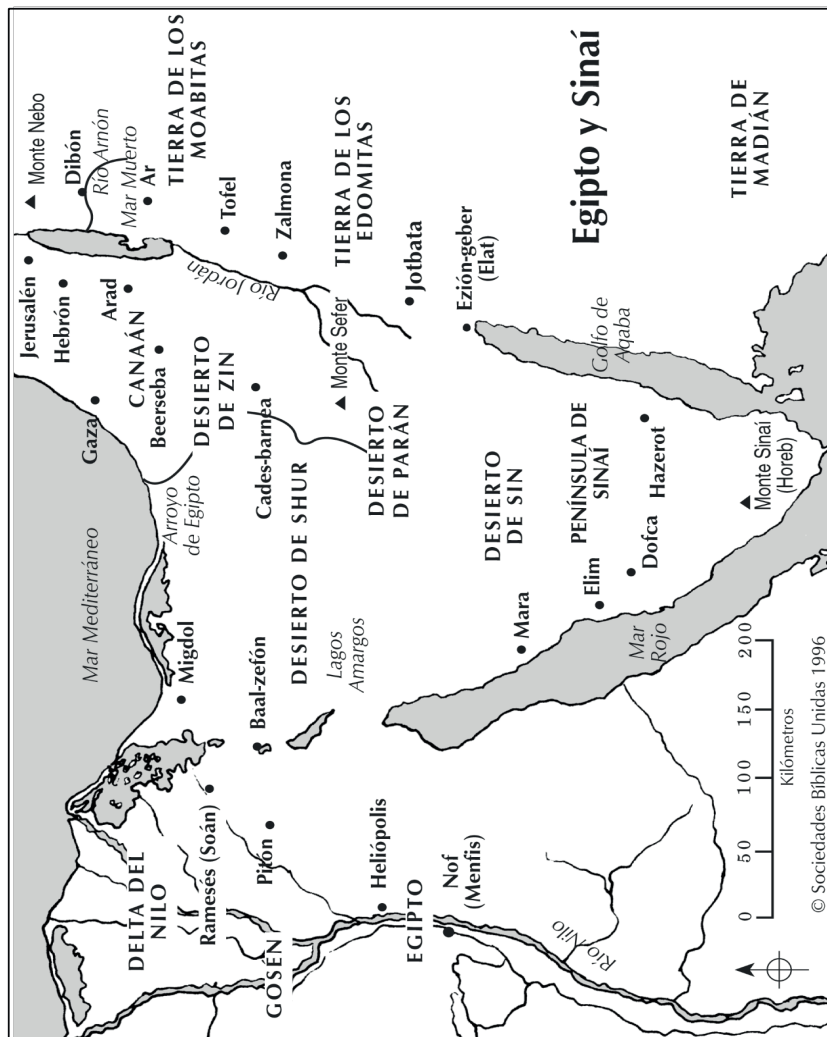
Bibliografía

- Artus, Olivier. Geografía de la Biblia. Estella: Editorial Verbo Divino, 2005.
- Dahler, Etienne. Los lugares de la Biblia. México: Publicaciones Paulinas, 1994.
- Gill, Emma Williams. Vida de hogar en la Biblia. Terrassa: CLIE, 1980.
- Grollenberg, L. H. Atlas de la Biblia. París, 1955.
- Jenkins, Simon. Libro de mapas bíblicos. Miami: Editorial Unilit, 1992.
- Keyes, Nelson. El fascinante mundo de la Biblia. El Paso: Editorial Mundo Hispano, 1979.
- Lion Publishing. Atlas bíblico. Estella: Editorial Verbo Divino - Ediciones Paulinas, 1983.
- Packer, J. I. La vida diaria de los tiempos bíblicos. Miami: Editorial Vida, 1985.
- Smith, G. Adam. Clásicos de la ciencia bíblica. Tomo III Geografía histórica de la tierra santa. Valencia: EDICEP, 1985.
- Smither, Ethel L. Vida cotidiana en la Palestina bíblica. Buenos Aires: La Aurora, 1969.
- Strange, John. Atlas bíblico. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 1998.
- Tidwell, J. B. y Pierson, Carlos C. Geografía bíblica. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1989.

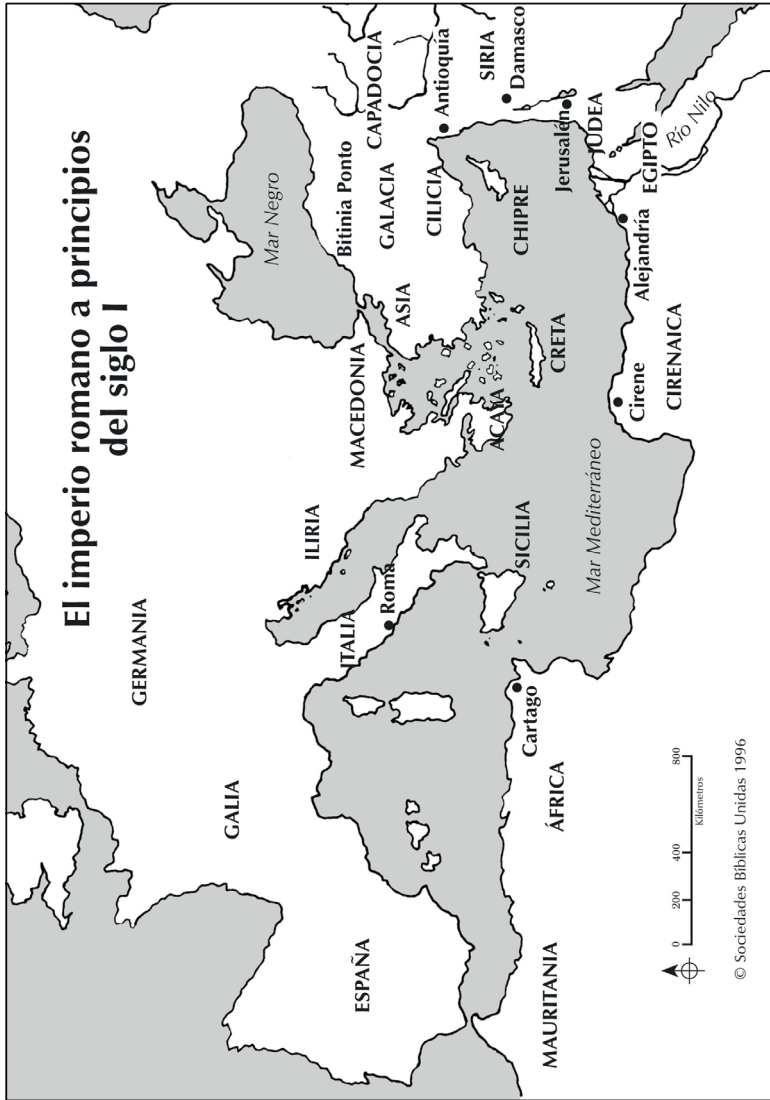
MAPA N° 1



MAPA N° 2



MAPA N° 3



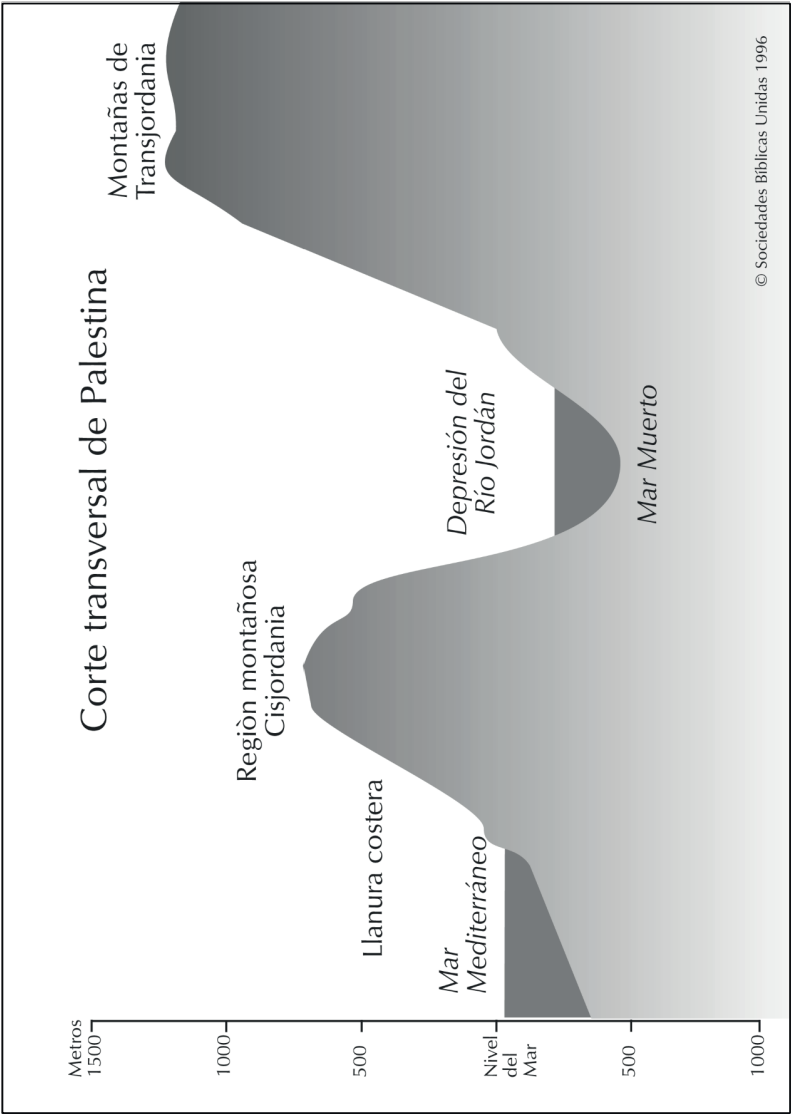
MAPA N° 4



MAPA N° 5



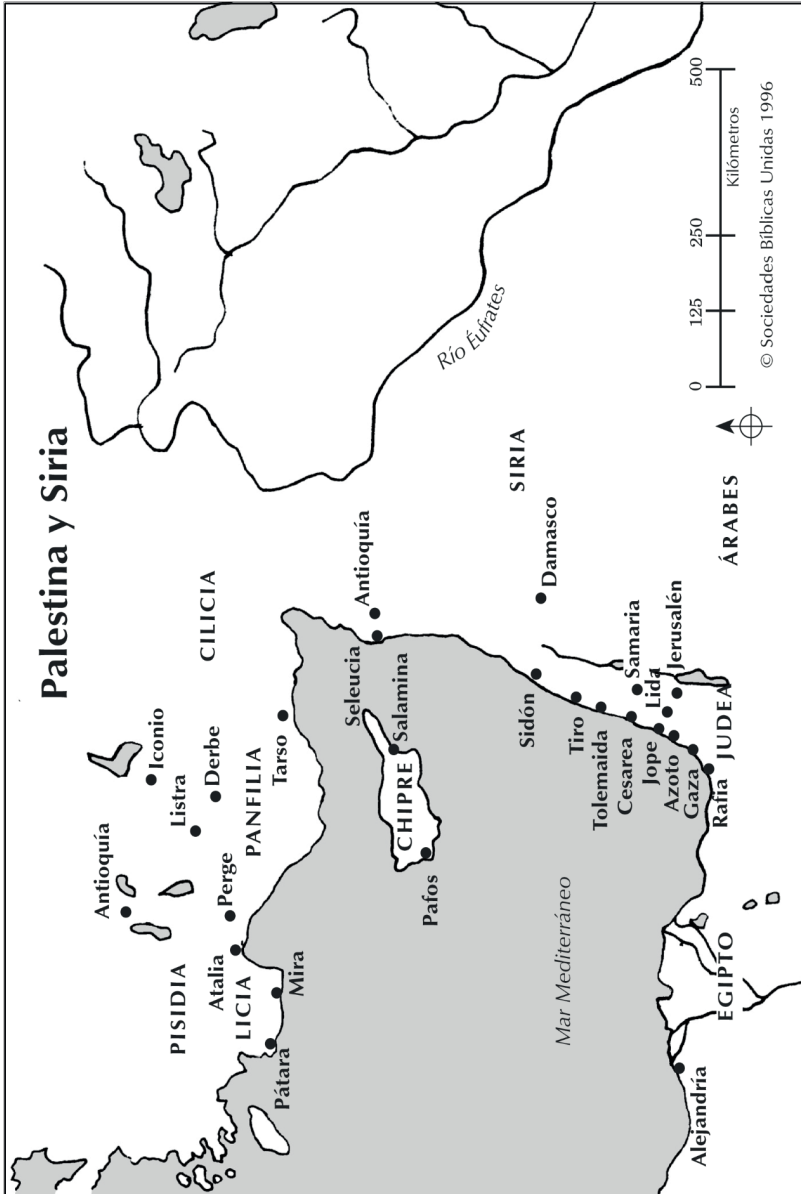
MAPA Nº 6



MAPA N° 7



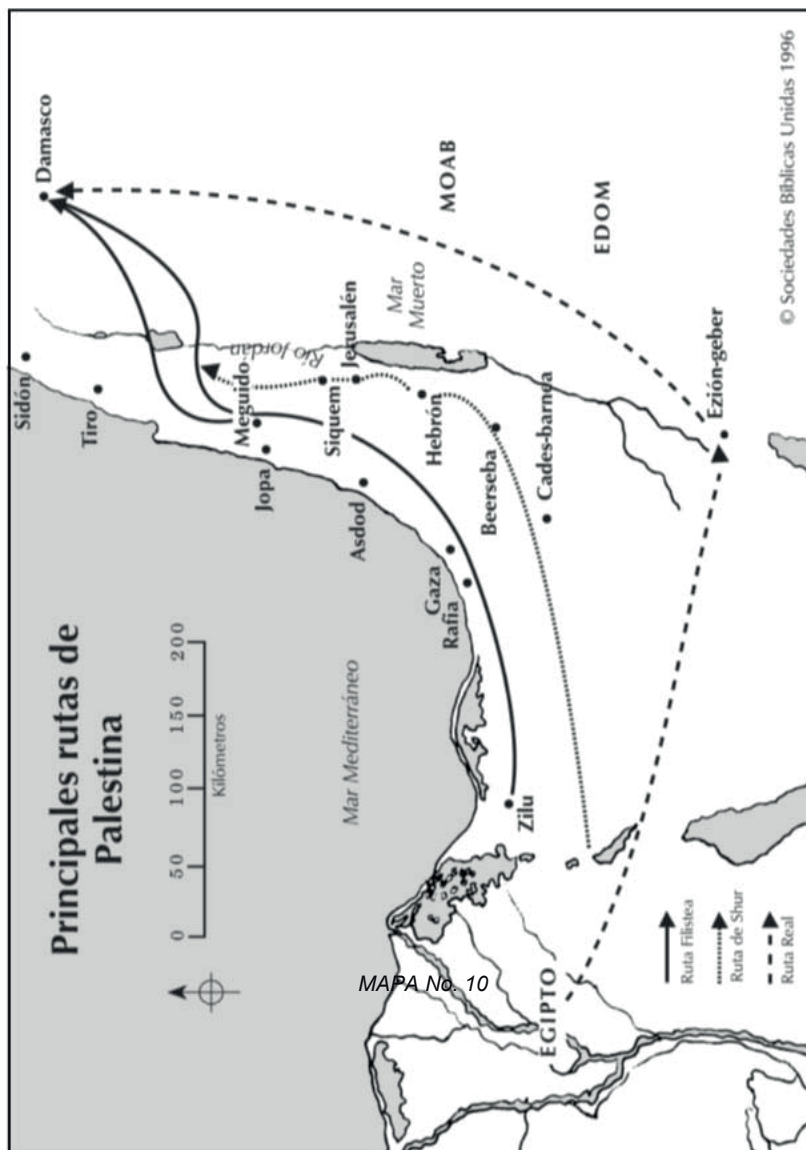
MAPA N° 8



MAPA Nº 9



MAPA Nº 10



MAPA N° 11





El contexto histórico

DEL ANTIGUO

TESTAMENTO



Samuel Pagán

Dice, Werner Schmidt al comienzo de su obra *Introducción al Antiguo Testamento* (23): El AT se formó en el devenir de la historia y hace referencia en la mayor parte de sus textos a los acontecimientos históricos.

Pero su narración es un testimonio de fe que no busca conservar la tradición en su figura originaria, «puramente histórica», sino que la vincula con la actualidad, modificándola al mismo tiempo.

Aunque la escritura en Israel se desarrolló formalmente durante la constitución de la monarquía (c. 1030 a.C.; véase Tabla cronológica), los recuerdos de épocas anteriores se mantenían y transmitían de forma oral, de generación en generación (Schmidt: 23). Esos relatos orales los redactaron posteriormente diferentes personas y grupos del pueblo, para preservar las narraciones que le daban razón de ser, y para contribuir a la identidad nacional y al desarrollo teológico de la comunidad.

rama amplio de la humanidad, desde la creación del mundo hasta Abraham. El objetivo es poner de manifiesto la condición humana en la Tierra. Aunque al ser humano le corresponde un sitio de honor por ser creado «parecido a Dios mismo» (1.27¹), su desobediencia permitió la entrada del sufrimiento y la muerte en la historia. La actitud de Adán, Eva, Caín y sus descendientes, y las naciones que quisieron edificar *una ciudad y una torre que llegue hasta el cielo* (11.4), afectó adversamente los lazos de fraternidad entre los seres humanos y, además, interrumpió la comunión entre estos y Dios. En ese marco teológico va a desarrollarse la historia de la salvación; es decir, los relatos que destacan las intervenciones de Dios en la historia de su pueblo.

El comienzo: la historia primitiva (... 2400 a.C.)

La primera sección del libro de Génesis (caps. 1–11) se denomina comúnmente como la historia primitiva o «primigenia», y presenta un pano-

Los patriarcas (2200–1700 a.C.)

En la segunda sección del libro de Génesis (caps. 12–50) se presentan los orígenes del pueblo de Israel. El relato comienza con Abraham, Isaac y Jacob; continúa con la historia de los hijos de Jacob (Israel)—José y sus hermanos—; pro-

¹ A menos que se indique lo contrario, las citas bíblicas se toman de la DHH.

sigue con la emigración de Jacob y su familia a Egipto, y finaliza con la vida de los descendientes de Jacob (Israel) en ese país. En la Biblia, la historia del pueblo de Dios comienza esencialmente con los relatos de los patriarcas y matriarcas de Israel, aunque no se tienen datos precisos acerca de ese período histórico.

Los antecesores de Abraham fueron grupos arameos (Gn 25.20; 28.5; 31.17–18.20, 24; Dt 26.5) que en el curso del tiempo se desplazaron desde el desierto hacia la tierra fértil. En la memoria del pueblo de Israel se recordaba que sus antepasados habían emigrado desde Mesopotamia hasta Canaán: de Ur y Harán (Gn 11.27–31) a Palestina. Aunque los detalles históricos de ese peregrinar son difíciles de precisar, ese período puede ubicarse entre los siglos XX–XVIII a.C. Esos siglos fueron testigos de migraciones masivas en el Antiguo Próximo Oriente, particularmente hacia Canaán.

De acuerdo con los relatos del Génesis, los patriar caseranlíderes de grupos seminómadas que detenían sus caravanas en diversos lugares santos, para recibir manifestaciones de Dios. Posteriormente, alrededor de esos lugares se asentaron los patriarcas: Abraham en Hebrón (Gn 13.18; 23.19); Isaac al sur, en Beerseba (Gn 26.23); y Jacob en Penuel y Mahanaim (Gn 32.2, 30), al este del Jordán, y cerca de Siquem y Betel, al oeste del Jordán (Gn 28.10–19; 33.15–20; 35.1).

Es difícil describir plenamente la fe de los patriarcas. Quizá consistiera en un tipo especial de religión familiar o tribal, a cuyo dios se le conocía como «el Dios de los padres», o Dios de Abraham, Isaac y Jacob (Israel) (Gn 31.29, 42, 53; 46.1). El Dios de los patriarcas no estaba ligado a ningún santuario; se manifestaba al líder familiar o tribal, y le prometía orientación, protección, descendencia y posesión de la tierra (Gn 12.7; 28.15, 20). Algunos aspectos culturales que se incluyen en los relatos patriarcales tienen paralelo con leyes extrabíblicas antiguas como el código de Hamurabi (c. 1750 a.C.). Aunque en la Biblia se destacan las relaciones de parentesco de los patriarcas, un buen número de biblistas consideran que originalmente eran «cabezas» de diferentes clanes.

Desde la época de José (c. siglo XVII a.C.) hasta la de Moisés (c. siglo XIII a.C.), no se tienen amplios conocimientos sobre el pueblo de Israel y sus antepasados. Durante esos casi cuatrocientos años, la situación política y social del Antiguo Próximo Oriente varió considerablemente. Los egipcios comenzaron un período de prosperidad y renacimiento, luego de

derrotar y expulsar a los hicsos, pueblo semita que había llegado del desierto. Durante todo este tiempo, Palestina dependía políticamente de Egipto. En el Mediterráneo no había ningún poder político que diera cohesión a la zona. Mesopotamia estaba dividida: la parte meridional, regida por los herederos del imperio antiguo; la septentrional, dominada por los asirios, quienes posteriormente resurgieron como una potencia política considerable a partir del siglo XIV a.C.

Los hicsos gobernaban Egipto (1730–1550 a.C.) cuando el grupo de Jacob llegó a esas tierras. Pero en el momento en que los egipcios se liberaron y expulsaron a sus gobernantes (1550 a.C.), muchos extranjeros fueron convertidos en esclavos. La frase más tarde hubo un nuevo rey en Egipto, que no había conocido a José (Ex 1.8) es una posible alusión a la nueva situación política que afectó adversamente a los grupos hebreos que vivían en Egipto. Estos vivieron como esclavos en Egipto aproximadamente cuatrocientos años. Durante ese período, trabajaron en la construcción de las ciudades de Pitón y Ramsés (Ex 1.11).

Los descendientes de José no eran las únicas personas a quienes se podía identificar como «hebreos» (Vaux: 120–126). Esta expresión, que caracteriza un estilo de vida, describe a un sector social pobre. Posiblemente se refiera a personas que no poseían tierras y viajaban por diversos lugares en busca de trabajo. El término no tenía en esa época un significado étnico específico. Durante ese período, diversos grupos de «hebreos», o de «habirus», estaban diseminados por varias partes del Antiguo Próximo Oriente. Algunos vivían en Canaán y nunca fueron a Egipto; otros salieron de Egipto antes de la expulsión de los hicsos.

El éxodo: Moisés y la liberación de Egipto (1500–1220 a.C.)

Tres tradiciones fundamentales le dieron razón de ser al futuro pueblo de Israel y contribuyeron al desarrollo de la conciencia nacional. Esas tradiciones se formaron entre los siglos XV–XIII a.C.: la promesa a los patriarcas; la liberación de la esclavitud de Egipto; y la manifestación en el Sinaí. En la Escritura estos relatos se suceden en una línea histórica continua. Moisés es la figura que enlaza la fe de Abraham, Isaac y Jacob, la liberación de Egipto, el peregrinar por el desierto y la entrada a Canaán.

Según el relato de la Biblia, Dios llamó a Moisés en el desierto y le encomendó la tarea de liberar al pueblo de la esclavitud en Egipto (Ex 3). Esta misión es la respuesta concreta de Dios a la alianza (o pacto) y la promesa hecha a los patriarcas (Ex 3.1–4, 17; 6.2–7, 13; 2.24). «El Dios de los antepasados» es el Señor (Yavé).—«yo soy el que soy» (Ex 3.14–15)—que se reveló a Moisés. Luego del enfrentamiento con el faraón, Moisés y los israelitas salieron de Egipto. Esta experiencia de liberación se convirtió en un componente fundamental de la fe del pueblo de Israel (Ex 20.2; Sal 81.10; Os 13.4; Ez 20.5). La presencia abrumadora de acciones milagrosas afirma que Yavé y solo Yavé fue quien realizó la hazaña de liberación.

Tradicionalmente, la fecha del éxodo de los israelitas se ubicaba en c. 1450 a.C.; sin embargo, un número considerable de estudiosos modernos la ubican en c. 1250/30 a.C. El faraón del éxodo es posiblemente Ramsés II, conocido por sus proyectos monumentales de construcción. Al grupo de hebreos que salió de Egipto se añadieron grupos afines. El peregrinar por el desierto se describe en la Biblia como un período de cuarenta años (una generación), bajo el liderazgo de Moisés. Es difícil de establecer con exactitud la ruta del éxodo.

La experiencia fundamental del pueblo en su viaje a Canaán fue la alianza o pacto en el Sinaí. Esa alianza revela la relación singular entre el Señor y su pueblo (Ex 19.5–6); se describe en el Decálogo, o Diez mandamientos (Ex 20.1–17), y en el llamado Código de la alianza (Ex 20.22–23.19). En el Decálogo se hace un compendio de los preceptos y exigencias de Dios. Se incluyen los mandamientos que definen las actitudes justas del ser humano ante Dios, y las que destacan el respeto hacia los derechos de cada persona, como requisito indispensable para la convivencia en armonía.

Luego de la muerte de Moisés, Josué se convirtió en el líder del grupo de hebreos que habían salido de Egipto (c. 1220 a.C.). Según el relato de la Escritura, la conquista de Canaán se llevó a cabo desde el este, a través del río Jordán, comenzando con la ciudad de Jericó (Jos 6). Fue un proceso paulatino, que en algunos lugares tuvo un carácter belicoso y en otros se efectuó de forma pacífica y gradual. La conquista no eliminó por completo a la población cananea (Jue 2.21–23; 3.2).

Durante el período de conquista y toma de posesión de la tierra, los grandes imperios de Egipto y Mesopotamia estaban en decadencia.

Canaán era un país ocupado por poblaciones diferentes. La estructura política se caracterizaba por la existencia de una serie de ciudades-estado, que tradicionalmente habían sido leales a Egipto. La religión cananea se distinguía por los ritos de la fertilidad, que incluían la prostitución sagrada. Entre sus divinidades se encontraban Baal, Aserá y Astarté (Vaux: 137–161). La economía de la región se basaba, principalmente, en la agricultura.

Período de los jueces (1200–1050 a.C.)

El período de los jueces puede estimarse con bastante precisión entre los años 1200 y 1050 a.C. A la conquista y toma de Canaán le siguió una época de organización progresiva del territorio. Ese período fue testigo de una serie de conflictos entre los grupos hebreos—que estaban organizados en una confederación de tribus o clanes—y las ciudades-estado cananeas. Finalmente, los antepasados de Israel se impusieron a sus adversarios y los redujeron a servidumbre, aunque no los desalojaron (Jue 1.28; Jos 9).

El libro de los Jueces relata una serie de episodios importantes de ese período. Los jueces eran caudillos, más bien «portadores de la justicia divina» (Sánchez, 2005: 635); es decir, líderes militares carismáticos que hacían justicia al pueblo. No eran gobernantes sino libertadores que se levantaban a luchar en momentos de crisis (Jue 2.16; 3.9). El cántico de Débora (Jue 5) celebra la victoria de una coalición de grupos hebreos contra los cananeos, en la llanura de Jezreel.

El período de los jueces se caracterizó por la falta de unidad y organización política entre los grupos hebreos. La situación geográfica de Palestina y la falta de colaboración contribuyeron a robustecer la tendencia separatista. Los israelitas estaban en un proceso de sedentarización y cambio a nuevas formas de vida, particularmente en la agricultura. Durante ese período se fueron asimilando paulatinamente la cultura y las formas de vida cananeas. Esa asimilación produjo prácticas sincréticas en el pueblo hebreo: la religión de Yavé—el Dios hebreo identificado con la liberación de Egipto—incorporó prácticas cananeas relacionadas con Baal, conocido como señor de la tierra, quien garantizaba la fertilidad y las cosechas abundantes.

Los filisteos—que procedían de los pueblos del mar (Creta y las islas griegas), y que fueron rechazados militarmente por los egipcios c. 1200 a.C.—se organizaron en cinco ciudades en la costa sur de Palestina. Por su poderío militar y su monopolio del hierro (Jue 13–16; 1 S 13.19–23), se convirtieron en una gran amenaza para los israelitas

La monarquía unida (1050–931 a.C.)

A fines del siglo XI a.C., los filisteos ya se habían expandido por la mayor parte de Palestina; habían capturado el cofre del pacto o de la alianza, y habían tomado la ciudad de Silo (1 S 4). Esa situación obligó a los israelitas a organizar una acción conjunta bajo un liderato estable. Ante esa realidad se formó, por imperativo de la política exterior, la monarquía de Israel (1 S 8–12). Samuel fue el último de los jueces (1 S 7.2–17) y además reconocido como profeta y sacerdote. El poseyó un liderato carismático que le dio al pueblo inspiración y unidad (1 S 1–7). Los primeros dos reyes de Israel—Saúl (1 S 10) y David (1 S 16.1–13)—fueron ungidos por él.

Saúl, al comienzo de su reinado, obtuvo victorias militares importantes (1 S 11.1–11); sin embargo, nunca pudo triunfar plenamente contra los filisteos. Su caída quedó marcada con la matanza de los sacerdotes de Nob (1 S 22.6–23) y su figura, desprestigiada en el episodio de la adivina de Endor (1 S 28.3–25). Saúl y su hijo Jonatán murieron en la batalla de Guilboa, a manos de los filisteos (1 S 31).

David fue ungido como rey en Hebrón, luego de la muerte de Saúl. Primero fue consagrado rey para las tribus del sur (2 S 2.1–4) y posteriormente para las tribus del norte (2 S 5.1–5). En ese momento había dos reinos y un solo monarca. El reino de Israel alcanzó su máximo esplendor bajo la dirección de David (1010–970 a.C.). Con su ejército, incorporó a las ciudades cananeas independientes; sometió a los pueblos vecinos—amonitas, moabitas y edomitas, al este: arameos al norte y, particularmente, filisteos al oeste—y conquistó la ciudad de Jerusalén, convirtiéndola en el centro político y religioso del imperio (2 S 5.6–9; 6.12–23). La consolidación del poder se debió no solo a la astucia política y la capacidad militar del monarca, sino a la decadencia de los

grandes imperios en Egipto y Mesopotamia. Con David comenzó la dinastía real en Israel (2 S 7).

Paralelo a la institución de la monarquía surgió en Israel el movimiento profético. El profetismo nació con la monarquía, pues era en esencia un movimiento de oposición a los reyes. Posteriormente, cuando la monarquía dejó de existir (durante el exilio en Babilonia), la institución profética se transformó para responder a la nueva condición social, política y religiosa del pueblo.

Salomón sucedió a David en el reino, luego de un período de intrigas e incertidumbre (1 R 1). Su reinado (970–931 a.C.) se caracterizó por el apogeo comercial (1 R 9.26–10.29) y las grandes construcciones. Las relaciones comerciales a nivel internacional le procuraron riquezas (1 R 9.11, 26–28; 10.1–21). Construyó el templo de Jerusalén (1 R 6–8), que adquirió dignidad de santuario nacional y, en el mismo, los sacerdotes actuaban como funcionarios del reino (1 R 4.2). En toda la historia de Israel ningún rey ha alcanzado mayor fama y reputación que Salomón (cf. Mt 6.29).

La monarquía dividida (931–587 a.C.)

El imperio creado por David comenzó a fragmentarse durante el reinado de Salomón. En las zonas más extremas del reino (1 R 11.14–40), se sintió la inconformidad con las políticas reales. Las antiguas rivalidades entre el norte y el sur comenzaron a surgir nuevamente. Luego de la muerte de Salomón, el reino se dividió: Jeroboam llegó a ser el rey de Israel, y Roboam el de Judá, con su capital en Jerusalén (1 R 12). El antiguo reino unido se separó, y los reinos del norte (Israel) y del sur (Judá) subsistieron durante varios siglos como estados independientes y soberanos. La ruptura fue inevitable en el 931 a.C. El profeta Isaías (Is 7.17) interpretó ese acontecimiento como una manifestación del juicio de Dios.

El reino de Judá subsistió durante más de tres siglos (hasta el 587 a.C.). Jerusalén continuó como su capital, y siempre hubo un heredero de la dinastía de David que se mantuvo como monarca. El reino del norte no gozó de tanta estabilidad. La capital cambió de sede en varias ocasiones: Siquem, Peniel (1 R 12.25), Tirsa (1 R 14.17; 15.21, 33), para finalmente quedar ubicada de forma permanente en Samaria (1 R 16.24). Los

intentos por formar dinastías fueron infructuosos, y por lo general finalizaron de forma violenta (1 R 15.25–27; 16.8–9, 29). Los profetas, implacables críticos de la monarquía, contribuyeron, sin duda, a la desestabilización de las dinastías.

Entre los monarcas del reino del norte pueden mencionarse algunos que se destacaron por razones políticas o religiosas (véase la «Tabla cronológica» para una lista completa de los reyes de Israel y Judá). Jeroboam I (931–910 a.C.) independizó a Israel de Judá en la esfera cültica, instaurando en Betel y Dan santuarios nacionales para la adoración de ídolos (1 R 12.25–33). Omri (885–874 a.C.) y su hijo Ahab (874–853 a.C.) fomentaron el sincretismo religioso en el pueblo, para integrar al reino la población cananea. La tolerancia y el apoyo al culto de Baal (1 R 16.30–33) provocaron la resistencia y la crítica de los profetas (1 R 13.4). Jehú (841–814 a.C.), quien fundó la dinastía de mayor duración en Israel, llegó al poder ayudado por los adoradores de Yavé. Inicialmente se opuso a las prácticas sincretistas del reino (2 R 9); sin embargo, fue rechazado después por el profeta Oseas debido a sus actitudes crueles (2 R 9.14–37). Jeroboam II (783–743 a.C.) reinó en un período de prosperidad (2 R 14.23–29). La decadencia final del reino de Israel surgió en el reinado de Oseas (732–724 a.C.), cuando los asirios invadieron y conquistaron Samaria en el 721 a.C. (2 R 17).

La destrucción del reino de Israel a manos de los asirios se efectuó de forma paulatina y cruel. En primer lugar, se exigió tributo a Menahem (2 R 15.19–20); luego se redujeron las fronteras del estado y se instaló a un rey sometido a Asiria (2 R 15.29–31); finalmente, se integró todo el reino al sistema de provincias asirias, se abolió toda independencia política, se deportaron ciudadanos y se instaló una clase gobernante extranjera (2 R 17). Con la destrucción del reino del norte, Judá asumió el nombre de Israel.

El imperio asirio continuó ejerciendo su poder en Palestina hasta que fueron vencidos por los medos y los caldeos (babilonios). El faraón Necao de Egipto trató infructuosamente de impedir la decadencia asiria. En la batalla de Meguido murió el rey Josías (2 Cr 35.20–27; Jer 22.10–12)—famoso por introducir una serie importante de reformas en el pueblo (2 R 23.4–20)—; su sucesor, Joacaz, fue posteriormente desterrado a Egipto. Nabucodonosor, al mando de los ejércitos babilónicos, finalmente triunfó sobre el ejército egipcio en la batalla

de Carquemis (605 a.C.), y conquistó a Jerusalén (597 a.C.). En el 587 a.C. los ejércitos babilónicos sitiaron y tomaron a Jerusalén, y comenzó el período conocido como el exilio en Babilonia. Esa derrota de los judíos ante Nabucodonosor significó la pérdida de la independencia política; el colapso de la dinastía davídica (cf. 2 S 7); la destrucción del templo y de la ciudad (cf. Sal 46; 48), y la expulsión de la Tierra prometida.

Exilio de Israel en Babilonia (587–538 a.C.)

Al conquistar a Judá, los babilonios no impusieron gobernantes extranjeros, como ocurrió con el triunfo asirio sobre Israel, el reino del norte. Judá, al parecer, quedó incorporado a la provincia babilónica de Samaria. El país estaba en ruinas, pues a la devastación causada por el ejército invasor se unió el saqueo de los países de Edom (Abd 11) y Amón (Ez 25.1–4). Aunque la mayoría de la población permaneció en Palestina, un núcleo considerable del pueblo fue llevado al destierro.

Los babilonios permitieron a los exiliados tener familia, construir casas, cultivar huertos (Jer 29.5–7) y consultar a sus propios líderes y ancianos (Ez 20.1–44). Además, les permitieron vivir juntos en Tel Abib, a orillas del río Quebar (Ez 3.15; cf. Sal 137.1). Paulatinamente, los judíos de la diáspora se acostumbraron a la nueva situación política y social, y las prácticas religiosas se convirtieron en el mayor vínculo de unidad en el pueblo.

El período exílico (587–538^a.C.), que se caracterizó por el dolor y el desarraigo, produjo una intensa actividad religiosa y literaria. Durante esos años se reunieron y se pusieron por escrito muchas tradiciones religiosas del pueblo. Los sacerdotes—que ejercieron un liderazgo importante en la comunidad judía, luego de la destrucción del templo—contribuyeron considerablemente a formar las bases necesarias para el desarrollo posterior del judaísmo.

Ciro, el rey de Anshán, se convirtió en una esperanza de liberación para los judíos deportados en Babilonia (Is 44.21–28; 45.1–7). Luego de su ascensión al trono persa (559–530 a.C.) pueden identificarse tres sucesos importantes en su carrera militar y política: la fundación del reino medo-persa, con su capital en Ecbatana (553 a.C.);

el sometimiento de Asia Menor, con su victoria sobre el rey de Lidia (546 a.C.); y su entrada triunfal a Babilonia (539 a.C.). Su llegada al poder en Babilonia puso de manifiesto la política oficial persa de tolerancia religiosa, al promulgar, en el 538 a.C., el edicto que puso fin al exilio.

Época persa, restauración (538–333 a.C.)

El edicto de Ciro—del cual la Biblia conserva dos versiones (Esd 1.2–4; 6.3–5)—permitió a los deportados regresar a Palestina y reconstruir el templo de Jerusalén (con la ayuda del imperio persa; véase Pagán: 51–54). Además, permitió la devolución de los utensilios sagrados que habían sido llevados a Babilonia por Nabucodonosor.

Al finalizar el exilio, el retorno a Palestina fue paulatino. Muchos judíos prefirieron quedarse en la diáspora, particularmente en Persia, donde prosperaron económicamente y, con el tiempo, desempeñaron funciones de importancia en el imperio. El primer grupo de repatriados llegó a Judá, dirigido por Sesbasar (Esd 1.5–11), quien era funcionario de las autoridades persas. Posteriormente se reedificó el templo (520–515 a.C.) bajo el liderazgo de Zorobabel y el sumo sacerdote Josué (Esd 3–6), con la ayuda de los profetas Hageo y Zacarías.

Con el paso del tiempo se deterioró la situación política, social y religiosa de Judá. Algunos factores que contribuyeron en el proceso fueron los siguientes: dificultades económicas en la región; divisiones en la comunidad; y, particularmente, la hostilidad de los samaritanos.

Nehemías, copero del rey Artajerjes I, recibió noticias acerca de la situación de Jerusalén en el 445 a.C., y solicitó ser nombrado gobernador de Judá para ayudar a su pueblo. La obra de este reformador judío no se confinó a la reconstrucción de las murallas de la ciudad, sino que contribuyó significativamente a la reestructuración de la comunidad judía postexílica (Neh 10).

Esdras fue esencialmente un líder religioso. Además de ser sacerdote, recibió el título de «maestro instruido en la ley del Dios del cielo», que le permitía, a nombre del imperio persa, enseñar y hacer cumplir las leyes judías en «la provincia al oeste del río Éufrates» (Esd 7.12–26). Su actividad pública se realizó en Judá, posiblemente

apartir del 458 a.C.—el séptimo año de Artajerjes I (Esd 7.7)—; aunque algunos historiadores la ubican en el 398 a.C. (séptimo año de Artajerjes II), y otros, en el 428 a.C. (Pagán: 27–30).

Esdras contribuyó a que la comunidad judía postexílica diera importancia a la ley. A partir de la reforma religiosa y moral que promulgó, los judíos se convirtieron en «el pueblo del Libro». La figura de Esdras, en las leyendas y tradiciones judías, se compara con la de Moisés.

Época helenística (333–63 a.C.)

La época del dominio persa en Palestina (539–333 a.C.) finalizó con las victorias de Alejandro Magno (334–330 a.C.), quien inauguró la era helenista o época griega (333–63 a.C.). Después de la muerte de Alejandro (323 a.C.), sus sucesores no pudieron mantener unido el imperio. Palestina quedó dominada primeramente por el imperio egipcio de los tolomeos o lágidas (301–197 a.C.); posteriormente, por el imperio de los seléucidas.

Durante la época helenística, el gran número de judíos en la diáspora hizo necesaria la traducción del Antiguo Testamento en griego o LXX. Esta traducción respondía a las necesidades religiosas de la comunidad judía de habla griega, particularmente la establecida en Alejandría (Véase el capítulo sobre «Canon del AT»).

En la comunidad judía de Palestina el proceso de helenización dividió al pueblo. Por un lado, muchos judíos adoptaban públicamente prácticas helenistas; otros, en cambio, adoptaron una actitud fanática de devoción a la ley. Las tensiones entre ambos sectores estallaron dramáticamente en la rebelión de los macabeos.

Al comienzo de la hegemonía seléucida en Palestina, los judíos vivieron una relativa paz religiosa y social. Sin embargo, esa situación no duró mucho tiempo. Antioco IV Epífanes (175–163 a.C.), un fanático helenista, al llegar al poder se distinguió, entre otras cosas, por profanar el templo de Jerusalén. En el año 167 a.C. edificó una imagen de Zeus en el templo; además, sacrificó cerdos en el altar (para los sirios los cerdos no eran animales impuros).

Esos actos incitaron una insurrección en la comunidad judía.

Al noroeste de Jerusalén, un anciano sacerdote de nombre Matatías y sus cinco hijos—Judas, Jonatán, Simón, Juan y Eleazar—, organizaron la resistencia judía y comenzaron la guerra contra el ejército sirio (selúcida). Judas, que se conocía con el nombre de «el macabeo» (que posiblemente significa «martillo»), se convirtió en un héroe militar. En el año 164 a.C. el grupo de Judas Macabeo tomó el templo de Jerusalén y lo rededicó al Señor. La fiesta de la Dedicación, o Hanukká (cf. Jn 10.22), recuerda esa gesta heroica. Con el triunfo de la revolución de los macabeos comenzó el período de independencia judía.

Luego de la muerte de Simón—último hijo de Matatías—, su hijo Juan Hircano I (134–104 a.C.) fundó la dinastía asmonea. Durante este período, Judea expandió sus límites territoriales; al mismo tiempo, vivió una época de disturbios e insurrecciones. Por último, el famoso general romano Pompeyo conquistó a Jerusalén en el 63 a.C., y reorganizó Palestina y Siria como una provincia romana. La vida religiosa judía estaba dirigida por

el sumo sacerdote, quien, a su vez, estaba sujeto a las autoridades romanas.

La época del Nuevo Testamento coincidió con la ocupación romana de Palestina. Esa situación perduró hasta que comenzaron las guerras judías de los años 66–70 d.C., que desembocaron en la destrucción del segundo templo y de la ciudad de Jerusalén.

Tabla cronológica del Antiguo Testamento

La siguiente tabla cronológica identifica las fechas de los acontecimientos más importantes de la historia bíblica. En la época monárquica, la cronología es bastante exacta, aunque aun en este período los estudiosos pueden diferir en uno o dos años. La tabla identifica, además, algunos acontecimientos importantes de la historia antigua, y destaca las fechas de la actividad de varios profetas.

I. El comienzo: Gn 1-11		
<i>Historia antigua</i>		<i>Relatos bíblicos</i>
Período prehistórico	...	La creación
Edad de bronce antiguo	3100-2200	Antepasados de Abraham nómadas en Mesopotamia
	2800-2400	
Cultura sumeria:	2600-2500	
Extensión del poderío militar hasta el Mediterráneo		
Egipto:	2500	
Imperio antiguo: 3100-2100		
Construcción de las grandes pirámides: 2600-2500		
II. Los patriarcas: Gn 12-50		
Edad de bronce medio	2200-1550	
Egipto: Imperio medio: 2100-1720	2000	
Mesopotamia: tercera dinastía de Ur: 2100-2000		Llegada de Abraham a Palestina: c. 1850
Primera dinastía babilónica (amorrea): a partir de 1900	1700	Los patriarcas en Egipto
Egipto: Ocupación de los hicsos: 1730-1550		
III. El éxodo: Moisés y Josué: Ex, Nm, Dt, Jos		
Edad de bronce reciente	1550-1200	Moisés en Egipto
Egipto: Imperio nuevo.	1500	Éxodo de Egipto c.1250/30 Los israelitas vagan por el desierto. Moisés recibe las tablas de la ley en el monte Sinaí. Josué invade Palestina. Conquista y posesión de Canaán. Israel se establece como una confederación de tribus: c. 1230-120
Dinastía XVIII: 1550-1070	1300	
Asia Menor y norte de Siria:	1250	
Imperio Hitita: 1450-1090		
Ramsés II: Faraón egipcio: 1304-1238	1220	
IV. Período de los jueces: Jue		
Edad de hierro I	1200-900	
Egipto: Faraón		Período de los jueces: 1200-1030
Ramsés III: 1194-1163	1150	
Los filisteos, rechazados por Ramsés III, se establecen en la costa de Palestina: 1197-1165		Débora y Barac derrotan a los cananeos en Taanac: c. 1130
Mesopotamia: Tiglat-piléser I: 1115-1077	1100	
Decadencia de Asiria y nacimiento del reino arameo de Damasco, Rezín rey de Damasco.		Samuel, profeta y juez de Israel: c. 1040

V. La monarquía: 1 y 2 S, 1 y 2 R, 1 y 2 Cr			
	1050	Saúl, primer rey de Israel: c. 1030-1010	
	1000	David expande el reino y establece a Jerusalén como su centro político y religioso: c. 1010-970	
	950	Salomón expande el imperio y construye el templo de Jerusalén: 970-931.	
	925	Asamblea en Siquem y división del reino: 931	
VI. Judá e Israel – el reino dividido 931-587			
		Reyes de Israel	Reyes de Judá
Edad de hierro II	900-600	Jeroboam I: 931-910	Roboam: 931-913
Egipto: dinastía XXII 945-725	900	Se establecen cultos en Dan y Betel	Abiam: 913-911
Damasco: Rey Ben-hadad I			Asá: 911-870
Asiria: Asurnasirpal: 883-859	850	Nadab: 910-909	Josafat: 870-848
Salmanasar III: 858-824	800	Baasá: 909-886 Elá: 886-885	Joram: 848-841
Salmanasar V: 824-811	750	Zimrí: 885 (7 días)	Ocozías: 841
Adad-nirari III: 811-783		Omrí: 885-874	Atalía reina de Judá: 841-835
Decadencia de Asiria: 783-745		Ahab:874-853	Joás: 835-796
Asiria: Tiglat-pileser II: 745-727.	721	Actividad profética de: Elías: c. 865	Amasías: 796-781 Ozías (Azarías): 781-740
Comienza la política de auxiliar pueblos conquistados	700	Ocozías: 853-852	Profecías de Isaías y Miqueas: c.740
Guerra siroefraimita	650	Joram: 852-841	Jotam: 740-736
		Actividad profética de Eliseo: c. 850	Ahaz: 736-716
		Jehú: 841-814	
		Joacaz: 814-798 Joás: 798-783	
		Jeroboam II: 783-743	
Israel y Siria luchan contra Judá: 734	625	Profecías de Amós y Oseas: c. 750	Ezequías: 716-687
Asiria: Salmanasar V: 726-722		Zacarías: 743 (6 meses)	Manasés: 687-642
Sargón II: 721-705		Salum: 743 (1 mes)	Amón: 642-640
Senaquerib: 705-681		Menahem: 743-738	Profecías de Sofonías: c. 630
Esarhadón: 681-669		Pecahías: 738-737	Vocación de Jeremías: c. 627
Assurbanipal: 668-621		Pécah: 737-732	Josías: 640-609
Babilonia: Nabopolasar: 626-605		Oseas: 732-724	Reforma religiosa que se extendió a Samaria: 622
Destrucción de Nínive: 612	600	Caída de Samaria: Deportaciones, sincretismo religioso fin del reino del norte	Profecías de Nahúm: 612
Batalla de Carquemis: 605	587/6		Joacaz: 609 (3 meses)
Babilonia: Nabucodonosor: 604-562			Joaquim: 609-598
			Sedequías: 598-587
			Comienzo de la actividad profética de Ezequiel: 593
			Caída de Jerusalén: 587/6

VII. Exilio de Israel en Babilonia: 587-538		
Edad de hierro III Evil-merodac: 562-559	600-300 587/6	Luego de la toma de la ciudad y la destrucción del templo de Jerusalén líderes judíos son desterrados de Jerusalén: 587/6
Indulto de Joaquín: 661 Babilonia: Nabónido: 559-539 Ciro el persa conquista Babilonia: 539		Godolías es nombrado gobernador: 587/6
VIII. Época persa: Restauración: 538-333		
Edicto de Cyrus: fin del exilio: 538	538	Sesbasar es nombrado gobernador: 538 Restauración del altar de los sacrificios: 538
Persia: Cambises: 529-522 Dario: 522-486	500	Construcción del “Segundo Templo” en Jerusalén: 520-515 Profecías de Hageo y Zacarías: 520 Zorobabel nombrado gobernador; Josué, Sumo sacerdote. Misión de Esdras en Jerusalén: 458 (428 ó 398)
Reorganización del imperio persa: Siria y Palestina forman la 5ª. satrapía del imperio. Persia: Jerjes I (Asuero): 486-465 Artajerjes I Longimano: 465-423 Jerjes II: 423	400	Profecías de Malaquías; Restauración de las murallas: 455-443 Segunda misión de Nehemías: 432
Dario II Noto: 423-404 Artajerjes II Mnemón: 404-358	350	Judea se organiza como un estado teocrático, bajo el imperio persa: c. 350
Artajerjes III Ocos: 358-338 Arsás: 338-336 Dario III Codomano: 336-331 Alejandro Magno: conquista Persia (333) y Egipto (331)	333	
IX. Época helenística: 331-63		
Alejandro Magno: 336-323 Luego de la muerte de la muerte de Alejandro, el imperio se divide en dos grandes áreas:		Judea Judea sometida al poder de los Lágidas 323-197 Grupos judíos se establecen en Egipto y en Antioquía.
Egipto: Imperio de los Lágidas	Siria y Babilonia Imperio de los Seléucidas	
Tolomeo I Soter: 323-285 Tolomeo II Filadelfo: 285-246	Seleuco I Nicator: 312-280 Antíoco I Soter: 280-261 Antíoco II Teo: 261-246	

Tolomeo III Evergetes: 246-221 Tolomeo IV Filopátor: 221-205, Tolomeo V Epífanés: 205-180 Luego del triunfo de Antiocho III El Grande sobre los Lágidas, Egipto no desempeñó un papel preponderante en la política de Judá. Tolomeo VI Filométor: 180-145 Tolomeo VII: 145-116	Seleuco II Calínico: 246-226 Antiocho III El Grande: 223-187 Seleuco IV Filopáter: 187-175 Antiocho IV Epífanés: 175-163 Antiocho V Eupátor: 163-162 Demetrio I Soter: 162-150 Alejandro Balas: 150-145 Demetrio II: 145-138 con Antiocho VI: 145-142 Antiocho VII Sidetes: 138-129	200 150	Se prepara la traducción de la Ley o Pentateuco en griego (LXX). Posteriormente se traducen otros libros del AT: 250 Judea sometida a los Seléucidas 197-142 Antíoco IV saquea el templo de Jerusalén: 169 Decreto para abolir las tradiciones Judías. Se instaura el culto al dios Júpiter Olímpico en el Templo de Jerusalén: 167 Rebelión de los Macabeos para lograr la independencia judía de los seléucidas: 166-142 El templo es reconstruido y purificado: 164 Muerte de Judas Macabeo Independencia de Judea; triunfo de la revolución Macabea: 142 Gobierno de los Asmoneos: 142-63
Tolomeo IX: 116-109 Tolomeo X: 108-89 Tolomeo XI: 88-80 Cleopatra VII, reina de Egipto: 51-31 Roma conquista Egipto: 31	Demetrio II Nicator: 129-125 Antíoco VIII: 122-113 con Seleuco V: 122 Antíoco IX Cicico: 113-95 Guerras de sucesión: 95-84 Tigrames El Armenio: 83-64 Antiocho VII: 68-64 Pompeyo, el general romano, conquista Jerusalén: 63	100 63	Juan Hircano, Sumo sacerdote y etnarca: 134-104 Aristóbulo I, Sumo sacerdote que tomó el título de rey: 140-103 Alejandro Janeo, Sumo sacerdote: 103-76 Alejandro Salomé: 76-67 Aristóbulo II, rey y Sumo sacerdote: 67-63 Juan Hircano II, Sumo sacerdote: 63-40 Hérodes, rey de Judea: 37-4

Bibliografía

- Asurmendi, Jesús y García Martínez, Félix
1990 "Historia e instituciones del pueblo bíblico". Introducción al estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Bright, John
2003 La historia de Israel. Bilbao: Desclée De Brouwer (cuarta edición).
- Meek, Theophile J.
"El Código de Hamurabi". La sabiduría del Antiguo oriente. Barcelona: Ediciones Garriga.
- Noth, Martin
1966 Historia de Israel. Barcelona: Ediciones Garriga, S. A.
- Packer, James I., Tenney, M. C. y White, Jr. W.
1985 El mundo del Antiguo Testamento. Miami: Editorial Vida.
- Pagán, Samuel
1992 Esdras, Nehemías y Ester. Comentario Bíblico Hispanoamericano, Miami: Editorial Caribe.
- Rad, Gerhard, von
Teología del Antiguo Testamento-I. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Sánchez Cetina, Edesio
2005 "Jueces". Comentario Bíblico Latinoamericano-I. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Schmidt, Werner H.
Introducción al Antiguo Testamento. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Seux, Marie-Joseph
Leyes del Antiguo oriente. Estella: Ediciones Verbo Divino.
- Soggin, J. Alberto
1997 Nueva historia de Israel: De los orígenes a Bar Kochba. Bilbao: Desclée de Brouwer
- Vaux, Roland
de 1975 Historia antigua de Israel-I. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Wright, A. G.; Murphy, R. E. y Fitzmyer, J.
1972 "Historia de Israel". Comentario bíblico «San Jerónimo»-5. Madrid: Ediciones Cristiandad.



El contexto HISTÓRICO DEL NUEVO TESTAMENTO

 Equipo DHH y José Soto Villegas

La mayoría de los libros del Nuevo Testamento se escribieron durante la segunda parte del siglo I d.C., y en ellos se refleja el medio histórico y cultural imperante en ese momento.

Fueron tres las grandes culturas de la época en la que surgió el NT: la judía, la griega y la romana. Por ende, no es accidental el hecho de que sobre la cruz de Jesús apareciera un letrero escrito en el idioma propio de cada una de esas culturas: hebreo, griego y latín (Jn 19.19–20).

El Nuevo Testamento y el ambiente judío

Sin un conocimiento de la cultura judía del Mediterráneo del siglo I, es imposible comprender el NT. Esto es cierto porque gran parte de los personajes de esa época fueron judíos: Jesús, sus discípulos y sus apóstoles, y los primeros creyentes de la iglesia. Jesús habló, principalmente, el arameo, vivió en Galilea y Judea, y murió en Jerusalén. Hay tres aspectos del ambiente judío que son importantes destacar aquí: el religioso, el social y el literario.

Aspecto religioso

Hay una estrecha relación entre la iglesia cristiana y el pueblo judío, sobre todo en lo que a la

religión respecta. En el centro de la fe judía está la afirmación de que «Yavé es el único Señor» (Dt 6.4; Mc 12.29); que sus leyes son sabias y dignas de obediencia (Sal 78.5–8), y que él ha escogido un pueblo para sí mismo. Nada de eso está ausente en la fe cristiana. En realidad, las Escrituras de Israel, donde los profetas dejaron registrado el mensaje de Dios para su pueblo, siguieron siendo las Escrituras de la iglesia cristiana. Sería mucho tiempo después cuando se agregaría el NT. Por eso en esta parte de la Biblia se ven registradas muchas de las costumbres religiosas judías y se menciona a los grupos judíos más influyentes de la época (Mt 22.23–33; Hch 23.6–8; 1 Co 15.12–58).

Por otra parte, la esperanza en la venida del Mesías significaba para los judíos el deseo de ver cumplida la justicia por la mano misma de Dios. De modo que las naciones e individuos que se oponían al pueblo judío recibirían su castigo; y el pueblo escogido y los justos tendrían su recompensa. Pero con la muerte y resurrección de Cristo los primeros cristianos entendieron que la salvación prometida y el juicio mismo incluían a todos los seres humanos de todas las épocas (Jn 3.14–18; 12.32; 1 Ti 1.15; 2.4).

Aspecto social

En la sociedad israelita de la época de Jesús había tres clases sociales: alta, media y baja. La clase alta se componía de las familias de los jefes religiosos y políticos, de los comerciantes adinerados y terratenientes, y de los recaudadores de impuestos. La clase media contaba con los medianos y pequeños comerciantes, los artesanos, los sacerdotes y los maestros de la ley. Por último, la clase pobre, la más numerosa, estaba formada por jornaleros que vivían al día (Mt 20.1–16), y por muchos otros que vivían al margen de la sociedad, como los mendigos, los leprosos y los paráliticos (Mc 10.46).

Según las leyes, el lugar más bajo en la escala social lo ocupaban los esclavos, aunque su situación concreta dependía de la posición y carácter de sus amos. Los esclavos que no eran judíos rara vez recuperaban su libertad. En cambio, los esclavos israelitas podían recuperar su libertad en el año sabático. El año sabático se celebraba cada siete años, y su objetivo era que no se cultivara la tierra durante un año, para celebrar así un año en honor a Dios (Ex 23.10–11; Lv 25.1–7; 26.34, 43). Como no se debía cultivar, no se podían saldar las deudas, y éstas se perdonaban.

Los principales oficios eran la agricultura, la ganadería, la pesca (en el lago de Galilea), trabajos artesanales (alfarería, zapatería, carpintería, albañilería, etc.) y el comercio. También la atención del templo daba trabajo a un gran número de sacerdotes y levitas.

Se dice que la población de Palestina en la época de Jesús pudo haber sido de aproximadamente un millón de personas.

Los judíos no formaban un grupo religioso y político unido. Decimos religioso y político porque ambos aspectos estaban muy relacionados. En este sentido, los judíos se habían dividido en muchos grupos. En el NT se mencionan varios de ellos: los fariseos, los saduceos, los herodianos y los maestros de la ley.

Los **fariseos** eran un grupo más que todo religioso. Defendían la estricta obediencia de la ley de Moisés, de las tradiciones y de la piedad popular (Flp 3.5–6). Representaban el grupo con más autoridad e influencia entre la mayor parte de la población. Después de la destrucción del templo de Jerusalén (año 70 d.C.), fue el grupo que predominó entre los judíos. Este grupo sostuvo las ideas de la vida eterna, el libre albedrío y la providencia.

Los **saduceos** formaban un grupo menor que el de los fariseos, pero más influyente. En su mayoría, venían de familias de sacerdotes aristocráticos. El grupo se asociaba con los sacerdotes y con el Sanedrín o Consejo de ancianos—órgano supremo de gobierno de los judíos. En la época de Jesús apoyaron al imperio romano. Negaban la vida futura y la existencia de los ángeles y espíritus (Mt 22.23–33; Hch 23.6–8). También desaparecieron con la caída de Jerusalén.

Además de los dos anteriores, tenemos dos grupos menos numerosos y de poca influencia: los herodianos (partidarios de Herodes; Mt 22.16), y los esenios. Los esenios no se mencionan en el NT; sin embargo, los historiadores y testigos de la época (Filón de Alejandría, Flavio Josefo, Plinio), e incluso los primeros padres de la iglesia (Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes), reconocieron su importancia. Cultivaban una vida comunitaria y muy organizada, los bienes eran comunes y exigían el celibato, la rectitud moral, la modestia, los vestidos blancos, las comidas comunitarias, las abluciones o ritos de purificación con agua, y el separarse del resto de los judíos. Creían en las doctrinas hebreas y en la necesidad de purificarse con persistencia. Pero también tenían muchas creencias paganas: el determinismo universal, la adoración del sol como dios, y la reencarnación. Este grupo desapareció al enfrentarse a Roma en la lucha que se inició el año 66 d.C. con los celotes («los celosos») a la cabeza de la rebelión.

Por último, mencionaremos a un grupo importante por su influencia literaria: los **maestros de la ley** (escribas, letrados o rabinos). Ellos enseñaban la religión y las tradiciones, y explicaban las Escrituras. En su mayoría eran laicos. Enseñaban en el templo (Lc 2.46) o en las sinagogas (Hch 15.21). Ejercían mucha influencia por su piedad y erudición. Hacían estrictas interpretaciones de la ley, creían en cierta libertad humana, pero limitada por la providencia. Creían en la resurrección y en los ángeles, en la venida del Mesías y en la reunión final de todas las tribus de Israel. Su marcado carácter separatista los volvió presumidos, y con eso disminuyeron su fuerza espiritual. Junto con los fariseos, se opusieron fuertemente a Jesús (Mt 23). Sus enseñanzas se conservaron en la llamada «literatura rabínica», escrita después del NT.

Aspecto literario

La literatura cristiana, ante todo el NT, se inspira en el AT y en el judaísmo contemporáneo. Esto es llamativo, porque el NT y los primeros escri-

tos cristianos se hicieron en griego. En efecto, sin importar la influencia griega, muchas palabras, mensajes y enseñanzas corresponden al espíritu hebreo. La enseñanza fue primero oral y en arameo, luego se vertió al griego, pero conservando su cualidad judía. Así, en el NT conservamos palabras como: **abbá** y **marana ta**.

El cristianismo primitivo se originó a partir del pueblo judío (Hch 2.46), y poco a poco fue distinguiéndose de éste, hasta separarse del todo. La separación definitiva fue motivada por el mismo mensaje proclamado: no es requisito ser judío para ser cristiano (Hch 15.1–35). Así, muchas personas que no eran judías se integraron a la iglesia y contribuyeron a la separación (Ro 11.11–12). Esa separación era inevitable, pues la fe en Jesucristo, el Hijo de Dios, existe porque con su vida, muerte, resurrección, presencia y actuación subsiguientes, vino a realizar un acontecimiento totalmente nuevo. Es la nueva creación (Mc 1.27; 2.21–22; Jn 13.34; Gl 6.15; Ef 2.15). Además, este nuevo acontecimiento se transmitió con formas literarias nuevas, como los evangelios, y con la transformación de formas tradicionales, como las cartas.

El Nuevo Testamento y el ambiente griego

Las grandes conquistas militares de Alejandro Magno en Asia (año 333 a.C.) hicieron que la cultura griega se difundiera por el occidente asiático, por el norte de África, por el sur de Europa y por Roma misma. No es de extrañar que, para el siglo I d.C., el griego fuera el idioma de las personas cultas de la zona del mar Mediterráneo, e incluso la lengua popular en muchas de las regiones de la zona. Esta difusión de la cultura griega es lo que se ha denominado «helenismo».

Dado que el pueblo de Israel sufrió diversas deportaciones masivas a lo largo de la historia, era común encontrar comunidades judías fuera de Palestina. Esas comunidades constituyeron lo que se llama el judaísmo de la «diáspora» o dispersión. Aunque estas comunidades siguieron fieles a sus tradiciones religiosas (por ejemplo, Hch 16.13), adoptaron el griego como idioma propio. Fue así como en la comunidad judía de Alejandría (Egipto) se tradujeron al griego las Escrituras israelitas. La principal de estas traducciones es la «versión de los Setenta» o Septuaginta (LXX), la

cual se convirtió en el texto de uso común de los cristianos de habla griega. Hoy se acepta que después del año 70 d.C. eran más los judíos de la diáspora, que los que vivían en Israel.

También en Jerusalén hubo un grupo de judíos cristianos que hablaban griego (Hch 6.1). Eso hizo posible la difusión del evangelio en las comunidades de la diáspora y entre los paganos (Hch 11.19–20). El judío más notable entre la diáspora es, sin duda, Pablo de Tarso. Pablo fue primero perseguidor de cristianos y luego, convertido ya al cristianismo, fue seguidor y propagador celoso de Cristo entre los paganos (Gl 1.14). Sus viajes misioneros abarcaron la mayoría del mundo conocido hasta entonces y sus cartas constituyen una parte muy importante del Nuevo Testamento.

Por todas estas razones no es extraño que el Nuevo Testamento se hubiera escrito en griego, aunque algunos manuscritos y tradiciones anteriores puedan sugerir que al inicio se escribieron en hebreo y arameo. Sin embargo, lo cierto es que su redacción y texto definitivos se hicieron y se conservaron en griego.

El Nuevo Testamento y el ambiente romano

Alrededor del siglo II a.C. el poder militar de Roma se había extendido por todo el Mediterráneo. A partir del 63 a.C. Palestina quedó sometida al poderío militar y político de Roma.

Al principio, los gobernantes judíos conservaron el título de reyes, aunque estuvieran sometidos al poder romano. El NT destaca a Herodes el Grande, quien gobernó Palestina del 37 al 4 a.C. Fue bajo su mandato cuando nació Jesús (Mt 2.1–20; Lc 1.5). Cuando Herodes murió, el reino se dividió entre sus tres hijos:

Arquelao gobernó Judea y Samaria hasta el año 6 d.C., Herodes Antipas en Galilea y Perea, hasta el 39 d.C., y Filipo en el nordeste del Jordán, hasta el 34 d.C. (Mt 2.22; Lc 3.1). Hacia el año 6 d.C., el emperador romano Augusto quitó del reino a Arquelao, y Judea y Samaria pasaron a ser propiedades del Imperio Romano. Los nuevos cambios administrativos incluyeron nuevas autoridades romanas (los prefectos y los procuradores). El más conocido de todos en la historia cristiana es Poncio Pilato, prefecto de Judea (26–36 d.C.) quien condenó a muerte a Jesús (Mt 27.1–26).

Para el año 37 d.C., el rey Herodes Agripa sustituyó a Filipo, y en el 40 d.C. a Herodes Antipas. En el año 41 d.C. Herodes Agripa extendió su dominio hacia Judea y así reconquistó un reino tan grande como el que había tenido su abuelo Herodes el Grande (Hch 12.1–19). Herodes Antipas murió en el año 44 d.C. (Hch 12.19–23), y con ello toda Palestina pasó a manos de los romanos. Esto duró hasta el año 66 d.C., cuando se produjo la guerra judía (Hch 23.24; 24.27).

Entonces Roma desplegó su fuerza militar por todo Israel. Los soldados se organizaban por «compañías», las que tenían a su cargo velar por la adoración del emperador en todo el imperio. Diez compañías formaban una legión (unos 6.000 hombres). Los soldados debían facilitar las conquistas y aplacar las rebeliones. Vigilaban las fiestas judías, las prisiones y las ejecuciones (Mt 28.11–15; Lc 23.47; Jn 19.2, 23–24, 34). Pese a ello, también los soldados se acercaban a Jesús y al cristianismo (Mt 8.5–13; 27.54; Lc 23.47; Hch 10; 27.3–11). En su carta a los efesios, Pablo compara al cristiano con un soldado romano (Ef 6.10–18).

El creciente descontento del pueblo judío hacia los romanos llegó a su punto máximo en el año 66 d.C. En ese año, los «celotes» organizaron una rebelión contra Roma. La lucha duró cuatro años. En el primer año de guerra, Roma decidió que los gobernadores de Palestina debían seguir siendo generales del ejército, a quienes llamaron «legados». El primero de ellos fue Vespasiano, quien en el año 69 d.C. fue proclamado emperador. La rebelión judía fue aplacada con la intervención de los ejércitos romanos que conquistaron Jerusalén y destruyeron el templo en septiembre del año 70 d.C. (Mt 24.2; Lc 21.20). Esta derrota se debió a la superioridad militar de los romanos y a las irreconciliables disputas internas de los judíos.

Con la caída de Jerusalén también desaparecieron las autoridades del Sanedrín, o Junta Suprema de los judíos; las familias sacerdotales se vieron diezmadas, y el grupo de los maestros de la ley empezó a desaparecer. El cargo de sumo sacerdote resultó obsoleto, al igual que el culto del templo. Las enseñanzas religiosas, tradicionales y culturales se reorganizaron alrededor de los rabinos y sus escuelas.

Fuera de Palestina, la iglesia cristiana supo aprovechar bien los beneficios que ofrecía el Imperio Romano. La unidad política y cultural facilitó la rápida propagación del evangelio por el mundo pagano (Ro 15.19, 28; 1 P 1.1). Esto se debió en

parte a que en un principio las autoridades romanas no se oponían a la práctica de la religión judía ni de la religión cristiana. Pero cuando la fidelidad a Cristo entró en conflicto con los intereses de Roma, los primeros cristianos empezaron a ser martirizados y perseguidos. Los cristianos se resistían a dar culto al emperador y a sus dioses. A esto se agregó que muchas disposiciones contra los judíos también se aplicaron a los cristianos (Hch 18.2). Esta tensa situación en que vivieron los cristianos de los siglos I y II se refleja en 1 Pedro 4.12–16 y en el libro de Apocalipsis, donde Roma aparece como el enemigo número uno del cristianismo.

Cronología del Nuevo Testamento

En el NT no encontramos fechas que nos ayuden a escribir una cronología tal como se hace hoy, con el calendario moderno de uso universal. Sin embargo, encontramos detalles cronológicos propios de la forma en que los judíos medían el tiempo. Esos detalles, así como otros encontrados en obras seculares escritas en aquellos tiempos, nos ayudan a fijar fechas aproximadas para los sucesos de la vida de Jesús y la vida de la iglesia en el tiempo de los apóstoles.

La vida de Jesús

Su nacimiento. Según Mateo 2.1, Jesús nació cuando Herodes el Grande era rey de Judea. Esto quiere decir que su nacimiento no pudo ocurrir después de la muerte de Herodes. El historiador judío Josefo dice en su libro *Antigüedades* que, antes de morir Herodes, hubo un eclipse de luna. Sabemos que entre el año 5 y 4 a.C. hubo varios eclipses. El que ocurrió precisamente antes de la muerte de Herodes pudo ser el del 12 de marzo del 4 a.C. Josefo mismo dice que Herodes murió antes de la Pascua del 11 de abril del 4 a.C. La fecha de la muerte de Herodes tuvo que ser entonces a principios de abril de ese año.

En Lucas 2.1 se nos dice que Jesús nació durante el tiempo en que se hacía el censo ordenado por el Emperador Augusto. Lucas nos informa además que el censo fue realizado por el gobernador romano de Siria llamado Quirinio. Por las pruebas encontradas en documentos del historiador Josefo y otros documentos antiguos, algunos fijan como fecha probable de ese censo el año 8 a.C. De ese modo, lo único que podría-

mos afirmar es que el nacimiento de Jesús tuvo lugar entre los años 8 a.C. (censo de Quirino) y 4 a.C. (muerte de Herodes). La fecha que todos aceptan con más probabilidad es la de los años 7 ó 6 a.C.

Su ministerio. Sabemos que Jesús comenzó su ministerio después de ser bautizado por Juan el Bautista y a su regreso del desierto (Lc 3.21–4.14), pero no tenemos datos de la fecha exacta en que esto sucedió. Para fijar la fecha, recurrimos a la sincronización que el evangelista Lucas hace del ministerio de Juan el Bautista (Lc 3.1). Lucas nos dice que Juan comenzó su ministerio cuando el emperador Tiberio ya llevaba reinando casi quince años. El historiador Josefo asegura que Tiberio comenzó a reinar al morir Augusto en el año 14 d.C. Esto quiere decir que el año 15 de su reinado sería el 28 ó 29 d.C., y que esa sería la fecha probable del comienzo del ministerio de Juan el Bautista y de Jesús mismo. También puede confirmarse esta fecha si se toma en cuenta la cita de Juan 2.20, en la que se dice que la construcción del templo llevaba ya 46 años. Según Josefo, Herodes comenzó la reconstrucción del templo en el año 20 a.C. Sumando entonces 46 años, nos da la fecha de 27 ó 28 d.C.

Según Lucas 3.23, Jesús tenía unos treinta años de edad cuando comenzó su ministerio y, de acuerdo con el Evangelio según Juan, su ministerio pudo durar unos dos años y medio. Llegamos a esta conclusión porque Juan menciona claramente tres Pascuas durante el ministerio de Jesús (Jn 2.13–23; 6.4; 7.2; 10.22; 12.1).

Su muerte. Según el calendario judío, la Pascua en que murió Jesús se celebró el viernes 7 de abril del año 30 d.C.

La iglesia en la época de los apóstoles

Para hacer una cronología aproximada de todos los acontecimientos importantes en la vida de la iglesia durante la época de los apóstoles, recurrimos a los únicos sucesos narrados en el libro de Hechos que pueden fecharse con precisión según fuentes judías y romanas. Es a partir de esas fechas como se pueden fechar los demás sucesos (véase la Tabla cronológica).

Primero que todo mencionemos la muerte del rey Herodes Agripa I (Hch 12.23), ya que es la fecha que con más exactitud se puede fijar. Según el historiador judío Josefo, Agripa fue nombrado rey de Palestina poco después de que el emperador Claudio tomara el poder en Roma, en enero del año 41 d.C. Según Josefo, Agripa reinó durante tres años, por lo que la fecha de su muerte puede ser el 44 d.C.

Otro acontecimiento singular que se puede fechar es la hambruna mencionada en Hechos 11.28, pues varios autores antiguos la mencionan en sus libros (Josefo, Tácito y Suetonio), y en papiros egipcios se registra el alto precio que alcanzó el trigo en esa época.

Según esas fuentes, hubo una gran hambruna entre los años 46 ó 47 d.C., cuando Tiberio Alejandro era procurador de Judea.

Aunque no se puede confiar mucho en un historiador tan tardío como Orosius (siglo V), cabe apuntar que él fecha el edicto del emperador Claudio para expulsar de Roma a los judíos (Hch 18.2), en el año 49 ó 50 d.C.

Por último, en Hechos 18.12 se menciona el juicio de Pablo ante el gobernador de Acaya, llamado Galión. Según una inscripción en latín encontrada en Delfos, Grecia, el gobierno de Galión puede ubicarse entre el 51 y 53 d.C.

Tabla cronológica del Nuevo Testamento

Empe- radores de Roma	Fecha	Historia del Nuevo Testamento	Gobernantes de Palestina
Augusto	37 a.C.		Herodes el Grande 37–4 a.C.
	27 a.C. 7 ó 6 a.C. 4 a.C.	Nacen Juan el Bautista y Jesús	Arquelao (Judea; 4 a.C.–6 d.C.)
Tiberio	14 d.C.		Herodes Filipo (Iturea; 4 a.C.–34 d.C.) Herodes Antipas (Galilea; 4 a.C.–44 d.C.)
	26 d.C.		Poncio Pilato (26–36 d.C.)
	28 d.C.	Bautismo de Jesús Muerte de Juan el Bautista Jesús en Jerusalén para la Pascua (Jn 2.13) Jesús en Samaria (Jn 4.35) Jesús en Jerusalén para la Fiesta de los Tabernáculos (Jn 5.1)	
	29 d.C.	Alimentación de los cinco mil (Jn 6.4; era tiempo de la Pascua)	
	30 d.C.	Jesús en Jerusalén para la Fiesta de los Tabernáculos (Jn 7.2) Jesús en Jerusalén para la Fiesta de Dedicación (Jn 10.22) Jesús es crucificado y resucita (Época de Pascua) Pentecostés (Hch 2.1ss)	
	33 d.C.	Apedrean a Esteban (Hch 7.1ss)	
	34 d.C.	Conversión de Pablo (Hch 9.1ss) Visita de Pablo a Jerusalén	
	37 d.C.		
	41 d.C.		Herodes Agripa I, Rey de Judea; 41–44 d.C.
Claudio	46 d.C.	Primer viaje misionero de Pablo; 46–48 d.C. (Hch 13–14)	

Nerón	48 d.C.	Concilio Apostólico en Jerusalén (Hch 15.1–29)	
	49 d.C.	Segundo viaje misionero de Pablo; 49–53 d.C. (Hch 15.36–18.23)	
	50 d.C.	Se escribe Santiago (50 ó 58 ¿)	
			Herodes Agripa II, 50–93 d.C. (territorio norte)
	51 d.C.	Se escribe 1, 2 Tesalonicenses	
	52 d.C.		Félix Procurador romano; 52–60 d.C.
	54 d.C.	Tercer viaje misionero de Pablo; 54–58 d.C. (Hch 18.23–21.17) Pablo permanece en Éfeso	
	56 d.C.	Pablo sale hacia Tróade	
	57 d.C.	Pablo en Macedonia y Acaya. Se escriben 57–58 d.C. 1 Corintios, Gálatas, Filipenses (?), 2 Corintios, Romanos	
	58 d.C.	Pablo arrestado en Jerusalén (Hch 21.27–33)	
		Pablo preso en Cesarea 58–60 d.C.	Festo procurador romano (60–62 d.C.)
	60 d.C.	Pablo es llevado a Roma	
	61 d.C.	Pablo permanece dos años en prisión domiciliaria (Hch 28.30). Se escriben 61–63 d.C. Colosenses, Filemón, Efesios	
	64 d.C.	Se escribe 1 Pedro (?)	
Galba Otto	67 d.C.	Se escriben Tito 1, 2 Timoteo, Hebreos	
	68d.C.		
	69 d.C.		
Vitellius Vespasiano	70 d.C.	Caída de Jerusalén. Se escribe 70 (¿): Marcos; (70–80): 2 Pedro, Judas	
Tito	79 d.C. 80 d.C.	Se escriben (¿) Mateo, Lucas, Hechos	
Domiciano (81–96 d.C.)	81 d.C.	Persecución de la iglesia	
	96 d.C.	Se escriben Juan, Apocalipsis, 1, 2, 3 Juan	
	98 d.C.	Muerte de Juan	
-			

Bibliografía

Harrington, Wilfrid J. Iniciación a la Biblia. La plenitud de la promesa. Tomo II. Santander: Editorial «SAL TERRAE», 1967.

Köster, Helmut. Introducción al Nuevo Testamento. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.

Leipoldt, Johannes y Grundmann, Walter. El mundo del Nuevo Testamento. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973. Obra en tres volúmenes: Estudio histórico cultural, Textos y documentos, Ilustraciones.

Packer, J. I. El mundo del Nuevo Testamento. Miami: Editorial Vida, 1985.

Paul, André. El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

Saulnier, Ch. y Rolland, B. Palestina en los tiempos de Jesús. Estella: Editorial Verbo Divino, 1981.

Schultz, Hans Jürgen. Jesús y su tiempo. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968.

Schürer, Emil. Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús: 175

a.C.—135 d.C. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985. Dos volúmenes: el vol. I habla de las fuentes de autores antiguos y de la historia; el vol. II habla del contexto cultural y de las instituciones políticas y religiosas.



La Biblia COMO LITERATURA

 Armando J. Levoratti

Desde los tiempos más remotos existen poemas y escritos en prosa que hoy calificamos de «obras literarias». Pero hasta finales del siglo XIX no se contaba con una palabra que abarcara todos esos textos.

Los griegos empleaban términos que designaban géneros literarios específicos, como «epopeya», «tragedia», «comedia», «historia» o «biografía». Los antiguos hebreos hablaban de «proverbios», «alabanzas», «crónicas», «memorias» o «cantos», sin definir con mucha precisión el significado de esos términos. La tradición cristiana, por su parte, llamó «evangelios» a las obras que llevan los nombres de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Todos estos escritos, y muchísimos otros procedentes de distintas épocas, reunían ya las características que hoy se atribuyen a las obras literarias, pero solo a partir de la fecha antes indicada se introdujo en el lenguaje corriente la palabra «literatura» para abarcar la totalidad de esa clase de escritos.

Hoy nos hemos familiarizado con obras literarias pertenecientes a distintos géneros y podemos identificar los textos que suelen incluirse bajo el epígrafe de «literatura». Pero aún no se ha logrado responder de manera plenamente satisfactoria a la pregunta: «¿Qué es literatura?»

En una primera aproximación podría decirse que la literatura es «el arte de la palabra». Esta descripción se funda en la materia que constituye las obras literarias. Así como la pintura utiliza los colores y la música los sonidos, así las obras literarias están hechas de

palabras. Bajo este aspecto, un texto literario coincide con cualquier otra forma de expresión verbal. Pero en las obras literarias las palabras están dispuestas de tal manera que constituyen una obra de arte.

Esta descripción puede valer como una primera aproximación, pero deja en suspenso numerosas cuestiones. No dice, por ejemplo, en qué difiere la poesía de la prosa, ni proporciona un criterio para distinguir la literatura del lenguaje corriente. Es decir, no responde a la pregunta crucial: «¿En virtud de qué factores una construcción verbal llega a ser una obra de arte?»

Otra aproximación al hecho literario cree acercarse más a su realidad más profunda cuando lo define como «un tipo especial de comunicación». La palabra clave es aquí el adjetivo «especial», que se refiere concretamente al carácter estético del discurso que establece la comunicación. A diferencia de otros actos de comunicación, que tienen casi siempre un carácter pragmático o utilitario, la comunicación estética es desinteresada. Es decir, su principal finalidad es causar placer, aunque también puede—colateralmente—producir otros efectos (como el de promover un determinado estilo poético, el de enriquecer la sensibilidad estética del lector o el de servir a la difusión de ideas y experiencias).

Otros teóricos pretenden eliminar del lenguaje científico la palabra literatura, por considerar que expresa un concepto ideológico. Según ellos, se habla de literatura para designar el conjunto de textos valorados por una sociedad, y resulta inevitable que esa valoración esté ideológicamente determinada. Incluye arbitrariamente las obras que se ajustan a determinados criterios, y excluye o margina, con la misma arbitrariedad, los escritos que no responden a los cánones convencionalmente establecidos. De ahí que se haya propuesto sustituir el vocablo «literatura» por la expresión «práctica significativa». Así quedaría descartada una palabra que lleva en sí una pesada carga ideológica y se emplearía en lugar de ella un término ideológicamente neutro.

El principal inconveniente de esta última expresión es que resulta demasiado genérica. «Práctica significativa», en efecto, no es solamente lo que habitualmente se caracteriza como «literatura», sino toda actividad que recurre al empleo de signos. Por otra parte, la carga ideológica no radica en las palabras tomadas aisladamente, sino en el uso que se hace de ellas. Las vanguardias estéticas chocan al comienzo con resistencias y críticas desfavorables, debido a la presencia de hábitos inveterados que se niegan a aceptar cualquier innovación. Pero una vez que logran imponerse, suele producirse el fenómeno contrario. Las convenciones propias del estilo predominante en épocas anteriores o en otras corrientes estéticas se consideran artificiales, arcaicas o decadentes, y la afirmación del nuevo estilo no implica la eliminación de toda ideología, sino la sustitución de una ideología por otra.

En épocas más o menos recientes los métodos de análisis literario han tenido un extraordinario desarrollo y han surgido nuevas escuelas y corrientes de investigación. Estos nuevos enfoques han hecho sentir su influencia en el campo de los estudios bíblicos, y hoy es frecuente encontrar acercamientos a los textos de la Escritura que se inspiran en los nuevos métodos.

Los autores de la Biblia han dejado muestras claras de su interés por la forma en que transmiten su mensaje. Esta conciencia de la importancia del cómo expresar y comunicar un mensaje es lo propio de la función literaria.

Con estas dos primeras aproximaciones, aunque imperfectas, podemos introducirnos ahora en el tema que nos interesa: «La Biblia como literatura».

Cuando una persona escucha una frase o una serie de frases, puede captar su significado porque lleva al acto de la comunicación lingüística un repertorio notable de conocimientos concientes e inconscientes. Aunque oiga esas frases por primera vez, su conocimiento de los sistemas que constituyen la lengua (fonológico, sintáctico, semántico) le permite convertir los sonidos en unidades discretas, reconocer las palabras, interpretar las estructuras oracionales más complejas. La práctica del lenguaje en una determinada comunidad idiomática ha hecho que se deposite y exista virtualmente en su cerebro un sistema gramatical, y esa competencia lingüística lo habilita para emitir e interpretar un número potencialmente ilimitado de nuevas construcciones verbales.

Este simple hecho de experiencia muestra que el uso del lenguaje, incluso en la conversación más trivial, es un proceso de constante creación, cuya principal característica consiste en producir e interpretar nuevos enunciados en distintas circunstancias y con los fines más diversos.

Es preciso aclarar, sin embargo, que la creatividad puesta en acción por la persona que habla o escucha una lengua no es una creación a partir de la nada. Cuando alguien habla o escribe, algo nuevo acontece, pero la novedad de ese acontecimiento se inscribe en la intersección de varias realidades complejas y heterogéneas: la historia, el lenguaje, la cultura, el «autor». En consecuencia, no tiene sentido concebir al escritor o al hablante como el origen absoluto de su propio discurso. Tampoco se puede apelar sin más al acto creador de un sujeto plenamente consciente de todas sus intenciones y de todos sus medios expresivos, que produce con entera libertad y en todas sus piezas una obra concebida de antemano al margen del lenguaje. La mejor prueba de esta imposibilidad es la insatisfacción que suelen experimentar los poetas cuando comparan la obra realizada con la que habían soñado producir.

Hablar es expresarse en una lengua, y toda lengua es un hecho social, un código compartido socialmente y una actividad gobernada por las reglas de una gramática. Por la misma condición esencial del lenguaje—que es la comunicación—, cada acto lingüístico se estructura sobre la base de modelos preexistentes, de manera que sin el conocimiento de la lengua resultaría imposible la comunicación verbal.

Los grandes creadores—Dante, Cervantes, Shakespeare, Góngora, Dostoiévski—erosionan con frecuencia los cánones lingüísticos e imprimen de ese modo en sus escritos el sello particular de su estilo. Pero, sobre todo, utilizan en el grado más alto las posibilidades expresivas del idioma. En tal sentido se puede repetir con Humboldt y Croce que en realidad no se aprende una lengua, sino que se aprende a crear en una lengua; es decir, las palabras y las reglas lingüísticas son los elementos que nos proporciona el lenguaje para decir lo que nadie había dicho antes.

Ejercicio práctico

La lectura del siguiente texto le permitirá formarse una idea de su competencia lingüística. Cuente las palabras cuyo significado ignoraba y subraye las frases o expresiones que no le resultaron del todo claras. Luego podrá hacer lo mismo con algún texto bíblico. Por ejemplo, con el Salmo 16, en la versión de la Biblia que Ud. utiliza habitualmente. El siguiente pasaje está tomado de: Rainer Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento-II* (Madrid: Trotta 1999), p.467.

Situación de los deportados a Babilonia

«Si para los que habían quedado en la tierra la desaparición del reino de Judá supuso una oleada de dificultades cada vez más acuciantes, para los deportados a Babilonia el destierro significaba, prácticamente, una pérdida de identidad y el más profundo desarraigo personal y social. No solo habían perdido su patria, sino también todas sus posesiones y, en la mayoría de los casos, su influyente posición social. Familias enteras se habían visto desgarradas, o privadas de sus más sagrados vínculos de sangre y de vida. Con incommensurable amargura tenían que vivir la cruel separación de sus hermanos y la incautación de sus bienes (Ez 11.15; 33.24). Solo la sensación de haber sido violentamente secuestrados mantenía viva su esperanza en un inmediato retorno y en una revisión de lo que realmente había sucedido».

La competencia literaria

Algo semejante es lo que sucede cuando leemos una obra literaria. La obra tiene su existencia propia, pero revela su sentido únicamente al lector

que la lee desde una cierta perspectiva y que es capaz de actualizar, mediante la lectura, las virtualidades del objeto literario. Nadie llegará jamás a comprender y gustar un poema, ni siquiera el más sencillo, si desconoce por completo las convenciones del lenguaje poético. El conocimiento de la lengua capacitará al lector para comprender palabras y frases, pero la misteriosa concatenación de sonidos y significados que configuran el poema será para él poco menos que letra muerta. Para convertir la secuencia lingüística en estructuras y significados literarios es indispensable haber internalizado previamente una «gramática» de la literatura, de manera que sin esa competencia literaria resulta imposible leer una obra como literatura. Esta analogía puede parecer dudosa, porque si es obvio que el uso del lenguaje corriente presupone el conocimiento (al menos implícito) del sistema lingüístico, aún no se ha logrado elaborar algo así como una «gramática de la literatura». Sin embargo, es un hecho indudable que resulta imposible acercarse a la obra poética sin una cierta precomprensión, es decir, sin un conocimiento previo de los factores que intervienen en la constitución del discurso literario.

El poema no existe para quien no ve en él más que un conjunto de palabras. El gusto por la literatura requiere un verdadero aprendizaje, y es bien sabido cuánto tiempo y esfuerzo hacen falta para aprender a leer textos poéticos. Dado que la literatura es un sistema semiótico de segundo orden, que tiene a la lengua como base, no basta con hablar un idioma para apreciar los textos literarios escritos en ese idioma. Sin duda, nuestra lectura no hace surgir la obra de la nada. Pero la materialidad inerte del libro la mantiene como un «puro posible», en espera del lector que la haga revivir. De hecho, la obra no existe más que en el acto de un lector que es capaz de recrearla.

La posesión del código lingüístico es solo el primer requisito para la lectura, porque el texto literario está constituido por una intersección de códigos distintos. Leer implica entonces el conocimiento de estos códigos: pautas y convenciones culturales, cánones estéticos, recursos retóricos y estilísticos, procedimientos de composición. El texto, a su vez, es un «intertexto», un producto de otros textos con los que puede formar sistema o establecer una ruptura. Así toda escritura, por innovadora que parezca, supone la memoria y la huella de otras, anteriores o contemporáneas.

Una obra literaria no es un objeto sobre el cual bastaría fijar la vista. La lectura comporta la exigencia de una entrega, y hasta una especie de complicidad: prometemos entregarnos a la acción del texto. La lectura comporta la exigencia de una entrega. Leer, en sentido estricto, es sumergirse en un mundo ajeno, a condición de haber abandonado el propio.

Ejercicio práctico

Lea con atención el siguiente pasaje. En él, la escritora argentina Victoria Ocampo señala un hecho que se impone sin más al observador atento. Examine en qué medida también Ud. podría incluirse en la clase de lectores que aquí se describe.

«Cuando yo veo los libros que se venden en las estaciones de los pueblos suburbanos y miro, en el tren que me lleva de San Isidro a Retiro y viceversa, la clase de lectura en que se engolfan los pasajeros... pienso que de veras quien ha aprendido a leer tiene mucho camino que recorrer antes de saber leer. Y que ese saber hay que enseñarlo, pues es tan importante como el otro. Tengo entendido que la lucha contra el analfabetismo tiene prioridad en la Unesco. Sur. [la revista fundada por V.O.] ha dado prioridad a la lucha contra el otro analfabetismo, el de los que pueden leer y no saben leer.»

(“La misión del intelectual”, conferencia dada en 1957 en la Asociación Pro Naciones Unidas Ana M. Berry).

La primordial importancia de la lectura

Antes de hablar de un poema o de una obra literaria es necesario leerlos, no como profesor o estudiante, sino como lector. Un hermoso libro no está destinado a terminar en el estante de una biblioteca, ni tampoco en una clase de lingüística, de filología o de teoría literaria. El paso primero e indispensable es la lectura, el contacto directo con el texto y la consiguiente reacción subjetiva de placer, sorpresa, disgusto o indiferencia frente al texto leído.

Tan esencial es esta primera etapa que sería un error no detenerse en ella, o considerarla apresuradamente como un mero paso preliminar, que nos

haga saltar enseguida a lo que importa realmente: el comentario, la interpretación o la explicación. La obra literaria, en efecto, no es antes que nada un objeto de indagación, de análisis o de explicación, sea de carácter genético, psicológico, histórico, sociológico, estético o estructural. Más importante que cualquier explicación, y que cualquier técnica de explicación, es el contacto con el texto mismo: un contacto inmediato y vital, que se da, por ejemplo, cuando abordamos un texto poético no como un hecho que requiere explicación, sino como poema.

Aunque una aclaración nos ayuda muchas veces a comprender por qué una serie de palabras se ha constituido en una verdadera obra de arte, la poesía no se puede imponer con explicaciones. Más aún, las explicaciones sirven de muy poco si no hemos experimentado previamente, en la lectura y relectura del texto, que él nos agrada o emociona, es decir, que nos afecta personalmente. Si un poema no nos dice nada queda excluida de raíz la posibilidad de establecer una auténtica relación con él.

El análisis del texto viene después, como una actividad perfectamente legítima. Pero esa actividad fallará en su objetivo si no se basa en una lectura atenta, receptiva, y si no llega a comprender el porqué del placer, del desagrado o de la indiferencia que la lectura ha producido en nosotros; es decir, del efecto que ha producido en nosotros y no del que debería producir según las reglas del juego retórico o crítico.

Aquí es preciso señalar un principio inamovible de toda teoría literaria: resulta imposible aislar el «sentido» de una obra de su expresión verbal. En la medida en que un texto es realmente literario, y no meramente informativo, puede decirse que es su propio significado. El texto no tiene un sentido separable de su expresión literaria, el cual pueda ser enunciado de cualquier otra manera; la forma en que ha sido expresado en la obra es de hecho el «mensaje» o el «significado» de esa obra. Como ese significado no puede encapsularse en cualquier otra serie de palabras, todo comentario debe apuntar a iluminar la obra para que el lector vuelva a ella.

La fusión de forma y sentido es más evidente aún en el caso de la poesía. De hecho, la poesía es portadora de significaciones que el discurso en prosa no logra expresar. El sentido de la obra poética está de tal manera unido a su estructura verbal, que cualquier intento de captarlo al margen o fuera de esa estructura está condenado al

fracaso. El equívoco se encuentra tal vez en la palabra «sentido». Sin duda están en lo cierto los que pretenden que todo poema tiene un sentido y esperan apropiarse de él mediante una lectura atenta. Pero el error comienza cuando se identifica la significación del poema con una idea o pensamiento desprendido de la estructura verbal que les sirve de soporte.

En el lenguaje no poético, la certeza de haber comprendido la idea coincide con la posibilidad de expresarla de distintas formas, hasta el punto de poder liberarla de toda formulación determinada. El primer carácter de la significación poética, en cambio, es por completo distinto. El sentido se encuentra indisolublemente unido al lenguaje que lo manifiesta, de manera que la poesía, para ser comprendida, reclama una afirmación total de la forma en que se expresa. El sentido del poema es inseparable de las palabras, acentos y ritmos; solo existe en ese conjunto y desaparece apenas se intenta separarlo de la forma que le ha dado el poeta. No es posible una distinción entre forma y contenido: lo que el poema significa coincide con lo que es, y el lector que quiera comprenderlo de veras debe asumirlo por entero, asimilarlo materialmente y percibir su poder gracias a la docilidad con que se entrega a la expresividad del lenguaje.

La significación poética se revela en el poema y solamente en él; pertenece a la categoría de lo único, y no hay palabras, accidentes o detalles que puedan cambiarse sin empobrecerla o alterarla. De ahí la necesidad de reprimir el primer impulso de la razón discursiva, la cual pretende traducir los versos a una forma en apariencia más inteligible. El mensaje poético no puede comunicarse por un medio distinto del poema mismo. Por eso el poema, cuando es realmente tal, se impone de una manera que impide toda metamorfosis.

Si lo significado poéticamente se identifica con su expresión y forma con ella, al menos en condiciones ideales, un conjunto indivisible, ello se debe a que el lenguaje literario o poético no desempeña el mismo papel que el del discurso ordinario. En la vida cotidiana, el lenguaje es esencialmente un medio de comunicación. Su modo natural es la prosa, que no se somete a medidas ni a cadencias fijas. El verso, en cambio, tiene una forma de expresión artificiosa, exclusivamente literaria. Sus elementos están rigurosamente organizados según pautas de medida o

extensión (el metro) y de ritmo o sonoridad. El ritmo poético es de naturaleza sonora y consiste principalmente en la organización regular de los acentos y las pausas en un determinado número de sílabas. De ahí que para apreciar la sonoridad de algunos versos particularmente rítmicos sea necesario recitarlos en voz alta.

Con frecuencia se confunde el verso con la poesía. Esta confusión se debe a que el verso es la forma más frecuente de expresión de la poesía. Pero el verso es solo una forma de expresión literaria. La poesía, en cambio, implica la perfecta fusión de forma y contenido. Su significación no radica en una noción más o menos separable de las palabras, la cual posee al margen de ellas su propia inteligibilidad. El lenguaje deja de ser un puro medio y tiene existencia por sí mismo como conjunto de sonidos, cadencias, imágenes poéticas y valores semánticos. El lenguaje revela en la poesía su auténtica esencia.

Ejercicio práctico

Lea el capítulo 5 de Mateo en distintas versiones de la Biblia y compare las diversas formas de traducir los textos, según los destinatarios a los que está dirigida cada traducción.

Preste atención, por ejemplo, a las distintas formas de lenguaje:

- lenguaje literario y castellano antiguo en la versión de Reina-Valera;

- lenguaje literario, preocupado por reproducir palabra por palabra los textos hebreos y griegos, en la Biblia de Jerusalén;

- lenguaje claro y simple de la versión popular «Dios habla hoy», que busca ser fiel al sentido de los textos, sin atarse a una traducción literal que sería poco comprensible para el lector;

- lenguaje de la «Traducción en Lenguaje Actual», que trata de comunicar el mensaje de la Escritura en una forma que sea accesible incluso a los niños.

La «precomprensión» del lector

Lejos de ser un mero recibir pasivamente el contenido de un texto, la lectura presupone una interacción dinámica entre el lector y la obra leí-

da. El lector se acerca al texto con expectativas más o menos precisas y aporta ciertamente un mundo personal de experiencias y de actitudes concretas, que condicionan la lectura y desempeñan un papel determinante en la comprensión del sentido.

La referencia a esta «precomprensión»—que es el presupuesto de toda lectura—no sobre-dimensiona el papel del lector ni lo condena a quedar encerrado en su propia subjetividad. Al contrario: el grado de competencia adquirida en la práctica de la lectura no obstruye el acceso al texto, sino que lo hace posible, lo facilita y enriquece, como el dominio del idioma común posibilita la comunicación entre las personas que participan en un mismo diálogo.

Es preciso reconocer, asimismo, que hay buenos y malos lectores. Esta cualificación no depende exclusivamente de la competencia adquirida en la práctica de la lectura, sino también, y mucho más, de otros factores: el talento personal, las experiencias vividas, la educación recibida, y todo aquello que tiene que ver con el cultivo y la formación de la personalidad.

Esta presencia ineludible de una cierta «precomprensión» plantea varias preguntas que no tienen una respuesta fácil. ¿Cuál es el límite entre la subjetividad del lector y la objetividad de lo leído? ¿Existe tal objetividad o la lectura supone siempre un acto de invención? De todas maneras, lo cierto es que cada lectura construye el texto de un modo distinto y que cada lector suele depositar en él casi tanto como lo que recibe.

Ejercicio práctico

En el caso específico de la lectura se verifica una vez más esa peculiaridad que pertenece a la esencia misma de la vida humana y que Julián Marías caracteriza de la manera siguiente: «La vida humana se organiza siempre desde un supuesto determinado, desde una expectativa, y esto significa en una dirección que le da “argumento”. Las cosas de la vida van viniendo, nos salen al encuentro y son acogidas y recibidas por nosotros dentro de una orientación vital sumamente precisa. Por eso las cosas tienen un sesgo» (Antropología metafísica, Madrid: Revista de Occidente, 1970, p.113).

Sin duda Ud. ama especialmente determinados textos de la Biblia. Recuerde algunos de

esos textos y explique el porqué de ese amor o predilección.

Cada vez que lea la Biblia pregúntese con qué actitud se acerca a los textos y qué expectativas, deseos o preocupaciones determinan o motivan la lectura.

La especificidad del hecho literario

La obra literaria utiliza el lenguaje como medio material de expresión. El lenguaje poético coincide con el funcional o cotidiano en que ambos constituyen un sistema único (no dos dialectos o sistemas distintos, en relaciones de coordinación, o un dialecto dentro de una lengua general, en relaciones de subordinación). Sin embargo, un texto literario—y, de un modo especial, el texto poético—no es un texto como los demás. El lenguaje, en efecto, adopta formas distintas cuando se utiliza como medio de comunicación social (lenguaje funcional) o cuando sirve de medio para la creación estética (lenguaje poético).

De ahí surge el problema: si la lengua de la literatura no es distinta de la que se emplea en la comunicación social, ¿qué es lo que hace de una estructura verbal una obra de arte? ¿Qué rasgos son los que dan a un texto la categoría de literario, mientras que otros escritos no alcanzan ese nivel?

La diferencia entre un texto literario y el lenguaje usado con fines prácticos se advierte intuitivamente. Pero cuando se pasa de la apreciación más o menos espontánea a una determinación precisa de los elementos diferenciales, se está muy lejos de haber dado con una explicación que satisfaga a todas las escuelas de crítica literaria. En manos del poeta o escritor, las palabras que están en boca de todo el mundo han sido objeto de una torsión secreta, de la que ha surgido el poema. La cuestión está en determinar cómo ha podido producirse un salto tan misterioso.

La crítica literaria contemporánea aventura respuestas diversas: una peculiar utilización del lenguaje, un desvío de la norma cotidiana, una insistencia sobre determinados temas, una construcción particular del texto, un efecto sobre el lector.

Ninguna de estas respuestas es incorrecta. Todas contribuyen a delimitar el campo de investi-

gación. Pero ninguna da cuenta del hecho literario en su totalidad, porque siempre que el lenguaje se pone en acción se producen desvíos y la palabra cotidiana transgrede con frecuencia las normas. En cuanto a los temas, no hay ninguno que pueda considerarse privativo de la literatura. Por otra parte, lo que hoy se considera como literatura no lo fue en otro tiempo, y formas que antes eran reconocidas como tales hoy han perdido ese carácter.

En última instancia, la literatura no se define en sí misma sino en un contexto socio-cultural. Son las convenciones de ciertas clases o grupos sociales, a través de sus instituciones, las que establecen en cada cultura, y aun en cada período histórico, lo que cuenta como texto literario

Ejercicio práctico

Ud. ha leído poemas de distintos autores y sin duda ha memorizado algunos de ellos. En estos poemas, hay versos o estrofas que le resultan particularmente significativos y que acuden a su memoria de manera espontánea o en determinadas circunstancias.

Recuerde alguno de esos poemas y exponga en pocas palabras qué características de forma o de contenido han hecho que algunos versos o estrofas quedaran grabados en su memoria.

Hay también obras literarias en prosa —novelas, cuentos, ensayos científicos o filosóficos— que le han abierto nuevas perspectivas y que Ud. considera dignas de ser releídas. ¿Qué ha encontrado en esas obras para considerarlas especialmente valiosas?

La expresividad

Las diferencias que existen entre los textos poéticos y los textos en prosa no son únicamente diferencias formales. La poesía es algo más que discurso organizado con base en cierta cantidad de criterios morfológicos, como la versificación, la rima, las figuras literarias y los ritmos. Tales criterios intervienen en distintos grados, pero no bastan para caracterizar la naturaleza «poética» de un discurso. Esta singular especificidad exige prestar atención no solo a la materia verbal de que está constituido el mensaje, sino también a ciertas estructuras más profundas.

El poeta y crítico francés Paul Valéry dice que el estudio de este proceso debería investigar «los efectos propiamente literarios del lenguaje», «las invenciones expresivas y sugestivas que se han hecho para aumentar el poder y la penetración de la palabra». Por tanto, el estudio de la «poeticidad» o «literariedad» de un texto requiere, en primer lugar, establecer, clasificar y evaluar sus elementos expresivos.

Casi todos los actos lingüísticos acontecen en una determinada situación afectiva y manifiestan una emoción más o menos intensa. Los elementos afectivos se reflejan de algún modo en el lenguaje, y la descripción de tales elementos invita especialmente a buscar el valor expresivo de ciertos sonidos y de sus combinaciones. De hecho, la materia fónica ofrece un notable caudal de posibilidades expresivas, y todas las lenguas poseen palabras pintorescas, que presentan una forma curiosa y hasta grotesca. Los dialectos, los refranes y las jergas populares son en este sentido una mina inagotable de enseñanzas.

Particularmente notables en este campo de investigación son los procedimientos rítmicos, ya que el ritmo se aplica a la sustancia lingüística y agrupa varios acentos y articulaciones del discurso, asociándolos en una síntesis calculada para el oído. Igualmente expresivas son las figuras retóricas que combinan con arte consonantes y vocales, como las aliteraciones o repeticiones del mismo fonema en la misma palabra o en el mismo enunciado (el silbo de los aires amorosos.), las paronomasias que enfrentan en una misma frase vocablos fonéticamente parecidos (compañía de dos, compañía de Dios.) y las paradojas del tipo que muerdo porque no muerdo.

Es preciso tener presente, sin embargo, que la expresividad del discurso no es un fenómeno de la lengua como sistema abstracto de signos y de las reglas que gobiernan la combinación de los signos. La lengua en sí ofrece de un rico arsenal de elementos fónicos y significantes; pero el caudal expresivo de ese acervo lingüístico es puramente potencial y debe ser actualizado en el discurso.

Tomados aisladamente, los signos lingüísticos (las palabras) tienen un significado virtual y no se refieren a una realidad determinada. Si buscamos en el diccionario el significado de una palabra, puede sorprendernos la pluralidad de sus significados. La palabra «persona», por ejemplo, desig-

na a un individuo de la especie humana y un accidente del verbo y del pronombre. En este último sentido determina quién es el sujeto de la oración: la persona que habla (primera persona: yo.), su interlocutor (segunda persona: tú.) o alguien de quien se habla (tercera persona: él o ella.). Unida a un adjetivo, esa misma palabra pasa a designar una «persona física» (cualquier individuo con derechos y obligaciones) o «una persona jurídica» (entidad personificada, que puede ser un individuo o un grupo colegiado).

La actualización de un significado con exclusión de los demás la realiza el hablante en un enunciado concreto. Si alguien dice, por ejemplo, «¡Qué alegría!», su exclamación puede expresar alegría o asumir, según el contexto, un tono sarcástico o irónico.

Cabe notar, asimismo, que si un poeta intenta explorar los resortes secretos de la lengua y llevar hasta el extremo el ámbito de su libertad creadora, se encuentra

siempre con un límite: el lenguaje que utiliza no debe perder su valor comunicativo. Las convenciones del discurso poético pueden ampliar e incluso modificar parcialmente las normas válidas para generar sentencias en el lenguaje funcional. Pero si el poeta quiere alcanzar para su obra una validez social, si quiere ser entendido—aunque más no sea por una minoría—debe crear su propio modo de expresión dentro de las posibilidades que le ofrece la lengua. Razones de eufonía pueden llevarlo a ordenar los signos de manera inusitada o a ensayar nuevas distribuciones; la búsqueda de un determinado efecto puede ampliar la significación del signo o difuminar sus límites para hacerlo ambiguo. Pero la libertad del poeta nunca llega hasta el extremo de alterar por completo el valor que tienen las palabras en el sistema funcional del que las ha tomado.¹

Ejercicio práctico

Los Salmos, como la poesía lírica en general, expresan una notable variedad de sentimientos.

Busque en el Salterio textos que expresan:

-gozo

-gratitud
-confianza
-dolor
-arrepentimiento
-indignación
-humildad
-esperanza
-ternura
-admiración
-amargura...

Trate de identificar las formas literarias utilizadas por los salmistas para expresar tales sentimientos. Fijese, por ejemplo, en las angustiosas preguntas de Sal 13.2-3 y 22.2.

Biblia como literatura

«Los que conocen los tropos», —dice san Agustín—, «los reencuentran en las sagradas Letras y este conocimiento les ayuda a comprender mejor esas Letras. Pero no me corresponde enseñarlas aquí a los ignorantes, para no darme el aire de hacerles un curso de gramática. Yo les aconsejo una vez más que las aprendan en otra parte, aunque ya les había dado este consejo...» (De doctrina christiana, III, XXIX, 40).

Con estas palabras, Agustín recomendaba a los lectores de las Escrituras el estudio de las ciencias del lenguaje, que los gramáticos y maestros de retórica griegos y latinos habían desarrollado hasta el punto de producir los primeros rudimentos de una teoría analítica de la lengua y de las formas del discurso. Pero no bastaba, según el obispo de Hipona, conocer la retórica de la ornamentación y de la persuasión (un arte en que él se había formado desde su juventud y que nunca dejó de practicar con verdadera maestría). Para comprender realmente los libros santos era necesario avanzar un paso más; es decir, superar el mero conocimiento de los artificios oratorios y elaborar una doctrina del signo, como la que él mismo expuso y desarrolló, sobre todo, en el segundo libro de su *De doctrina christiana*. Tal preocupación hizo de san Agustín uno de los primeros

¹ Cf. Charles S. Pierce, *Collected Papers* (ed. C. Hartshorne y C. Weiss) (Cambridge: Harvard University Press, 21960); id., *Semiotic and Significance* (ed. C. S. Hardwick), (Bloomington: Indiana University Press, 1977): 14ss

verdaderos teóricos de esta ciencia, que mucho más tarde intentaron reelaborar lingüistas y filósofos como F. de Saussure y Charles S. Pierce.²

El consejo que Agustín daba en su tiempo se impone a los lectores de la Escritura todavía hoy. Como la Escritura se da a sí misma en forma textual, es importante que el lector tenga en cuenta, por lo menos en líneas generales, la naturaleza de la comunicación lingüística y las características literarias de los distintos textos. Desde el punto de vista literario, en efecto, la Biblia presenta una notable variedad de lenguajes. Hay textos narrativos, códigos legislativos, dichos sapienciales, parábolas, profecías, cartas y escritos apocalípticos. Muchos de esos textos están escritos en prosa; otros —bastante numerosos— son textos poéticos.

En algunos casos, es absolutamente indispensable conocer el «género literario» de un determinado escrito para acceder a su auténtico sentido y a la verdad de lo afirmado en el texto.³ El libro de Jonás puede servir de ejemplo. Al abrir el libro, el lector se encuentra con un texto narrativo. Esta forma literaria puede hacerle pensar que en él se relatan hechos realmente acaecidos; pero a medida que avanza la lectura, uno advierte que el relato contiene numerosos detalles sorprendentes e incluso inverosímiles. Ante todo, no es nada frecuente que un profeta sea tragado por un gran pez, que pase tres días y tres noches en el vientre del cetáceo y que al fin sea vomitado vivo a la orilla del mar. No menos inusitada es la conducta unánime de los ninivitas, que se convierten y hacen penitencia con solo oír a un profeta extranjero, e insólita resulta la planta de ricino que crece y se seca en un instante.

Por estos y otros detalles de carácter histórico, arqueológico y literario, la gran mayoría de los exegetas contemporáneos se inclina a pensar que el libro de Jonás no es una narración histórica sino una ficción didáctica o una especie de parábola.

El autor sintió la necesidad de comunicar a su pueblo una enseñanza de vital importancia, y

consideró que el medio más eficaz para lograrlo era construir un relato lleno de ironía y humor. El relato se propone instruir y agradar. Su enseñanza rompe con el particularismo estrecho en que se encerraba cada vez más la comunidad israelita posexílica y trata de promover un universalismo extraordinariamente abierto. Como Jesús se valió más tarde de las parábolas (que son también relatos ficticios) para revelar los misterios del Reino de Dios, así también, en el caso de Jonás, la ficción narrativa sirvió de vehículo para transmitir un mensaje muy cercano al del evangelio.⁴

Los diferentes tipos de literatura cumplen distintas funciones. En el mundo contemporáneo hay una inmensa cantidad de libros, folletos y revistas que proporcionan toda clase de información. En una escala menor, también la Biblia presenta una notable variedad de formas literarias. La persona religiosa busca en los textos de la Escritura un mensaje personal, el cual le enseñe qué debe creer y cómo tiene que actuar. Pero hay en los textos sagrados logros estéticos de no escaso valor, y las ciencias de la literatura tienen derecho a investigar cómo contribuye el arte literario a expresar con más vigor y belleza un tema, una enseñanza o una idea.

El poeta Thomas S. Eliot.⁵ temía que la Biblia se leyera como mera literatura, porque es mucho más que eso. Otro gran poeta, Coleridge,⁶ también estaba convencido de que la Biblia era, de algún modo, diferente de toda otra literatura, «porque procede del Espíritu Santo». Pero afirmaba al mismo tiempo que esa diferencia se revela a los lectores capaces de reconocer su belleza poética y de reaccionar ante ella. De ahí su enojo contra los «bibliólatras», que estudian interminablemente la Biblia como texto sagrado, pero que rara vez la leen con la atención que se dispensa a otras grandes obras literarias, concretamente (dice Coleridge) a los dramas de Shakespeare.

Como todos los grandes textos, la Escritura contiene numerosos pasajes de la más elevada calidad literaria. Una buena parte de ella fue escri-

2 Cf. Charles S. Pierce, *Collected Papers* (ed. C. Hartshorne y C. Weiss) (Cambridge: Harvard University Press, 21960); id., *Semiotic and Significance* (ed. C. S. Hardwick), (Bloomington: Indiana University Press, 1977).

3 A. J. Levoratti: 9

4 Las introducciones y comentarios científicos al libro de Jonás exponen los datos arqueológicos e históricos que fundamentan esta afirmación. Sobre la enseñanza que el libro trata de comunicar puede consultarse la Introducción al libro de Jonás en *La Biblia de Estudio Dios habla hoy*.

5 Thomas Stearns Eliot (1888 – 1965), poeta nacido en EE. UU. y nacionalizado inglés, premio Nobel de literatura en 1948.

ta por poetas y escritores de notable sensibilidad e imaginación, que sin dejar de estar involucrados en sus propias culturas siguen hablando todavía hoy con una voz universal. Al prestar la debida atención a las cualidades literarias de los textos bíblicos, el lector experimenta con una nueva inmediatez e intensidad el poder de la Palabra de Dios.

Por último, conviene tener presente un cambio importante que se ha producido en la teoría literaria de estos últimos años y que ha empezado a ejercer su influencia en los estudios bíblicos. En el momento de determinar el significado e importancia de un texto, el centro de interés se ha desplazado, de la intención del autor y del contexto original del escrito, a la respuesta del lector (the reader's response criticism.). La atención ya no queda centrada en la época de origen del texto, sino en la lectura y en las señales que en determinados momentos un enunciado o una frase dirigen al lector. Este método de investigación es complejo, y no todos los críticos literarios lo practican de la misma manera. Hay muchos y variados enfoques posibles, pero todos coinciden en prestar la máxima atención al individuo o a la «comunidad interpretativa» en el acto de leer la Biblia aquí y ahora.

Ejercicio práctico

Busque en algún diccionario o introducción a la literatura el significado de los siguientes términos:

Tropo
Metáfora
Metonimia
Sinécdoque
Quiasmo
Onomatopeya
Etimología

Nuevos enfoques y perspectivas

La lectura de la Biblia se ha enriquecido en los últimos tiempos con perspectivas traídas a la luz del día por los «nuevos sujetos teológicos». La lectura popular de la Biblia y los estudios realiza-

dos desde la perspectiva de la mujer han llevado a descubrir en la Escritura líneas de pensamiento y conflictos los cuales pasaban desapercibidos y no eran tenidos en cuenta por la erudición académica. Las teologías surgidas en África, Asia y en las comunidades negras de los Estados Unidos han aportado profundos cuestionamientos, que obligan a releer los textos con nuevos ojos críticos. Las teologías latinoamericanas de la liberación han estado casi siempre acompañadas de enfoques hermenéuticos que contribuyeron a profundizar el mensaje bíblico, sus condicionamientos y posibilidades. De ahí la especial atención prestada a la situación contextual, tanto de los textos como de los lectores.

El interés por la situación contextual lleva a plantear preguntas como las siguientes:

¿Quién lee la Escritura?

¿En qué situación se encuentran las personas o los grupos que leen la Biblia?

¿Qué presupuestos llevan a su lectura de los textos bíblicos?

¿Qué esperan encontrar en ellos?

¿Qué pautas de acción extraen de sus lecturas?

Al mismo tiempo se ha ido elaborando un nuevo instrumental metodológico, surgido especialmente de la aplicación de las ciencias lingüísticas y sociales al estudio de la Escritura. Gracias a esta aplicación, la verdad revelada en los textos bíblicos aparece ahora mucho más enraizada en el suelo humano, y este suelo, con los elementos que de él nutren a los textos de la Escritura, son estudiados y expuestos con todo el rigor que autorizan las fuentes disponibles. Por tanto, hoy puede hablarse de una nueva primavera en la interpretación de la Escritura, la cual hace brotar ramas nuevas de la vieja savia de las ciencias bíblicas.

Ejercicio Práctico

Responda desde su propia perspectiva a las preguntas arriba planteadas.



La poesía BÍBLICA



Armando J. Levoratti

Los textos poéticos de la Biblia

Desde el punto de vista literario, la Biblia presenta una notable variedad de lenguajes o géneros literarios.

Hay textos narrativos, códigos legislativos, dichos sapienciales, parábolas, profecías, cartas y escritos apocalípticos. Muchos de esos textos están escritos en prosa, pero otros—bastante numerosos—**son textos poéticos**.

A veces se trata de un himno intercalado en una narración, como los cánticos de Moisés (Ex 15.1-21), Débora (Jue 5.1-31), Ana (1 S 2.1-10), David (2 S 1.17-27) y Jonás (Jon 2.2-10). Otras veces el lenguaje poético comprende un libro entero (como en el Cantar de los cantares) o la mayor parte de él (como en el libro de Job). También los profetas fueron grandes poetas, y lo mismo hay que decir de los salmistas, que no encontraron medio más adecuado para dialogar con Dios que el lenguaje de la poesía.

En el Nuevo Testamento no hay tantos poemas como en el Antiguo, pero de ningún modo están ausentes. En él se encuentran himnos y cánticos, cuya configuración rítmica y formal se destaca sobre el trasfondo del discurso en prosa que les sirve de contexto. De ello dan testimonio el cántico de María (Lc 1.46-55), el de Zacarías (Lc 1.67-79), el del anciano Simeón (Lc 2.28-32) y los himnos cristológicos que aparecen aquí y allí en las cartas paulinas (Flp 2.6-11; Col 1.15-20;

Ef 1.3-14). También hay palabras de Jesús que tienen un ritmo muy particular, como el reproche que él dirigió a los que habían rechazado todas las invitaciones de Dios:

*Tocamos la flauta,
pero ustedes no bailaron;
cantamos canciones tristes,
pero ustedes no lloraron.
(Mt 11.17)*

Finalmente, cabe mencionar los himnos y doxologías del Apocalipsis, que nos traen un eco de los cánticos litúrgicos de la iglesia primitiva (cf., por ejemplo, Ap 5.9-10; 11.17-18; 12.10-12; 15.3-4).

Dada la abundancia de textos poéticos que contiene la Biblia, es muy difícil comprender a fondo su mensaje sin una cierta sensibilidad para apreciar el lenguaje de la poesía. De ahí la conveniencia (o mejor dicho, la necesidad) de que los lectores de la Biblia tengan algún conocimiento de la poética hebrea. Esta necesidad es mayor toda vía cuando se trata de traducir las Escrituras, porque al traductorle compete la misión de **traducir poéticamente los textos poéticos**.

Biblia y poesía

Un poema es un conjunto estructurado de frases que son, a su vez, portadoras de significados. Dada la índole semántica del lenguaje, las palabras y las frases significan algo¹. Pero la significación queda notablemente reforzada cuando se emplea con acierto el lenguaje poético. Los poetas se permiten construcciones gramaticales muchas veces audaces; alteran el orden de las palabras, las unen de forma inesperada o sorprendente, y utilizan figuras literarias que resultarían extrañas ocho cantes en el habla de todos los días. Así, mediante la asociación armónica del sonido, del ritmo y de la idea, la poesía logra expresar significados que no alcanzan a transmitir otras formas de discurso.

Hay que notar, sin embargo, que la poesía en la Biblia **no es un fin sino un medio**. Los poetas de la Biblia no cultivaron el arte por el arte. Es verdad que los profetas se expresaron poéticamente y que los salmistas oraban poéticamente. Pero el lenguaje poético cumple aquí una función instrumental. Lo esencial es el mensaje que el profeta anuncia y la plegaria que el salmista dirige al Señor.

Plan de la exposición

La siguiente exposición se divide en dos partes. A fin de familiarizarnos con el lenguaje poético en general, indicaremos en primer lugar algunas características de la poética tradicional española. Luego, en la segunda parte, expondremos los principales rasgos que definen la poética bíblica.

El discurso poético en la poesía española

Anoche cuando dormía soñé
(bendita ilusión!
que una colmena tenía
dentro de mi corazón;
y las doradas abejas
iban fabricando en él,
con las amarguras viejas,
blanca cera y dulce miel.

Al leer esta estrofa del gran poeta español Antonio Machado, percibimos de inmediato que su lenguaje no es el que solemos usar en la conversación corriente. Es verdad que las palabras son las mismas que empleamos todos los días para hablar con los demás. Pero esas palabras están dispuestas de un modo inusual: no se emplean con la finalidad puramente práctica de comunicar una idea, un sentimiento o un deseo, sino que el poeta ha hecho mucho más: ha compuesto un poema, es decir, ha dispuesto las palabras de tal manera que el mensaje poético resulta inseparable del lenguaje que lo expresa. El intento de expresar esto mismo de otra manera, y hasta un simple cambio en las palabras, harían que el mensaje poético pierda en todo o en parte su poder de sugestión. O dicho más brevemente: **El mensaje poético no puede comunicarse por un medio distinto del poema mismo**.

Esta forma de discurso suele caracterizarse como «discurso poético».

Lo ideal sería proponer una definición que nos revelara desde el comienzo la esencia de la poesía. Pero una de las paradojas del fenómeno poético es que no se deja encerrar en una fórmula definitiva, aceptable para todos. De hecho, cada generación modifica hasta cierto punto el concepto de poesía y le confiere un matiz particular. Hay en el hecho poético algo de misterio, y aunque no podemos definirlo con exactitud, lo sentimos y gozamos como una especie de milagro en algunos poemas.

De todos modos, lo cierto es que el discurso poético no está sujeto solamente a las reglas generales de la gramática, sino que presenta, además, una serie de rasgos particulares. Lo importante es adquirir una cierta familiaridad con esa forma de lenguaje, y para ello es conveniente identificar los elementos formales más característicos de la poesía española.

1. Los márgenes: Al fijar los ojos en el texto escrito de un poema, lo primero que salta a la vista son los amplios márgenes que se extienden a derecha e izquierda. Esto permite distinguir a simple vista un texto **poético** de un discurso en prosa. Los escritos en prosa tienen márgenes estrechos; los

¹ La semántica (del griego *semainein*, «significar») es la rama de la lingüística que se ocupa del significado de las palabras. El adjetivo *semántico* se aplica al lenguaje en cuanto que es portador de significados. El valor semántico de una palabra es su significado; un cambio semántico es un cambio de sentido. Por extensión, el término se aplica a cualquier clase de signos, y entonces se habla del valor semántico del gesto o señal que se utiliza para transmitir un mensaje y ponerse en comunicación con otras personas.

espacios en blanco son más bien reducidos, y la escritura ocupa prácticamente toda la página. Los textos poéticos, en cambio, están distribuidos en **versos**.

2. Los versos: son unidades métricas y rítmicas que se organizan en series. Cuando esas unidades son todas iguales (es decir, cuando tienen el mismo número de sílabas), la versificación se llama «regular»; cuando no son iguales, la versificación es «irregular», «fluctuante» o «libre».

Fónicamente, los versos se distinguen porque van entre dos pausas; gráficamente, porque cada uno ocupa una línea distinta. Los versos dividen el discurso en intervalos simétricos, un poco como el músico lo hace con los compases. Además, en ellos se distribuyen determinados elementos fónicos (acentos, pausas, rimas, etc.), que suelen distribuirse en un orden determinado, formando las agrupaciones llamadas **estrofas**.² Así el efecto poético no depende exclusivamente de las ideas expresadas en el poema, sino también, y a veces en forma preponderante, de la capacidad de sugestión propia del lenguaje.

3. El metro: en la estrofa de Antonio Machado, todos los versos tienen la misma cantidad de sílabas; así, por ejemplo:

y las do-ra-das a-be-jas 8 sílabas
con las a-mar-gu-ras vie-jas 8 sílabas

Esto quiere decir que el poeta se ha impuesto a sí mismo una restricción particular. En lugar de expresarse como lo hacemos en la conversación ordinaria, ha escrito su poema en versos octosílabos, y si uno de los versos tuviera una sílaba de más o de menos, el hecho sería percibido de inmediato como un error o como una violación de la regla.

4. La rima: esta es otra de las características que llaman la atención cuando se leen los versos de Machado que figuran al comienzo. Rima es la igualdad o semejanza de sonidos en que acaban dos o más versos a partir de la última vocal acentuada, de manera que corazón rima con ilusión y abejas con viejas. En estos casos, se trata de rimas «consonantes», porque todos los sonidos son iguales a partir del último acento. Si la coincidencia de los sonidos es parcial, porque solo las vocales son iguales, se habla de rimas «asonantes» (ej. clara - mañana).

La rima cumple a veces una función *eufónica*,³ pero no es necesariamente un mero ornamento sonoro. Hay casos, por el contrario, en que la reiteración del mismo sonido adquiere una notable

² Con cierta frecuencia, los versos se combinan en grupos que se repiten de manera uniforme a lo largo de todo el poema. Estas combinaciones métricas se llaman estrofas. Teniendo en cuenta la variedad de las combinaciones posibles, los tipos de estrofa son potencialmente indefinidos. Como ejemplo de esta estructura poética pueden mencionarse las «coplas de pie cortado», que se usan poco en la actualidad, pero que fueron muy usadas en la literatura española de los siglos XV y XVI. Su forma más frecuente era la de seis versos (un par de octosílabos y un tetrasílabo), con rimas situadas en puntos fijos: el primero con el cuarto, el segundo con el quinto y el tercero con el sexto. Las más famosas son, sin duda, las Coplas de Jorge Manrique por la muerte de su padre, escritas hacia el 1474.

A ellas pertenecen las estrofas siguientes:

Recuerde el alma dormida,
avive el seso y despierte
Contemplando
cómo se pasa la vida,
cómo se viene la muerte,
tan callando
Nuestras vidas son los ríos
que van a dar a la mar
que es el morir;
allí van los señóros
derechos a se acabar
y consumir

fuerza emotiva, como puede apreciarse en la primera lira ⁴ del «Cántico» de San Juan de la Cruz:

¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste, habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido.

La palabra gemido, al final del segundo verso, presenta el timbre -ido cargado de un sentimiento de dolor. Luego, a corta distancia, la palabra herido rima con ella, y la semejanza sonora hace que también esta palabra quede impregnada de una tonalidad emotiva. Esa carga se refuerza al final de la estrofa, en la frase y eras ido, que resuena con un tono de lamento.

Aunque es uno de los rasgos más constantes en la poesía castellana tradicional, la rima no pertenece esencialmente al lenguaje poético. Era desconocida en la poesía antigua (hebrea, griega y latina) y los poetas contemporáneos prescinden con frecuencia de ella, empleando, en cambio, el llamado verso **libre** o **suelto**. De ahí la necesidad de establecer una distinción entre la poesía propiamente dicha y la mera utilización de ciertos artificios formales como el verso y la rima. Más que en el virtuosismo verbal, la verdadera poesía radica en la elección de un tema apropiado y en el pleno aprovechamiento del poder sugestivo y evocador de las palabras.

5. El ritmo: es otra de las cualidades del lenguaje poético. Hay muchos poemas correctos en cuanto al metro y la rima, pero que resultan insípidos y deslucidos por carecer del ritmo adecuado. El ritmo, para ser perceptible, necesita un sustrato sensorial que transcurra en el tiempo. Un sonido uniforme, sostenido durante mucho tiempo, nunca es rítmico. Si lo es, en cambio, la gota de agua que cae a intervalos regulares. Pero si esos intervalos son muy espaciados, si falta la periodicidad, el ritmo desaparece.

Para comprender la naturaleza del ritmo poético, es necesario tener en cuenta lo que se ha dado en llamar la «forma lineal» del mensaje lingüístico. Esta forma deriva, en último análisis, del carácter vocal del lenguaje. Como no se pueden emitir dos sonidos distintos al mismo tiempo (por ejemplo, /t/ y /d/), los enunciados verbales se desarrollan se-

gún el curso irreversible del tiempo y el oído los percibe como una sucesión. Así, el signo sal tiene los mismos fonemas que el signo las, pero el orden en que están dispuestos los fonemas hace que tengan valores semánticos distintos.

El lenguaje puede producir un efecto rítmico porque está compuesto de sílabas «marcadas» y «no marcadas». En algunas lenguas (como en el griego y el latín clásicos), lo que contaba era la «duración» de las sílabas, es decir, la distinción de sílabas breves y largas. En la poética castellana, en cambio, la organización rítmica del verso se basa en la diferenciación de sílabas «acentuadas» y «no acentuadas». Marcadas son las sílabas sobre las que recae el acento; no marcadas, las que carecen de él. El ritmo acentual resulta de la contraposición entre las sílabas tónicas y las sílabas átonas.⁵

Es notoria la capacidad del ritmo verbal para producir efectos poéticos. Tal capacidad se pone de manifiesto, de un modo especial, en esos poemas hechos con palabras y grupos de sonidos casi desprovistos de sentido, pero que poseen una sonoridad particular. Las coplas populares y las canciones infantiles ofrecen buenos ejemplos, que los poetas imitan a veces. Véanse, a modo de ilustración, los siguientes versos de García Lorca:

Nana, niño, nana del caballo grande que no quiso el agua.

En estos versos, el efecto poético no depende del significado de las palabras y posibilidades «musicales» del verso están ligadas a la «prosodia» de la lengua, es decir, a los rasgos fónicos y a la sonoridad propia de cada idioma. Pero los rasgos prosódicos son difícilmente transferibles de una lengua a otra, porque cada idioma tiene su propia musicalidad. De ahí que el intento de traducir textos poéticos choque muchas veces con dificultades casi insuperables. El **contenido** de un poema puede pasar de una lengua a otra; en cambio, es casi imposible trasvasar con la misma eficacia todos los **rasgos formales** constitutivos del lenguaje poético.⁶

6. Poesía y versificación: Como ya lo hemos sugerido repetidamente, la mera utilización del ver-

⁴ La lira es una estrofa formada por versos endecasílabos (de once sílabas) que se combinan con heptasílabos (de siete sílabas). El número de versos puede variar de cuatro a siete, pero la forma más común es la de cinco versos, con rimas situadas en puntos fijos: aBabC. Garcilaso de la Vega la usó por primera vez en su célebre Canción a la Flor de Gnido, y más tarde otros poetas, de un modo especial Fray Luis de León y San Juan de la Cruz, la volvieron a utilizar con singular maestría. El nombre proviene del primer verso de la canción de Garcilaso: «Si de mi baja lira...»

⁵ Como se verá más adelante, el ritmo acentual caracteriza también a la poética hebrea.

⁶ Acerca de los problemas que plantea la traducción de los textos poéticos, véase Traducción de la Biblia 2/2 (1992) 1-11

so no basta para hacer «poesía» en el verdadero sentido de esta palabra. La poesía supone, además del verso y de otros artificios formales, cualidades como la armonía y musicalidad del lenguaje, el vuelo imaginativo y una emotividad más o menos intensa. En un auténtico poema hay además otros elementos que contribuyen a producir el efecto poético; son las metáforas, las imágenes y el acierto en la elección y disposición de las palabras, sin olvidar el contenido del poema. Solo la armónica combinación de todos estos elementos puede dar como resultado una genuina realización estética.

Las indicaciones anteriores pueden ayudarnos a comprender mejor el lenguaje poético. Es importante notar, sin embargo, que las reglas de la composición poética, y aun el concepto mismo de poesía, varían en las distintas culturas. Al abordar el estudio de la poética hebrea es muy importante tener en cuenta este principio.

La poética hebrea

Con estos presupuestos, podemos preguntarnos ahora cuáles son los elementos característicos de la poética hebrea.

1. La rima: No es un rasgo distintivo de la poesía bíblica.

Sin embargo, a veces se encuentran pasajes como el de Is 1.21:

*'eká hayetá lezoná quiriá ne'emaná.*⁷ La terminación en -a acentuada de todas estas palabras se debe en parte a que la palabra *quiriá* («ciudad») es femenina y por eso

El ritmo: Aunque no conocemos en todos sus detalles la pronunciación del hebreo antiguo, puede establecerse con suficiente certeza que la poética hebrea era **acentual**, es decir, este lenguaje poético atribuye gran importancia al ritmo que resulta de la acentuación de las sílabas. Como factor constitutivo se fija el acento tónico, que se distribuye entre las pausas y cortes. El texto hebreo del Salmo 2.1 da una idea de cómo se reparten los acentos para producir un efecto rítmico:

Lámma ragshú goyim u le'ummim yeghú riq.⁸

Cada hemistiquio consta de tres acentos y esta misma acentuación se mantiene a lo largo de casi todo el Salmo.

En épocas recientes se han hecho importantes estudios acerca de la función del ritmo en la poética hebrea. Como estas investigaciones requieren un profundo conocimiento del hebreo bíblico, remitimos para su profundización a las obras especializadas que se mencionan en la bibliografía.

2. El paralelismo de los miembros (*parallelismus membrorum*): Según la mayor parte de los que se han ocupado de la poética hebrea, este es su rasgo distintivo más notable. En virtud de esta forma de paralelismo, la expresión poética más elemental está constituida por dos frases paralelas (aunque a veces también pueden ser tres), que se corresponden mutuamente por su forma y su contenido y se equilibran como los platillos de una balanza. De este modo, la idea no se expresa toda de una vez, sino, por así decirlo, en dos tiempos sucesivos. Por ejemplo:

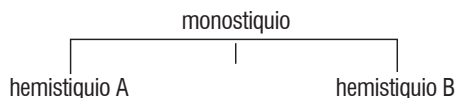
*El malvado cree que Dios se olvida,
que se tapa la cara y nunca ve nada.
(Sal 10.11)*

*El buey reconoce a su dueño
y el asno el establo de su amo.
(Is 1.3)*

*Tu palabra es una lámpara a mis pies
y una luz en mi camino.
(Sal 119.105)*

A partir de estos ejemplos, resulta más fácil examinar con mayor detenimiento el paralelismo de los miembros.

Al conjunto formado por las dos mitades paralelas se lo suele llamar estico (del griego *stijos*, que significa «línea») y también, más precisamente, monostiquio. Cada mitad es un hemistiquio, de manera que la unidad poética elemental puede ser representada con el gráfico siguiente:



⁷ «¿Cómo se ha prostituido la ciudad fiel!»

para la forma verbal *hayetá* y para el participio adjetival *ne'emaná* rigen las reglas de la concordancia. Pero las otras dos palabras (*'eká* y *lezoná*) tienen la misma terminación, y esta coincidencia no parece casual. Tal vez habría que pensar que el profeta ha acumulado intencionalmente las rimas con una finalidad estilística. Sin embargo, tal acumulación no es un rasgo característico de todos los poemas hebreos, sino de **este** poema en particular. De ahí la necesidad de examinar en cada pasaje poético la existencia o no existencia de rimas.

⁸ «¿Por qué se alborotan los pueblos y las naciones hacen planes sin sentido?»

En general, se suelen distinguir tres formas de paralelismo: el **sinónimo**, el **antitético** y el **sintético**.

(a) El **paralelismo sinónimo** consiste en expresar dos veces la misma idea con palabras distintas, como en el Salmo 15.1:

*Señor, ¿quién puede residir en tu santuario?,
¿quién puede habitar en tu santo monte?*

O bien:

*¡Alaben al Señor desde el cielo!
¡Alaben al Señor desde lo alto!
(Sal 148.1)*

*¡Alábenlo con toques de trompeta!
¡Alábenlo con arpa y salterio!
(Sal 150.3)*

Descubre, version imprenta Domingo, 19 de Junio de 2005 06:05:05 p.m.

(b) El **paralelismo antitético** se establece por la oposición o el contraste de dos ideas o de dos imágenes poéticas; por ejemplo, el Salmo 37.22:

*Los que el Señor bendice heredarán la tierra,
pero los que él maldice serán destruidos.*

En esta forma de paralelismo, los contrastes son a veces bien marcados (como en el ejemplo precedente); otras veces, el segundo hemistiquio no expresa exactamente la idea contraria, sino que invierte en cierta libertad la idea propuesta. En tales casos, la antítesis expresa una posibilidad de oposición entre muchas otras, dando así lugar a innumerables posibilidades de variación, como en Proverbios 14.15:

*El imprudente cree todo lo que le dicen;
el prudente se fija por dónde anda.*

Véanse también los ejemplos siguientes (Pr 10.2-7):

Las riquezas mal habidas no son de provecho, pero la honradez libra de la muerte. El Señor no deja con hambre al que es bueno, pero impide al malvado calmar su apetito. Poco trabajo, pobreza; mucho trabajo, riqueza.

Cosechar en el verano es de sabios; dormirse en la cosecha es de descarados. Sobre el hombre bueno lueven bendiciones, pero al malvado lo ahoga la violencia.

Al hombre bueno se le recuerda con bendiciones; al malvado muy pronto se le olvida.⁹

Una forma particular de paralelismo antitético es el de los proverbios formulados comparativamente. El procedimiento consiste en comparar dos cosas y en declarar que una es superior a otra, lo cual es una forma de contraponerlas:

*Más vale comer verduras con amor,
que carne de res con odio.
(Pr 15.17)*

*Vale más lo poco ganado honradamente,
que lo mucho ganado en forma injusta.
(Pr 16.8)*

*Más vale comer pan duro y vivir en paz
que tener muchas fiestas y vivir peleando.
(Pr 17.1)*

*Más vale ser pobre y honrado,
que necio y calumniador.
(Pr 19.1)*

*Más vale vivir al borde la azotea,
que en una amplia mansión con una mujer
pendenciera.
(Pr 21.9)*

(c) El llamado **paralelismo sintético** abarca una extensa gama de relaciones entre el primer hemistiquio y el segundo. El segundo miembro no repite, aunque sea modulándolo, lo expresado en el primero, ni tampoco dice lo contrario. Lo característico es que continúa la idea enunciada, las más de las veces con una gradación que da lugar a una idea nueva. Así el segundo miembro completa, explica o termina de expresar el pensamiento enunciado en el primero, avanzando en la misma dirección.

Obviamente, esta prolongación puede hacerse en varias direcciones posibles. Por ejemplo:

*Oh Dios, tú eres santo en tus acciones;
¿qué dios hay tan grande como tú?
(Sal 77.13)*

*El Señor es mi pastor;
nada me falta
(Sal 23.1)*

*Tenían hambre y sed,
¡estaban a punto de morir!
(Sal 107.5)*

Como ya hemos indicado, los hemistiquios pueden relacionarse de muy distintas maneras. Mandato y motivación, acción y consecuencia, enunciado y explicación son algunas de las formas posibles. Véanse, a modo de ejemplo, los pasajes siguientes:

-Mandato y motivación:

*Aclamen al Señor; hombres buenos;
en labios de los buenos, la alabanza es
hermosa.
(Sal 33.1)*

-Acción y consecuencia:

*Pero en su angustia clamaron al Señor;
y él los libró de la aflicción.
(Sal 107.6, 13, 19, 28)*

-Enunciado y explicación:

*A Dios clamó con fuerte voz
para que él me escuche.
(Sal 77.1)*

La complementación de ambos hemistiquios, típica del paralelismo sintético, se pone de manifiesto una vez más en las sentencias pertenecientes a la serie como..., que establece comparaciones de la especie más variada:

*Como el vinagre a los dientes
y el humo a los ojos,
es el perezoso para aquel que lo envía.
(Pr 10.26)¹⁰*

*Nubes y viento y nada de lluvia,
es quien presume de dar y nunca da nada.
(Pr 25.14)*

*Como ciudad sin muralla y expuesta al peligro,
así es quien no sabe dominar sus*

*impulsos.
(Pr 25.28)*

*Como el perro vuelve a su vómito,
vuelve el necio a su insensatez.
(Pr 26.11, BJR)*

*Baño de plata sobre olla de barro
son las palabras suaves que llevan mala intención
(Pr 26.23)*

Dentro de este contexto hay que mencionar también la progresión del tipo ¡cuánto más...! : Si algo es válido para una cosa pequeña, mucho más lo será para una cosa mayor, y viceversa.

*Si a la vista del Señor están la muerte y el
sepulcro,
¡con mayor razón los pensamientos de los
hombres!
(Pr 15.11)*

A veces, el paralelismo sintético presenta una forma particular, que consiste en desarrollar la idea repitiendo algunas palabras del verso anterior. Entonces se suele hablar de **paralelismo progresivo**, como en el caso del Salmo 145.18:

*El Señor está cerca de los que le invocan,
de los que le invocan con sinceridad.*

Otro bello ejemplo de paralelismo progresivo se encuentra en el Salmo 93.3-4 (NBE):

*Levantán los ríos, Señor;
levantan los ríos su voz,
levantan los ríos su fragor;
más que la voz de aguas caudalosas,
más potente que el oleaje del mar;
más potente en el cielo es el Señor.*

Libros recomendados

Luis Alonso Schökel. *Hereménutica de la Palabra-II: Interpretación literaria de textos bíblicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. 542 pp. La primera parte del libro, pp. 17-228, «Poética hebrea. Historia y procedimientos», es un excelente manual para estudiar la poesía del Antiguo Testamento en el idioma original.

Notker Fuglister. *La oración sálmica*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1970. 155 pp.

Lynell Zogbo y Ernst Wendland. *La poesía del Antiguo Testamento: pautas para su traducción. Guía práctica para traductores*. Traducción y adaptación al castellano a cargo de Alfredo Tepox Varela. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 1997.

¹⁰ Traducción mía.



Las leyes DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Introducción



José E. Ramírez-Kidd

Las leyes registradas en el Antiguo Testamento se encuentran en los primeros cinco libros de la Biblia. Es en parte por esta razón que este conjunto es denominado dentro de la tradición judía como *tôrah*, término que usualmente se traduce por «ley» en castellano.

Si bien, como veremos más adelante, el término *tôrah*, más que un simple término legal, es una noción con un profundo sentido religioso y pedagógico. Estas leyes de la *tôrah*, constituyen un conjunto de normas que tiene un origen y una historia muy diversos. Algunas de ellas son parte de un fondo cultural común con otras leyes de los países vecinos a Israel. Otras se remontan, sin duda, a Moisés que viene a ser la figura clásica del legislador, como lo fue David del salmista o Salomón del sabio. En torno a esta labor fundante de Moisés se fueron agregando, como en una inmensa bola de nieve, leyes posteriores que provenían de circunstancias distintas a las de aquel «primitivo Israel» del período mosaico. Como veremos después, rasgos muy característicos en la forma de estas leyes indican que su origen es posterior. Estas leyes de la *tôrah* han sido clasificadas por los especialistas modernos en al menos tres distintas colecciones llamadas códigos, y que responden a distintas circunstancias históricas y preocupaciones religiosas. Estas son:

- el código de la alianza: Ex 20.23—23.33.
- el código deuteronomico: Dt 12—26.

- el código de la santidad: Lv 17—26.

La palabra hebrea *tôrah*, traducida usualmente por «ley» en castellano, significa también «instrucción». Es el término empleado en el libro de Proverbios para hablar de la instrucción de la madre («Hijo mío, no rechaces las instrucciones de tu madre» [Prv 1,8]), y de las instrucciones del padre y del maestro («Hijo mío, conserva mis palabras y guárdate mis preceptos, conserva mis preceptos y vivirás, mi instrucción como la niña de los ojos, átatelos a los dedos, escríbelos en la tablilla del corazón» [Prv 7.1-2; cf. Dt 6.4-9]). Por ello, a la hora de hablar de las leyes del Antiguo Testamento, no debemos imaginarnos, únicamente, normas que exigían un cumplimiento mecánico. Eran también indicaciones que orientaban a las personas para saber como conducirse en la vida diaria. No se las obedecía únicamente de un modo ciego y por temor. Se las respetaba porque, en muchos casos, hacían la vida más llevadera. Es por ello que gestos de la vida cotidiana, tales como el levantar la mano derecha (Gn 14.22; Ez 20.5-6) o ponerla bajo el muslo a la hora de hacer un juramento (Gn 24.9; 47,29); estrechar la mano de otra persona (2 R

10.15; Ez 17.18), caminar entre un animal partido en dos (Gn 15.17) o quitar la sandalia del pie de otra persona (Dt 25.9-10; Rut 4.8), tenían también un valor jurídico. La palabra *tôrah*, lejos de ser un término legalista, tiene en el Antiguo Testamento un profundo sentido religioso y educativo, como lo expresa muy bien Deuteronomio 4.5-8:

Mirad, como Yahvé mi Dios me ha mandado, yo os enseño preceptos y normas, para que los pongáis en práctica en la tierra en la que vais a entrar para tomar posesión de ella. Guardadlos y practicadlos, porque ellos son vuestra sabiduría y vuestra inteligencia a los ojos de los demás pueblos, los cuales, cuando tengan noticia de todos estos preceptos, dirán: «Ciertamente esta gran nación es un pueblo sabio e inteligente.» Porque, en efecto, ¿hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca como lo está Yahvé nuestro Dios siempre que lo invocamos? Y ¿qué nación hay tan grande cuyos preceptos y normas sean tan justos como toda esta Ley que yo os expongo hoy?

Las fuentes del derecho bíblico

Según una tradición bíblica, Abraham salió de Ur de los caldeos y llegó a la tierra de Canaán [Gn 15.7]. Estos son los orígenes más antiguos que podemos trazar para el pueblo de Israel. Para esta época el rey Hamurabi de Babilonia había codificado ya el famoso código de leyes que lleva su nombre. Muchos especialistas creen, pues, que Abraham o el grupo étnico al que el pertenecía conocía estas leyes. Otros por el contrario, creen que los orígenes de la legislación israelita se encuentran en Canaán, y que Israel tomó de sus vecinos, más desarrollados culturalmente, algunas de sus leyes.

En cualquier caso, lo cierto es que al haber emergido como pueblo dentro del mismo medio geográfico [el valle del río Eufrates y la tierra de Canaán], compartir básicamente las mismas actividades económicas [agricultura, ganadería menor], y tener un nivel de desarrollo cultural similar al de sus vecinos, muchas leyes del antiguo Israel están emparentadas con la legislación de los pueblos vecinos. Las situaciones que debían enfrentar eran básicamente las mismas, por ello, las soluciones dadas eran similares. En ambos casos se debía de lidiar:

Con el robo de animales:

Si uno roba un buey o una oveja, y los mata o vende, restituirá cinco bueyes por el buey, y cuatro

ovejas por la oveja (Ex 21.37).

Si alguno robe un buey, una oveja o un cerdo.. de un plebeyo, Restituirá diez veces (su valor)... (Código de Hamurabi, apartado 8)

Con los daños causados por el ganado:

Si un buey acornea a un hombre o a una mujer y le causa la muerte, el buey será apedreado, y no se comerá su carne, pero el dueño del buey será absuelto. En cambio, si el buey ya embestia antes y su dueño, advertido, no lo guardó, entonces si ese buey mata a un hombre o a una mujer, el buey será apedreado, y también su dueño morirá. Si se le impone una compensación, dará en rescate de su vida cuanto le impongan. Si acornea a un muchacho o a una muchacha, se seguirá esta misma norma (Ex 21.28-32).

Si un buey que va por el camino cornea y mata a un hombre, de este hecho no cabe reclamación. Pero si el buey de un hombre tiene costumbre de acornear y el consejo municipal le notifica que el buey tiene esta costumbre y el no le corta los cuernos ni los traba, si el buey da una cornada a uno que es noble. El dueño pagará media mina de plata, pero si es a un siervo, pagará un tercio de mina de plata (Código de Hamurabi, apartado 250-252).

con el adulterio:

Si un hombre adultera con la mujer de su prójimo, hombre y mujer adúlteros serán castigados con la muerte (Lv 20.16).

Si la esposa de alguno fuese sorprendida acostada con otro hombre, los ataran a los dos y los echaran en el río (Código de Hamurabi, apartado 8).

con riñas locales:

Si dos hombres riñen y uno hiere a otro con una piedra o con el puño, sin causarle la muerte, pero obligándolo a guardar cama, si el herido puede levantarse y andar por la calle, apoyado en su bastón, entonces el que lo hirió será absuelto, pero deberá indemnizar el tiempo de paro y los gastos de la curación (Ex 21.18-19).

Si en una riña un hombre golpea a otro y le causa un daño, aquel que causo el daño deberá jurar : no lo he golpeado deliberadamente .En todo caso pagará los gastos de la cura del hombre herido. (Código de Hamurabi, apartado 206).

o con la agresión a los padres:

El que hiera a su padre o a su madre morirá. (Ex 21.15).

Si un hijo pega a su padre, se le cortará la mano (Código de Hamurabi, apartado 195).¹

Pero así como existen elementos de continuidad en los temas tratados y en algunas de las soluciones legales propuestas, existen también importantes diferencias entre ambas legislaciones. No solo en lo referente a temas religiosos—como es de esperar—, sino también en relación con temas de interés social como es el caso de las leyes en favor de los extranjeros. Si bien es cierto que la literatura de otros pueblos del antiguo Oriente menciona ocasionalmente a los extranjeros en oraciones y proverbios, debe tomarse en cuenta que, por una parte, estos ejemplos representan referencias aisladas; por otra parte, estas frases—que piden un trato humanitario para con ellos—, se presentan siempre como un favor que se hace al extranjero, no como *un derecho* que éstos tengan. Los documentos jurídicos de las culturas circundantes al Israel antiguo, no dicen nada acerca del status legal de los extranjeros, no hay mención alguna a ellos en textos legales del antiguo oriente. En Israel, por el contrario, las referencias a los extranjeros no solo son frecuentes, sino que la mayoría de ellas aparecen en leyes. Si nos limitáramos únicamente a los términos explícitos utilizados en el Antiguo Testamento para designar a extranjeros (en hebreo: *zar*, *nokri*, *ger*.), encontraríamos, fácilmente, más de 200 referencias. Veamos algunos de estos ejemplos:

- Cuando hagan la cosecha de sus tierras, no cosecharan hasta la misma orilla del campo. No regresaras para cortar los racimos que queden en tu viña ni recogerás los frutos caídos en tu huerto, sino que lo dejaras para el pobre y el extranjero. Yo soy el Señor su Dios (Lv 19.9-10).
- El Señor dijo a Moisés, di a los Israelitas: cuando hayan pasado el Jordán hacia la tierra de Canaán, elegirán ciudades que les sirvan de refugio. En ellas encontrará asilo el homicida que haya matado a alguien involuntariamente... estas seis ciudades servirán de refugio al homicida involuntario, sea israelita, extranjero o residente (Nm. 35.9, 10, 15).
- El séptimo día es día de descanso en honor del Señor tu Dios. No harás en el trabajo alguno, ni tu, ni tus hijos, ni tus siervos, ni tu ganado, ni el extranjero que habita contigo (Ex 20.10).

Ahora bien, si tomamos en cuenta la estrecha relación que existe entre el derecho bíblico y el derecho mesopotámico, como lo hemos ilustrado, la diferencia que

se presenta entre ellos respecto al tema del extranjero es sorprendente. Esto nos indica que el estatus legal concedido al extranjero en el Antiguo Testamento es una característica única en el mundo del antiguo Cercano Oriente.

El decálogo (Ex 20.1-17; Dt 5.1-21) es un buen ejemplo de un documento legal en donde encontramos combinados estos dos tipos de leyes. Por una parte, tenemos mandamientos típicos de los valores y conducta religiosa israelita, como lo es la prohibición de imágenes. Esta idea, antigua en Israel, era sumamente extraña en el mundo antiguo. Muchos autores vinculan, probablemente con razón, el complejo fenómeno del antisemitismo con esta prohibición, que fue reforzada y ampliada posteriormente como lo indican textos tardíos: Is 44; Dan 14 y Sab 13.1-9. Por otra parte, tenemos prohibiciones como las de «no matar, no robar, no adulterar», que eran conocidas desde mucho antes por varias de las culturas del entorno.

Las formas de las leyes en el Antiguo Testamento

Existen varias maneras de clasificar las leyes del Antiguo Testamento. Tenemos, por ejemplo, divisiones según su contenido y divisiones según su forma. Las divisiones según su contenido prestan atención a las grandes categorías o temas que aglutinan leyes aisladas. De este modo, tenemos, por ejemplo:

(1) Aquellas leyes que, de un modo general, protegen **la familia**: como por ejemplo el código legal y el código penal de Levítico capítulos 18 y 20, en donde se prescriben leyes que regulan la correcta conducta sexual, prohibiendo entre otras, las relaciones carnales entre parientes cercanos.

No tomarás por esposa a una mujer y a su hermana cuando todavía vive la primera: harías a la segunda rival de la primera al descubrir también su desnudez (Lv 18.18).

Al que se una con bestia, se le dará muerte. Mataréis también a la bestia (Lv 20.15).

La primera de estas leyes está formulada en un sentido negativo categórico [«No tomarás»], e indica la conducta prohibida. La segunda, está formulada en términos casuísticos [«Al que haga tal y tal...»], e indica la pena respectiva.

(2) Aquellas leyes que regulan los daños causa-

¹ Cf. Maximiliano García Cordero. *Biblia y Legado del Antiguo Oriente*. Madrid: Editorial Católica 1977, pp. 340-351.

dos a **la vida** de otras personas, como la inducción de un aborto por lesiones a la madre:

Si, en el curso de una riña, alguien golpea a una mujer encinta, provocándole el aborto, pero sin causarle otros daños, el culpable deberá indemnizar con lo que le pida el marido de la mujer y determinen los jueces. Pero si se produjeran otros daños, entonces pagarás vida por vida, ojo por ojo (Ex 21.22-24).

(3) Aquellas leyes que regulan los daños causados a **la propiedad** del semejante, como es el caso de las leyes relacionadas con los bienes dejados en depósito:

Si uno deja en custodia a otro un asno, un buey, una oveja o cualquier otro animal y se le muere, daña o es robado sin que haya testigos, éste jurará por Yahvé que no ha tocado el animal de su prójimo. El dueño aceptará el juramento y no habrá nada que restituir. Pero si el animal ha sido robado de junto a él, restituirá a su dueño. Si el animal ha sido despedazado,

traerá como prueba los despojos y no tendrá que restituir (Ex 22.9-12).

La división de las leyes según su forma tiene tantas variantes como autores hay. De un modo general, podemos decir que tenemos dos tipos de leyes en el Antiguo Testamento: leyes casuísticas y leyes apodóticas. Cada una de ellas con subcategorías propias.

Leyes casuísticas

Las leyes casuísticas están redactadas en forma condicional «cuando...», «si...». Su característica fundamental es la de estar compuestas por una premisa (llamada «prótasis»), en la cual se especifican las circunstancias en las que dicha ley aplica, y una cláusula final (llamada «apódosis»), en la que se indican las medidas legales a seguir. Veamos algunos ejemplos:

Existen casos en los que se hacen algunas consideraciones posteriores derivadas o relacionadas

Prótasis	Apódosis
Si uno roba un buey o una oveja, y los mata o vende...	restituirá cinco bueyes por el buey, y cuatro ovejas por la oveja (Ex 21.37).
Si uno destroza un campo o una viña, dejando a su ganado pacer en campo ajeno...	restituirá con su mejor campo y su mejor viña (Ex 22.4).
Si uno presta un animal y se daña o muere, en ausencia de su dueño...	tendrá que restituir (Ex 22.13).
Si uno seduce a una virgen, no desposada, y se acuesta con ella...	le pagará la dote, y la tomará por mujer (Ex 22.15).

con el caso en cuestión. Veamos:

Las leyes casuísticas pueden estar formuladas tanto en segunda como en tercera persona:

Primera consideración	[ki..] <i>Cuando alguien golpee a su esclavo o esclava en el ojo y se lo inutilice...</i>	<i>dará la libertad</i> al esclavo a cambio del ojo (Ex 21.37).
Segunda consideración	[im.] <i>y si le rompe un diente...</i>	<i>le dará la libertad</i> a cambio del diente (Ex 21.26).
Primera consideración	[ki..] <i>Si un buey acornea a un hombre o a una mujer y le causa la muerte...</i>	<i>el buey será apedreado</i> , y no se comerá su carne, pero el dueño del buey será absuelto (Ex 21.28)
Segunda consideración	[im.] <i>En cambio, si el buey ya embestia antes y su dueño, advertido, no lo guardó...</i>	entonces si ese buey mata a un hombre o a una mujer, <i>el buey será apedreado</i> , y también su dueño morirá (Ex 21.26).

[2 pers.] [ki.] Cuando varees tus olivos, no harás rebufo: será para el forastero, el huérfano y la viuda (Dt 24.20).

[3 pers.] [ki.] Cuando un hombre robe un buey o una oveja para matarlo o venderlo, restituirá cinco bueyes por el buey, y cuatro ovejas por la oveja (Ex 21.37).

Y generalmente están introducidas por la partícula hebrea ki «el que...»; «si alguien...»; «si alguno...»; «quienquiera que...»:

[3 pers.] [ki.] Si alguno mata a un hombre, es reo de muerte (Lv 24.17).

[2 pers.] [ki.] Si haces a tu prójimo un préstamo cualquiera, no entrarás en su casa para recobrar la prenda (Dt 24.10).

Aun que también encontramos formas relativas y participiales:

El hombre que se acueste con su nuera, ambos morirán; han cometido una infamia; su sangre sobre ellos (Lv 20.12).

Elquehiera mortalmente a un hombre, morirá (Ex 21.12).2

2 Cf. Rifat Soncino. "Law" ["Forms of Biblical Law"]. ABD-IV: 252-254.

Leyes apodícticas

La principal característica de las leyes apodícticas es que están redactadas en forma incondicional. Pueden incluir mandatos, es decir prescripciones positivas [«haz/hagan esto...»]:

Honra a tu padre y a tu madre, para que se prolonguen tus días sobre la tierra que Yahvé, tu Dios, te va a dar (Ex 20.12):

Constrúyeme un altar de tierra para ofrecer sobre él tus holocaustos y tus sacrificios de comunión, tus ovejas y tus bueyes. En cualquier lugar donde conmemore mi nombre, vendré a ti y te bendeciré (Ex 20.24).

O prohibiciones, es decir prescripciones negativas [«No hagas/hagan esto...»]:

No matarás (Ex 20.13).

No robarás (Ex 20.15).

Pueden, además, estar formuladas en segunda o en tercera persona:

[2 pers.]: Recuerda el día del sábado para santificarlo (Ex 20.8).

[3 pers.]: En el lugar donde inmolan el holocausto inmolarán la víctima de reparación, y su sangre se derramará sobre todos los lados del altar (Lv 7.2).

También se consideran formas apodícticas, las declaratorias de muerte:

Si un hombre cualquiera de entre los israelitas o de los forasteros que residen en Israel entrega uno de sus hijos a Mólec, morirá sin remedio; el pueblo de la tierra lo apedreará (Lv 20.2).

Quien blasfeme el Nombre de Yahvé, será muerto; toda la comunidad lo apedreará. Sea forastero o nativo, si blasfema el Nombre, morirá (Lv 24.16).

El que mate un animal, indemnizará por él; más el que mate a un hombre, morirá (Lv 24.21).

Las maldiciones que aparecen en códigos legales:

Maldito quien desprecie a su padre o a su madre. Y todo el pueblo dirá: Amén.

Maldito quien desplace el mojón de su prójimo. Y todo el pueblo dirá: Amén.

Maldito quien desvíe a un ciego en el camino. Y todo el pueblo dirá: Amén (Dt 15.16-18). Y la ley del Talión:

Si se produjeran otros daños, entonces pagarás vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal (Ex 21.23-25).

Existen, además, otros rasgos formales que distinguen las leyes. Algunas leyes, como las de la columna de la izquierda en el cuadro que sigue, indican solamente la conducta prohibida (código legal). Otras, como las de la columna de la derecha, indican las sanciones o penas respectivas (código penal).

La sanción era importante porque otorgaba a la ley un cierto grado de obligatoriedad.

Se ha dicho que «de nada vale toda la sabiduría de las leyes sin una espada que las haga cumplir». Pues bien, esto era exactamente lo que pasaba con muchas leyes del Antiguo Testamento: prescribían una conducta sin indicar la sanción correspondiente en caso de incumplimiento. Una norma del código deuteronomico estipula: Si ves caído en el camino el asno o el buey de tu hermano, no te desentenderás de ellos: le ayudarás a levantarlos (Dt 22.4). Pero, ¿qué pasaba si una persona, a pesar

No descubrirás la desnudez de tu padre ni la desnudez de tu madre (Lv 18.7).	Si un hombre comete adulterio con la mujer de su prójimo, serán castigados con la muerte: el adúltero y la adúltera (Lv 20.10).
No descubrirás la desnudez de tu hermana, hija de tu padre o hija de tu madre, nacida en casa o fuera de ella Lv 18.9).	Si un varón se acuesta con otro varón, como se hace con una mujer, ambos han cometido una abominación: han de morir; su sangre sobre ellos (Lv 20.13).
No descubrirás la desnudez de la hija de tu hijo o de la hija de tu hija: es tu propia desnudez (Lv 18.10).	Al que se una con bestia, se le dará muerte. Matareis también a la bestia (Lv 20.15).
No descubrirás la desnudez de tu nuera: es la mujer de tu hijo; no descubrirás su desnudez (Lv 18.15).	Si uno toma por esposas a una mujer y a su madre, es un crimen. Serán quemados tanto él como ellas, para que no se dé tal crimen entre vosotros (Lv 20.14).
No te acostarás con la mujer de tu prójimo, contaminándote con ella (Lv 18.21).	

de todo, se desentendía del animal de su prójimo y seguía su camino? Pues, en principio, no sucedía nada. Este hecho debilitaba las leyes, ya que la convertía en una especie de recomendación o apelo a la buena consciencia de quien las escuchaba, pero nada más. Es por ello que los profetas se levantaban como una voz de la consciencia para recordar a los israelitas aquellos deberes suyos que estaban estipulados en la ley pero que ellos fácilmente ignoraban. En su famoso sermón sobre el templo, Jeremías confronta a los israelitas con las siguientes palabras:

- Porque si mejoráis realmente vuestra conducta y obras, si realmente hacéis justicia mutua y no oprimís al forastero, al huérfano y a la viuda (y no vertéis sangre inocente en este lugar), ni andáis en

pos de otros dioses para vuestro daño, entonces yo me quedaré con vosotros en este lugar, en la tierra que di a vuestros padres desde siempre hasta siempre. Pero resulta que vosotros confiáis en palabras engañosas que de nada sirven, para robar, matar, adulterar, jurar en falso, incensar a Baal y seguir a otros dioses que no conocíais (Jer 7.5-9).

Detrás de este texto se pueden percibir fácilmente varias leyes del Pentateuco como Deuteronomio 24.17-18; Éxodo 20.13-16. Algo similar sucede cuando comparamos las exhortaciones de Ezequiel (cap. 18) con las prescripciones del código de la santidad (Lv 19):

Lentamente vamos encontrando, en el Antiguo Testamento, leyes que van acompañadas de frases que

Ezequiel 18	Levítico 19
6: no come en los montes	4: No os volváis hacia los ídolos...
ni alza sus ojos a las basuras de Israel,	26: No practiquéis la adivinación ni la magia
no contamina a la mujer de su prójimo, ni se acerca a una mujer en impureza,	20: Si un hombre se acuesta con una mujer que es...
7: no oprime a nadie,	13: No oprimirás a tu prójimo, ni lo explotarás
no comete rapiñas,	11: No hurtaréis; no mentiréis; no os engañaréis
da su pan al hambriento...	9: Cuando cosechéis...no harás rebusco de tu viña

8: no presta con usura... aparta su mano de la injusticia,	35: No cometáis injusticia ni en los juicios
dicta un juicio honrado entre personas	15: no hagas injusticia, ni por pobre ni rico...

intentan darles mayor obligatoriedad. Así, en Deuteronomio 24.17-18, por ejemplo, se apela a la gratitud. El israelita debe recordar lo que el Señor ha hecho por él, en retorno está comprometido a obedecer:

No torcerás el derecho del forastero ni del huérfano, ni tomarás en prenda el vestido de la viuda. Te acordarás de que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahvé tu Dios te rescató de allí. Por eso te mando hacer esto.

Otras leyes, dadas en beneficio de las personas débiles de la comunidad, se fundamentan en una promesa de bendición:

Si haces a tu prójimo un préstamo cualquiera, no entrarás en su casa para recobrar la prenda. Te quedarás fuera, y el hombre a quien has hecho el préstamo te sacará la prenda afuera. Y si es un pobre, no te acostarás sobre su prenda; se la devolverás a la puesta del sol, para que pueda acostarse en su manto. Así te bendecirá y tendrás un mérito a los ojos de Yahvé tu Dios (Dt 24.10-13).

Cada tres años apartarás todo el diezmo de tu cosecha de eseño y lo depositarás a tus puertas. Así vendrán el levita, ya que él no tiene parte ni heredad contigo, el forastero, el huérfano y la viuda que viven en tus ciudades, y comerán y se hartarán, para que Yahvé tu Dios te bendiga en todas las obras que emprendas (Dt 14.28-29).

Un paso más adelante encontramos la obligación a la que nos referíamos anteriormente cuando las víctimas de un abuso apelan directamente a Yahvé como instancia jurídica final:

No explotarás al jornalero humilde y pobre, ya sea uno de tus hermanos o un forastero que residen en tu tierra, en tus ciudades. El mismo día le darás su salario, y el sol no se pondrá sobre esta deuda; porque es pobre, y de ese salario depende su vida. Así no clamará contra ti a Yahvé, y no te cargarás con un pecado (Dt 24.14-15).

No maltratarás al forastero, ni lo oprimirás, pues forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto. No vejarás a viuda alguna ni a huérfano. Si los vejas y claman a mí, yo escucharé su clamor, se encenderá mi ira y os mataré a espada; vuestras mujeres queda-

rán viudas y vuestros hijos huérfanos (Ex 22.20-23).

Hemos hablado en la introducción acerca de tres códigos legislativos en el Antiguo Testamento. Una característica de las leyes del código de la santidad (Lv 17-26) es que a diferencia del código de la alianza (Ex 20.23-23.33) y del código deuteronomico (Dt 12-26), muchas de las leyes que encontramos en Levítico 17-26 contienen sanciones. Veamos tres distintos ejemplos de sanciones:

Cualquier hombre de la casa de Israel, o de los forasteros que residen entre ellos, que ofrezca holocausto o sacrificio de comunión y no lo traiga a la entrada de la Tienda del Encuentro para sacrificarlo en honor de Yahvé, será excluido de su parentela (Lv 17.8).

Todo nativo o forastero que coma carne de bestia muerta o destrozada lavará sus vestidos, se bañará y quedará impuro hasta la tarde; después será puro. Si no los lava ni baña su cuerpo, cargará con su falta (Lv 17.15).

Quien blasfeme el nombre de Yahvé, será muerto; toda la comunidad lo apedreará. Sea forastero o nativo, si blasfema el Nombre, morirá (Lv 24.16).

Un elemento común en todas estas leyes del código de la santidad es, precisamente, su preocupación fundamental por el tema de la santidad. Un interesante elemento formal común a estas leyes consiste en que todas ellas están dirigidas a una doble audiencia. Por una parte, se dirigen a «cualquier hombre de la casa de Israel» a «todo nativo»; por otra parte, se dirigen a «los forasteros que residen entre ellos». Lo que sugiere que la comunidad israelita estaba compuesta en aquel momento por dos tipos de integrantes: uno nativo y otro foráneo. Más interesante aún es notar que solo algunas leyes del código de la santidad se refieren a estas dos alas de la comunidad. Otras leyes, por el contrario, se dirigen solo a uno de estos sectores:

Cuando cosechéis la mies de vuestra tierra, no siegues hasta el mismo orillo de tu campo, ni espigues los restos de tu mies. No harás rebusco de tu viña, ni recogerás de tu huerto los frutos caídos; los dejarás para el pobre y el forastero. Yo, Yahvé, vuestro Dios (Lv 19.10).

Cuando un forastero resida entre vosotros, en vuestra tierra, no lo oprimáis. Al forastero que reside entre

vosotros, lo miraréis como a uno de vuestro pueblo y lo amarás como a ti mismo; pues también vosotros fuisteis forasteros en la tierra de Egipto (Lv 19.33-34).

Como puede verse, aunque estas leyes mencionan a las mismas personas (israelitas y forasteros), en realidad tenemos aquí dos tipos distintos de leyes. Unas leyes se dirigen tanto al israelita como al forastero—y están relacionadas con el tema de la santidad; otras leyes se dirigen únicamente al israelita. En estas leyes el forastero es mencionado solo en calidad de beneficiario de dicha ley, no como responsable de la misma.

Así pues, cuando las leyes tratan asuntos relacionados con la preservación de la santidad de la comunidad, éstas se dirigen tanto al israelita nativo como al forastero. Este es el caso de las leyes que

tiene que ver, por ejemplo, con:

el sacrificio de animales (Lv 17.10, 12).

la presentación de sacrificios (Lv 17.8; 22.18).

el culto a Molec (Lv 20.2).

las relaciones sexuales (Lv 18.26).

la blasfemia (Lv 24.16).

En estos casos las leyes incluyen tanto la conducta que se prohíbe como las sanciones respectivas en caso de desobediencia. La definición de la audiencia y la trasgresión respectiva se formulan en la prótasis, y la definición del castigo correspondiente se es tipula en la apódosis. Veamos:

	Prótasis		Apódosis
	audiencia	trasgresión	Castigo
Lv 17.10	Si un hombre cualquiera de la casa de Israel, o de los forasteros que residen entre ellos	come cualquier clase de sangre	lo excluiré de su pueblo.
Lv 20.2	Si un hombre cualquiera de entre los israelitas o de los forasteros que residen en Israel	entrega uno de sus hijos a Molec	morirá sin remedio.
Lv 24.16	Cualquier... sea forastero o nativo	si blasfema el nombre de Yahvé	será muerto.

Desarrollo histórico de las leyes en el Antiguo Testamento

Ahora bien, otro aspecto importante de las leyes del Antiguo Testamento consiste en que un estudio cuidadoso de las mismas nos permite conocer distintos elementos tanto de la vida social del antiguo Israel, como de su evolución cultural. Veamos el siguiente ejemplo:

Cuando coseches el trigo en tu campo, si dejas olvidada alguna gavilla en el campo, no volverás a buscarla. Será para el forastero, el huérfano y la viuda, a fin de que Yahvé tu Dios te bendiga en todas tus empresas. Cuando recojas el fruto de tus olivos, no regreses a buscar lo que haya quedado: será para el forastero, el huérfano y la viuda. Cuando recojas las uvas de tu viña, no re-

greses a buscar lo que haya quedado: será para el forastero, el huérfano y la viuda. Te acordarás de que fuiste esclavo en el país de Egipto. Por eso te mando hacer esto (Dt 24.19-22).

Estos versículos forman parte de una colección de leyes humanitarias sobre temas muy diversos, y en la que se expresa una gran preocupación por los derechos de las personas pobres y desvalidas (Dt 24.5-25.4). En estas leyes se pide a la comunidad proveer el sustento necesario para mitigar las necesidades materiales de las viudas, los huérfanos y los extranjeros. Debemos recordar que la familia en el mundo del Antiguo Testamento era una unidad de tipo patriarcal, con fuertes vínculos de sangre, y que comprendía no solo a los padres y a los hijos (como hoy en día), sino que incluía también a siervos, siervas, a trabajado-

res—nativos y extranjeros—, y ipso supuesto! a las viudas y huérfanos de la misma familia. Todos pertenecían a la «casa del padre» (o familia extendida), en donde recibían sustento y protección. Siendo así las cosas: ¿cómo es posible que si las viudas y los huérfanos vivían protegidos por sus familias, estas leyes apelen a la comunidad para que venga en auxilio de estas personas que se presentan como «desamparadas»? ¿Cómo entender esta petición a la comunidad? ¿Dónde estaban las familias de estos desamparados?

Lo que sucede aquí es que este texto de Deuteronomio pone en evidencia cómo, a lo largo del tiempo, fueron evolucionando algunas costumbres familiares. Estas medidas de protección para las viudas y los huérfanos ponen en evidencia que los lazos familiares no tenían en ese momento la fuerza que habían tenido en el pasado. Si algún miembro de la familia extendida sufría algún percance que lo llevaba a la bancarrota, ya «la casa del padre» no era más aquel lugar de refugio frente este tipo de adversidades. Cada uno debía sobrevivir como pudiera. Las personas en necesidad no permanecían más dentro de «la casa», y debían ver cómo hacían para resolver, cada uno de ellos, sus propios problemas. Los tiempos habían cambiado. Deuteronomio 24.19-22 es, pues, una especie de radiografía de lo que estaba pasando con las familias israelitas en ese momento; a saber, la sociedad experimentaba una crisis de la solidaridad familiar. Pero el texto no claudica ante este problema, sino que defiende de forma vehemente un principio humanitario. A pesar de los cambios sociales que se estaban dando, ningún ser humano debía ser dejado en el abandono.

Analicemos ahora otro ejemplo. Veamos como la forma de algunas leyes del código sacerdotal, nos permite comprender la forma en la que evolucionó el sistema legal israelita. Durante el período posexílico, se tomaron distintas medidas con el propósito de completar las leyes dadas a Moisés en el Sinaí, en aquellos aspectos en los que—con el paso del tiempo—estas leyes resultaban insuficientes para las crecientes necesidades de la comunidad. Durante

este período, el número de personas extranjeras que se incorporaba a Israel (temerosos de Dios y prosélitos, como los llamará el Nuevo Testamento) creció enormemente, y este hecho planteó problemas para los cuales no existía entonces solución alguna. Tal es el caso de la prohibición que encontramos en Éxodo 22.27: «No blasfemarás contra Dios». Esta antigua ley no estipulaba, por ejemplo, la amplitud del público al que se dirigía, ni prescribía tampoco el castigo correspondiente para el infractor. Son estos vacíos, precisamente, los que explican el origen de una legislación adicional como la que encontramos en Levítico 24.10-23. La mayor preocupación de este texto radica en definir exactamente el castigo correspondiente para el blasfemo, especialmente en el caso en que este fuera un extranjero; situación no prevista originalmente. El origen mixto de muchas personas había levantado la pregunta de si el principio de Éxodo 22.27 se aplicaba en el caso de personas extranjeras o hijas de matrimonios mixtos. La nueva legislación de Levítico 24.10-23 deja en claro que en las nuevas circunstancias:

la blasfemia será castigada con la pena de muerte.

la comunidad entera participará en la ejecución del infractor.

la ley sería igualmente válida para israelitas que para extranjeros.

Del mismo modo que en este caso de blasfemia, varias otras leyes antiguas relacionadas con el homicidio (Ex 21.12) y el sacrificio de animales (Dt 12.15-16, 20-28) fueron reconsideradas en el código de santidad con el fin de adaptarlas a las nuevas circunstancias del período pos exílico. Textos como Números 9.6-14; 15.32-36; 27.1-11; 36.1-12, siguen todos el mismo patrón:

una situación concreta presenta un problema para el cual no hay en ese momento solución.

El caso es presentado a Moisés quien consulta expresamente a Dios sobre el punto en cuestión.

Dios se pronuncia y da un veredicto que resuelve el problema.

	Nm 9.6-14	Nm 27.1-11	Lv 24.10-16
Una situación concreta plantea un problema:	Pero sucedió que algunos hombres estaban impuros por contacto con cadáver humano y no podían celebrar la Pascua aquel día. Se presentaron a Moisés y a Aarón el mismo día y dijeron:	Entonces se acercaron las hijas de Selojfad... se presentaron a Moisés y al sacerdote Eleazar, a los príncipes y a toda la comunidad, a la entrada de la Tienda del Encuentro, y dijeron	Había entre los israelitas uno que era hijo de una mujer israelita, pero su padre era egipcio. El hijo de la israelita y un hombre de Israel riñeron en el campo, y el hijo de la israelita blasfemó y maldijo el Nombre

Principio general:	Di a los israelitas: Si uno de vosotros o de vuestros descendientes se encuentra impuro por un cadáver, o está de viaje en tierra lejana, también celebrará la Pascua en honor de Yahvé. Pero el que, encontrándose puro y no habiendo estado de viaje, de celebrar la Pascua, ese tal será extirpado de su pueblo. Ese hombre cargará con su pecado, por no haber presentado a su tiempo la ofrenda a Yahvé	Dirás a los israelitas: Si un hombre muere y no tiene ningún hijo varón, traspasará su herencia a su hija. Si tampoco tiene hija, daréis la herencia a sus hermanos. Si tampoco tiene hermanos, daréis la herencia a los hermanos de su padre. Y si su padre no tenía hermanos, daréis la herencia al pariente más próximo de su clan, el cual tomará posesión de ella.	Dirás a los israelitas: Cualquier hombre que maldiga a su Dios, cargará con su pecado. Quien blasfeme el Nombre de Yahvé, será muerto; toda la comunidad lo apedreará.
Status de la nueva ley:	Uno mismo será el ritual para vosotros, tanto para el forastero como para el nativo del país	Ésta será norma de derecho para los israelitas, según lo ordenó Yahvé a Moisés.	Sea forastero o nativo, si blasfema el Nombre, morirá.

Una vez dada la instrucción, ésta se convierte en norma para futuros casos similares.⁴

Veamos esto en forma esquemática:

Veamos otro ejemplo más. Analicemos ahora la forma de esta interesante ley casuística:

• Cuando un extranjero resida junto a ti en la tierra, no lo molestéis, el será para vosotros como uno de vuestro pueblo, lo amarás como a ti mismo, pues extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto (Lv 19.33-34).

Una lectura cuidadosa de esta ley nos permite ver que este texto tiene una estructura concéntrica; es decir, coloca la idea clave de la norma en la posición central. En este caso, la idea de tratar a los extranjeros como a uno de vuestro propio pueblo. Dividiendo el texto en frases, tenemos el siguiente esquema:

A - Cuando un extranjero resida junto a ti en la tierra,

B - no lo molestéis

C - el será para vosotros como uno más de vuestro pueblo

B' - lo amarás como a ti mismo,

A' - pues extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto.⁵

Como puede verse, ésta es una ley casuística («Cuando alguno haga/se encuentre en... entonces hará tal y tal»), redactada a partir de un interesante principio de simetría: la frases A y A' en los extremos, se corresponden entre sí. La primera frase (A) establece las circunstancias de la ley; la última frase (A') establece los fundamentos religiosos en los que se basa esta demanda de Yahvé al pueblo. La ley está inspirada en un principio de reciprocidad: «traten a los extranjeros que viven entre ustedes como ellos los trataron cuando ustedes vivieron como extranjeros en medio de ellos». Y alude en forma positiva a la estancia de Israel en Egipto; es decir, a la acogida dada por Faraón a la familia de José (Gn 47.1-12).

En las frases B y B' la ley alude a leyes anteriores que se citan aquí. Sirven como plataforma para una formulación realmente nueva que será la que encontramos en el punto C. Esta ley es, pues, una formulación de tipo sintético. Utiliza normas anteriores para crear nueva legislación, según las necesidades de situaciones posteriores. Analizando esta ley podemos ver que:

4 Cf. Frank Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1992), pp. 121-126

5 Cf. Gianni Barbiero, *L'asino del nemico. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento*, AB 128 (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991), pp. 232-234; 292-294..

5 Cf. Gianni Barbiero, *L'asino del nemico. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento*, AB 128 (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991), pp. 232-234; 292-294.

La frase A, al inicio del versículo, menciona la presencia de extranjeros en Israel, tal como lo encontramos en las leyes de Deuteronomio 24.19-22 que hemos analizado anteriormente. Aquí se utiliza el término «extranjero» en su sentido concreto o sociológico.

Siguiendo un principio de simetría, la frase A al inicio del versículo se corresponde con la frase A' final del versículo. Mientras A nos hablaba de extranjeros en Israel, A' nos habla de Israel como extranjero. Como se puede ver, aquí la situación se ha invertido. El término «extranjero» es utilizado ahora en un sentido figurado para hablar de Israel en forma colectiva y en un sentido religioso. Israel no aparece ya como el hospedador («aquél que acoge a otro»), sino como huésped («como aquél que es acogido»). En esta última frase de cierre es Israel, como nación, quien se ha convertido en extranjero en medio de otros pueblos (esta es, por ejemplo, la situación que encontramos en textos como el Salmo 137). Esta ley, como puede verse, está formulada con gran arte literario y con un profundo sentido religioso.

La frase B hace alusión a una ley ya existente en el Código de la Alianza, dada con el fin de proteger a los extranjeros: «no explotarás ni maltratarás al extranjero» (Ex 22.20). Esta antigua norma nos recuerda a algunos de los «diez mandamientos», ya que es una ley formulada en términos negativos [«No explotarás...»]. Se limita, simplemente, a prohibir un abuso. Desde el punto de vista jurídico, es la medida más elemental en favor de otro. No se promueve aún una conducta positiva en su favor [como si será el caso de B'], sino que aspira únicamente a evitar un abuso.

La frase B'—«amada al extranjero»—nos remonta también a otra ley anterior dada con el fin de integrar a los extranjeros (Dt 10.19). Este es un mandato positivo, no simplemente una prohibición. Desde el punto de vista jurídico, representa un estadio más

avanzado de las normas en defensa de los extranjeros. Una reconstrucción histórica de estas leyes muestra que las más antiguas son formulaciones negativas que tienden a proteger al extranjero de abusos («No oprimáis al forastero...» Ex 22.20). El segundo estadio en este desarrollo son las formulaciones casuísticas que intentan proveer al extranjero del sustento material necesario (Cuando cosechéis la mies de vuestra tierra, no siegues hasta el mismo orillo de tu campo, ni espigues los restos de tu mies. No harás rebusco de tu viña, ni recogerás de tu huerto los frutos caídos; los dejarás para el pobre y el forastero. Yo, Yahvé, vuestro Dios Lv 19.10). Y las leyes más tardías son aquellas que tienen la finalidad de integrar al extranjero a la comunidad, como este mandato de amar al forastero que encontramos en la frase B'.

Esto quiere decir que las afirmaciones B y B' resumen leyes que ya existían en Israel en favor de los extranjeros. Entre estas dos leyes podemos notar una interesante progresión: la primera ley es, simplemente, un mandato negativo («no explotarás ni maltratarás al extranjero»), evita un abuso. La segunda ley presenta un mandato positivo: «amarlo», es decir, no rechazarlo, sino integrarlo. La ley más reciente será la que ocupa el centro de la estructura, y muestra la afirmación central de todo el párrafo (frase C): el trato humano e igualitario para el extranjero. Esta ley representa el punto culminante de la ética del Antiguo Testamento respecto del extranjero: se lo debe tratar como si no fuese extranjero. Se lo debe ver, en otras palabras, como una persona del mismo pueblo.⁶

Este párrafo del libro de Levítico combina legislación anterior (Ex 22.20 / Dt 10.19), y le añade un elemento nuevo.

Con el fin de destacar esta novedad, su autor la coloca en el centro de la estructura: «él será para vosotros como uno más de vuestro pueblo». Esta posición señala también su importancia. La frase constituía el elemento novedoso y central: ver al extranjero como a un semejante, con los mismos ojos que esperaríamos que nos vieran a nosotros si estuviésemos en esa situación.

6 Jacques Pons, «La Référence au séjour en Égypte et à la sortie d'Égypte dans les codes de loi de L'Ancien Testament», *Études Théologiques et Religieuses* 63 (1988/2): 169-182; véase de manera especial p. 171.



La literatura PROFETICA

Introducción



Esteban Voth

Hace mucho, mucho tiempo, los profetas dieron el mensaje de Dios a nuestros antepasados. Lo hicieron muchas veces y de muchas maneras (Heb 1.1, TLA).

Hace mucho, mucho tiempo, los profetas dieron el mensaje de Dios a nuestros antepasados. Lo hicieron muchas veces y de muchas maneras (Heb 1.1, TLA).

La literatura profética ocupa un lugar importante en la Biblia. Esto se debe no solo a la cantidad de escritos proféticos que están en el texto bíblico, sino al tipo de mensaje que proclaman y ofrecen. Esta literatura escrita que recoge la vida, la obra, y el mensaje de los denominados profetas exhibe una diversidad inusual. Esto hace que sea muy interesante y compleja a la vez. No es aconsejable hablar de una literatura profética bíblica homogénea. Desde los mismos autores-profetas surgen una diversidad y una creatividad que atentan contra todo reduccionismo y contra toda categorización simplista. Una sistematización rígida le quitará a esta literatura su esencia y su poder transformador. Es imprescindible que al confrontarse con esta literatura, el lector se abra a una experiencia rica, multifacética y desafiante. Así se nutrirá de asombro, de paradojas, de desafíos, y de proclamas esperanzadoras.

El mensaje de los profetas de Israel estaba dirigido primordialmente a los que formaban parte del pueblo de Dios. Los destinatarios principales eran los israelitas que habían hecho una alianza con el Dios

de la historia. Esto sugiere que siempre existió una relación estrecha entre el profeta y su comunidad. Tal es así que, a pesar de que el mensaje profético contenía (y contiene.) una crítica profunda, el pueblo de Israel de alguna manera lo asimiló, lo repitió, lo re-transmitió y lo actualizó constantemente. En este sentido vale señalar que la literatura profética que está presente en el canon es el producto final de un proceso muy largo de transmisión, redacción e interpretación por parte de la comunidad de Israel. Seguramente que el núcleo del mensaje del profeta particular está preservado, pero esto no quita que el documento final que hoy podemos leer no sea el resultado de un trabajo comunitario que se preocupó por transmitir de generación en generación aquello que ardía en el corazón del profeta. El hecho de que el mensaje profético se haya preservado hasta siglo 21 de nuestra era habla de la importancia y del valor que tiene esta literatura.

Contexto histórico

Es imposible hacer una interpretación adecuada de la literatura profética del Antiguo Testamento si no ubicamos a los profetas en su contexto religioso, social, histórico y político. Ningún profeta vivió ni proclamó en un vacío. Todos pertenecieron a una

época específica con características particulares. Los profetas vivieron de cerca el devenir histórico de su nación junto con el de las naciones vecinas. Por lo tanto para comprender la conducta y la proclamación de los profetas es clave meterse en su historia, y así descubrir el mundo que dio a luz a estos personajes.

En este capítulo centraremos nuestra atención en los profetas que dejaron sus mensajes por escrito. Los profetas que aparecieron antes en la historia, alrededor de los siglos XI-IX a.C., son tan importantes como los que fungieron en los siglos VIII-VI a.C. Pero de ellos no tenemos obras escritas en el canon. Por lo tanto, a efectos de analizar y comprender los géneros literarios utilizados por los profetas, nuestra atención se dirige hacia los profetas que nos legaron sus obras literarias.

En el siglo VIII a.C. Israel y Judá eran pequeñas monarquías divididas que se disputaban el poder y la ocupación de la tierra en medio de muchos otros países pequeños, tales como Edom, Moab, Siria, Fenicia, y otros. A su vez, vivían bajo la presión opresora de las potencias del antiguo Cercano Oriente que en ese momento eran Egipto, Asiria y Babilonia. Estas grandes potencias siempre buscaban dominar la zona de Palestina antigua ya que esta se constituía en una especie de puente entre la región mesopotámica y el territorio de Egipto. La suerte tanto de Israel en el norte como la de Judá en el sur estaba en manos de estas potencias. Es sabido que los grandes imperios antiguos de esta zona lograban su verdadero apogeo únicamente cuando consolidaban su control sobre la zona Siro-Palestina. Dominar la zona donde se desarrollaban las pequeñas monarquías de Israel y Judá les daba acceso a muchos recursos naturales, a rutas comerciales y marítimas, y a la posibilidad de cobrar impuestos muy altos.

La presión que ejercían estas grandes potencias no era sólo a nivel político y económico. También imponían sus religiones y sus dioses. Más de una vez, el hecho de hacer una alianza con alguna de las potencias implicaba aceptar su sistema religioso y colocar a los ídolos dentro del templo de Dios. Es en medio de esta situación socio-política y religiosa que Dios llama a profetas para ser portadores de su palabra, y agentes de transformación en una sociedad tan vapuleada. A continuación veremos algunos eventos históricos que sirven de marco para comprender el mundo en el que los profetas proclamaron una alternativa teológica a la realidad que se estaba viviendo.

Israel y Judá durante el siglo VIII a.C.

Hacia ya más de un siglo que el reino de Israel se había dividido en dos: el reino del norte, llamado Israel, y el reino del sur, llamado Judá. Estos dos reinos, a principios del siglo VIII a.C., gozaron de un tiempo de prosperidad. Esto se debió a que había una especie de vacío de poder en la zona, ya que los asirios no lograban imponer su poder sobre los sirios ni sobre los egipcios. Esta situación permitió que tanto Israel como Judá pudieran recobrar cierta prosperidad que hacía recordar un tiempo pasado cuando reinaron David y Salomón. Durante la primera mitad del siglo VIII a.C., el rey Jeroboam II logró recuperar casi todo el territorio que Israel había perdido en los años anteriores, y además pudo controlar algunas de las rutas comerciales. Esto significó para Israel una recuperación económica importante. Cuando las grandes potencias políticas y económicas del antiguo Cercano Oriente no lograban imponer su poder, los pequeños reinos de Israel y Judá aprovechaban la situación para crecer y disfrutar de cierta independencia política y económica.

Durante la última mitad del siglo VIII a. C. comenzaron a sucederse una serie de momentos clave que afectaron tanto a los reinos de Israel y Judá como al contenido de las proclamas proféticas. En el año 745 a.C. hubo una rebelión en Asiria. De esta surge un nuevo rey llamado Tiglat-Pileser III. Este rey logró consolidar el poder en su país y comenzó a conquistar los estados vecinos. Tiglat-Pileser III fue el rey que comenzó la práctica de exiliar a los pueblos que conquistaba. Esta fue su estrategia para ejercer el control sobre las naciones vencidas. Durante 40 años su reinado tuvo efectos negativos sobre la zona Siro-Palestina. Es precisamente durante estos años que el profeta Amós levanta su voz porque la sociedad en Israel había abandonado los valores establecidos por el pacto trazado con Yavé. La presión de Asiria junto con los crímenes sociales que se daban en Israel fueron factores que causaron una desintegración estrepitosa de la sociedad de Israel.

Esta situación de presión que comenzaba a ejercer el imperio asirio generó una crisis difícil de sobrellevar para los reinos de Israel y Judá. La amenaza constante de este gran imperio motivó a otros estados a unirse para contrarrestar el poder asirio. Fue así que Israel, Siria y otros estados formaron una coalición anti-asiria. Esta coalición pretendía que Judá se sumara a dicha alianza para colaborar en contra de Asiria. Pero en Judá la facción que

estaba a favor de Asiria era muy fuerte, y el rey Acaz compartía ese sentir y se negó a participar de la coalición anti-Asiria. Además, ante el inminente ataque Siro-israelita en contra de Judá, ésta decidió pedirle ayuda a Tiglat-Pileser III para poder defenderse del ataque. Esta decisión de aliarse con Asiria tuvo consecuencias en diversos ámbitos. En el contexto geopolítico de la región, a Tiglat-Pileser III se le abren puertas para comenzar a ejercer su dominio en ese corredor geográfico representado por la zona de Canaán. Para la coalición Siro-israelita significó un golpe difícil de asimilar. En cambio, en el contexto teológico-religioso, para el profeta Isaías, la decisión de Acaz representó una total falta de confianza en el Dios verdadero. Judá decidió confiar más en alianzas políticas que en el Dios todopoderoso que lo había liberado de la esclavitud en Egipto demostrando así su señorío sobre las naciones. Tiglat-Pileser III no dudó en brindarle ayuda y apoyo a Judá. Pero esto significó que Judá se convirtió en un vasallo de Asiria y tuvo que aceptar la intromisión de los dioses asirios y de costumbres ajenas en el mismo seno del Templo de Yavé.

Otro momento clave en la historia de estos reinos divididos que ayuda a comprender el mensaje de los profetas es la destrucción de Samaria, capital del reino del norte, alrededor del año 722 a.C. Esto se podría explicar de diversas maneras. Por un lado, Israel vivía momentos críticos de inestabilidad política. Por otro lado, el imperio de Asiria seguía creciendo y extendiendo sus brazos poderosos y opresores. En cambio, para el profeta, la caída y destrucción de las diez tribus del norte, se debió a la idolatría y a la desobediencia sistemática por parte del pueblo para con las estipulaciones del pacto. La interpretación profética de estos eventos fue que, en última instancia, Asiria no era más que un instrumento en manos de Dios para castigar al Israel idólatra y rebelde.

Judá durante el fin del siglo VIII y el principio del siglo VII a.C.

A partir del año 715 a.C. el rey de Judá fue Ezequías. Este rey, según el profeta Isaías cometió varios errores. Durante este tiempo Asiria sufrió varias rebeliones y su poder comenzó a mermar en el concierto internacional de las naciones del antiguo Cercano Oriente. En el año 705 a.C. accede al poder un nuevo rey en Asiria llamado Sennacherib. Este rey logró calmar algunas rebeliones y además pudo consolidar su poder en el trono de Asiria. En este resurgimiento del poder de Asiria, Ezequías, rey de Judá no tuvo mejor idea que rebelarse contra Asiria y se unió a una alianza anti-Asiria. Sennacherib no

tardó en reaccionar y decidió atacar a Judá para una vez más tenerla bajo su control.

Ante esta situación, Ezequías busca el consejo del profeta Isaías. El profeta le dice que la solución al problema es confiar en Yavé. Según el criterio del profeta Isaías, el pueblo debe creer que Yavé ha de intervenir a su favor tal como lo había hecho en el pasado. Sin duda esto representaba un desafío difícil para Ezequías y su pueblo. Para colmo de males, Sennacherib y los asirios anunciaban que Yavé los había enviado y que el mismo Yavé apoyaba el ataque asirio contra Judá. El final de este momento le dio la razón al profeta Isaías. Sennacherib fue derrotando ciudades y pueblos de Judá, y de esa manera fue arrinconando a Jerusalén. Luego sitió a Jerusalén por largo tiempo, pero un milagro de Dios salvó a la ciudad elegida. Este evento generó una teología de esperanza basada en la presencia del Templo de Yavé y la ciudad de Yavé. El pueblo de Judá comenzó a colocar su esperanza en la realidad física de estos lugares, en vez de basarla en su relación de pacto con Yavé.

Esto también tuvo sus efectos en el tipo de mensaje que proclamaron los profetas hebreos de esta época.

El largo reinado de Manasés también debe considerarse como un elemento de mucha influencia sobre los profetas, sus vidas y sus mensajes. El Manasés ocupó el trono de Judá más años que el propio David. Desde el punto de vista teológico de los profetas, Manasés hizo todo lo contrario a lo que el pacto con Yavé había establecido. Promovió la idolatría entre los habitantes de Judá e hizo reconstruir varios lugares de culto pagano. Según los profetas de esta época, el liderazgo rebelde de Manasés causó la caída estrepitosa de Jerusalén junto con el pueblo de Judá.

Judá durante los últimos años del siglo VII a.C.

El último evento significativo que ocurrió durante los últimos años del siglo VII fue la muerte del rey Josías. Según la evaluación del profeta Jeremías, este rey había logrado comprometerse seriamente con las demandas del pacto con Yavé. Josías hizo justicia. Se ocupó del huérfano, de la viuda y del extranjero. Guió al pueblo de Judá en el camino de la lealtad a Yavé. Algunos datos históricos sugieren que Josías instituyó una reforma religiosa-espiritual a partir de la lectura seria de lo que podría ser el texto de Deuteronomio. Todo esto llenó de esperanzas al pueblo de Judá.

Durante este momento bueno de Josías y de su pueblo, el faraón Necao de Egipto decidió pasar por

el territorio de Judá con su ejército para ir a atacar a los babilónicos. Josías tuvo la pésima idea de tratar de impedir el avance de los egipcios. En la batalla que se suscitó, el faraón Necao y su ejército mataron a Josías. Esta derrota rotunda sufrida por Josías y su ejército fue un aviso de que Jerusalén y todo su pueblo serían derrotados y llevados al exilio. Con la muerte de Josías se esfumaron todas las esperanzas de Judá. Esta situación de angustia, confusión y desazón se convirtió en el contexto clave, desde el cual el profeta proclamó su mensaje.

Las diferentes caras de los profetas

Los profetas aparecen en la Biblia con diferentes nombres y funciones. Si bien, llegaron a ser conocidos como «profetas», no siempre fueron llamados así. Según la época histórica y según la función, estos hombres y algunas mujeres fueron caracterizados y conocidos por los siguientes títulos.

ro'eh (רֹאֶה)

En general, el significado de *ro'eh* es «vidente». No obstante, en muchos casos podemos ver que funciona de forma diferente que el *jozeh* (ver siguiente párrafo). En ciertas ocasiones se puede considerar al *ro'eh* más como un adivino (cf. I S 9.9, 11). Muchas veces se piensa que la actividad del adivino es algo mecánico. Pero vemos que a menudo la respuesta del *ro'eh* no involucra una acción mecánica como la que se utilizaba en el uso del Urim y el Tumim. Es decir, el adivino le da una respuesta oral a quien la busca directamente. En este sentido uno puede sugerir que la actividad del *ro'eh* se da en un marco específico de interacción social.

Sin embargo, no se debe ser categórico en estos casos. Por ejemplo, al profeta Samuel se le llama *ro'eh*. Pero a otros que cumplen la misma función que un *ro'eh* no se les llama así. Esto se puede ver en el caso del profeta Ezequiel. En un momento dado, los jefes de Israel quieren consultar a Yavé y se sientan frente al profeta para recibir el mensaje de Yavé. Sin embargo, a Ezequiel no se le caracteriza con el título *ro'eh* (Ez 20.1). También es interesante el caso de Balaam en Números 22.7.

En todos esos casos, es claro que el *ro'eh* actúa como un intermediario, y que existe una interacción entre el *ro'eh* y el que solicita información de la divinidad.

Descubre, versión imprenta Domingo, 19 de Junio de 2005 06:05:20 p.m.

jozeh (זֹחֶה)

Este título para «profeta» es el que se utiliza para designarlo más específicamente como «vidente». Es interesante notar que esta designación aparece en forma preponderante en los profetas de Judá: Amós 7.12; Isaías 29.10; 30.9-10; Miqueas 3.5-8. En estos libros es bastante común encontrar informes de visiones y de hecho existe una tradición a través de la cual se forman «series de visiones»:

Las 5 visiones de Amós (7.1-9; 8.1-3; 9.1-4)

Las 4 visiones de Ezequiel (1.1; 8.1; 37.1; 40.1)

Las 8 visiones de Zacarías (1-6)

Una diferencia que tenemos aquí en relación con lo que vimos con el *ro'eh* es que en estos casos no hay una solicitud directa por parte de una audiencia o de un individuo. De todas maneras, este medio de «profecía» es tan importante como cualquier otro. Quizá en la literatura erudita o en el contexto de ciertas comunidades eclesiásticas se la desmerezca un poco por ser una conducta visionaria, pero sin duda tiene su importancia en medio de todo el mensaje profético.

navi' (נָבִיא)

Este es el término más común que se utiliza para referirse al «profeta». En un sentido, este título representa el «ideal» dentro del movimiento profético. En este caso, el uso del título *navi'* se reserva más para la función de profeta en la que se conjuga la percepción auditiva junto con la emisión de palabra por parte del profeta.

El ejemplo por excelencia es el llamado del profeta Jeremías (Jer 1.4-10). Ser profeta es primordialmente ser oidor de la palabra de Yavé, ser receptor de esa palabra, y luego emitir esa palabra de Yavé a otros. En algunos casos se utiliza la metáfora de «colocar la palabra en la boca» del profeta.

Descubre, versión imprenta Domingo, 19 de Junio de 2005 06:05:20 p.m.

Son varias las formas de articulación de la palabra que encontramos en los profetas. Una de ellas es a través del discurso directo, es decir, el emitir palabra en forma directa. Se pueden identificar por lo menos dos tipos de discurso directo:

Oráculos divinos en los que Dios habla en 1ª persona (Jer15.2-9)

Oráculos proféticos en los que el profeta habla en 1ª persona y se refiere a Dios en 3ª persona (Miq 3.5-8).

Ahora bien, es importante señalar que estos dos tipos se entrelazan constantemente, y uno no debería adjudicarle una fuerza retórica mayor a uno u otro. Ambas formas de articulación conforman la mayor parte de toda la literatura profética del Antiguo Testamento. Como tales, tanto el oráculo divino proferido en primera persona como el discurso profético tienen el mismo peso teológico.

Los profetas denominados *navi'*, son muy creativos en su discurso. Esto quiere decir que se nutren de varios estilos y géneros literarios: el uso del discurso legal (*riv*); de un lenguaje pedagógico característico de una escuela, del lenguaje ritual, y también el uso del idioma coloquial de todos los días reflejan la creatividad del *navi'*. No obstante, los eruditos han llegado a la conclusión de que el género más utilizado es el que se conoce como el de anuncio de juicio.

‘ish ha’elohim (אִישׁ הָאֱלֹהִים)

El significado más literal de este título es «hombre de Dios». Este título se usa mayormente para los profetas Elías y Eliseo. Son «hombres santos» que poseen el poder de lo sagrado. No son solamente intermediarios de lo divino, sino que de alguna manera, un tanto misteriosa, ellos personifican el mundo de lo sagrado dentro de lo profano.

Este breve resumen o radiografía de los profetas con sus diferentes funciones o títulos demuestra que hay una variedad y

diversidad importante dentro de la categoría general denominada «profetas». Además uno puede notar una diversidad en cuanto al tipo de literatura que utiliza el profeta. No es aconsejable tratar de encasillar a un Isaías o a un Amós dentro de un solo género literario. Cada uno de ellos se vale de informes de visiones, de discursos proféticos, de relatos históricos y hasta de leyendas para expresar el contenido de sus mensajes al pueblo.

Diversidad dentro de la literatura profética

Los profetas que aparecen a partir del siglo VIII a.C. representan un amplio espectro de caracte-

rísticas personales, trasfondos sociales, contextos históricos, capacidades literarias y preocupación teológica. Es por esto que es necesario subrayar y describir la diversidad presente entre estos profetas.

En cuanto a los trasfondos personales de cada profeta, encontramos diferencias muy interesantes. El profeta Amós era un campesino del reino del sur. Según algunos estudiosos, quizá era un campesino bastante exitoso. Pero lo interesante es que Amós recibió instrucciones de Dios para ir al reino del norte y allí confrontar al rey, a los sacerdotes y al pueblo por las injusticias que se estaban cometiendo. Es paradójico y a la vez llama la atención que un simple campesino del sur fuera al reino del norte y tuviera que enfrentar a los más poderosos de la sociedad.

Isaías, en cambio, era de la ciudad de Jerusalén y tuvo acceso a todo el ámbito de la realeza. Esto hace suponer que pertenecía a la familia real. Su educación, formación y contexto fue muy diferente al de Amós. Si bien Isaías también denunció a los dueños del poder, y probablemente fue matado por la realeza, a él no se le discriminaba por ser un simple campesino del sur.

Por su parte, Jeremías nació en un pequeño pueblo al norte de Jerusalén llamado Anatot. Perteneció a una familia sacerdotal. Podemos suponer que desde su juventud fue influenciado profundamente por el contexto sacerdotal en el que se crió. Su futuro de alguna manera estaba ya definido, pero Yavé irrumpe en su vida y cambia su destino completamente. De pertenecer a un sector religioso de la sociedad y de mucho poder, Jeremías pasa a ser un marginado que cuestiona, denuncia y ataca todo aquello que ha institucionalizado a la religión.

En síntesis, los diferentes trasfondos personales de los profetas contribuyen a la diversidad de enfoque y de proclamación que existe en los documentos denominados proféticos. La experiencia y personalidad de cada uno determina en gran manera la forma en que el mensaje ha de ser proclamado.

Otro elemento que contribuye a la diversidad dentro de la literatura profética es la naturaleza misma de los documentos que hoy están en el canon bíblico. Estos documentos no son obra exclusiva de los profetas cuyos nombres aparecen en los documentos. Lo más probable es que sean colecciones de textos que fueron compilados por varias personas. El profeta no es un autor en el sentido moderno de la palabra. El profeta recibía revelación divina, proclamaba el mensaje en forma oral, pero fueron sus discípulos quienes convirtieron la pro-

clamación oral en un documento literario. Todo este proceso complejo que se dio a lo largo de muchos años hace que el documento final que hoy tenemos no sea un documento homogéneo. La riqueza y la diversidad de los textos se debe no solamente a la creatividad del profeta individual sino también a la actividad literaria posterior llevada a cabo por los círculos proféticos, por las escuelas de los profetas y por los redactores posteriores que trabajaron y actualizaron los textos proféticos según las necesidades del momento.

Los géneros literarios utilizados para poner por escrito el mensaje profético también generan una diversidad interesante. Es sabido que muchos de los profetas fueron poetas maravillosos. El poder de la **palabra poética** es indiscutible dentro de la literatura profética. El uso de imágenes, de metáforas, de palabras de acción en la poesía hace que la proclamación llegue con más fuerza y más dinamismo. No se puede entender toda la fuerza del mensaje profético sin entender bien la poesía hebrea. No obstante, no se puede desconocer lo que se ha llamado la prosa profética. Si bien muchos de los profetas eran poetas excelentes e hicieron de la poesía el canal principal para la expresión de la profecía, mucha de la literatura profética está escrita en **prosa profética**. Este medio que utilizaron los profetas también está impregnado de pasión y de poder. La prosa profética es capaz de comunicar un mensaje que cala hondo en los corazones de los oyentes.

El **oráculo profético** es un medio utilizado por los profetas para articular sus proclamaciones. Este quizá es el género más simple y más antiguo. En general, a través de este género, el profeta anuncia lo que Dios va a hacer. Esto puede ser algo positivo para el pueblo o bien puede señalar los pecados del pueblo y así anunciar juicio. A través de este medio, el profeta muchas veces anuncia cual ha de ser el castigo que el pueblo recibirá. En diferentes ocasiones, el castigo puede ser una derrota frente a una nación enemiga, una sequía, una hambruna, y también el exilio en un país extranjero. De todas maneras, es importante señalar que el anuncio del castigo a través del oráculo profético siempre tiene como propósito el provocar un cambio, un arrepentimiento, y un volver a las fuentes del pacto. El propósito es pedagógico y restaurador, no simplemente castigador.

El oráculo de salvación es otro instrumento de comunicación que han utilizado los profetas. Claus Westermann ha identificado esta forma y la

ha explicado de la siguiente manera. El oráculo de salvación en general tiene una estructura bastante definida:

A. Saludo

B. Expresiones de aliento que aseguran la salvación. Se utiliza muchas veces la expresión «no temas».

C. El contenido del oráculo.

D. Una conclusión que afirma al suplicante y le da seguridad y esperanza.

E. El resultado final.

Un ejemplo de esto lo podemos ver en Isaías 41.8-13

A. **Saludo** — 41.8-9

B. **Aliento** — 41.10a

C. **Contenido** — 41.10

D. **Conclusión** — 41.11-12

E. **Resultado** — 41.13

Finalmente, mencionaremos a **las visiones** como otro medio utilizado por los profetas. Las visiones que tienen los profetas anuncian diferentes tipos de mensajes. Cuando Jeremías ve una vara de almen-dro y una olla hirviendo en el norte que está por volcarse hacia el sur, el mensaje es que Dios hará cumplir su palabra y que el castigo vendrá a través de una nación que atacará desde el norte (Jer 1.11-13). Isaías, en cambio, cuando en su visión ve a Dios sentado en el templo con todo su esplendor se da cuenta de varias cosas. En primer lugar entiende algo más de la tremenda santidad de Dios. En segundo lugar, se comprende a sí mismo mejor. Se da cuenta de que ante la santidad de Dios, él es un ser humano pecador que necesita de Dios. En último lugar, Isaías entiende que Dios lo está llamando a ser un profeta verdadero que esté enteramente al servicio de Dios. Una vez más subrayamos que la diversidad en la literatura profética se puede ver claramente también a través de las visiones que recibieron los profetas. Un análisis detenido de todas las visiones arrojaría una variedad enriquecedora de temas, situaciones y realidades.

Profetas falsos

En Israel, el pueblo de Dios, se dio un fenómeno muy interesante que podríamos decir continúa hasta el día de hoy. Una de las tantas tensiones que

vivió el pueblo fue la de la confrontación entre los profetas verdaderos y los profetas falsos, a quienes podemos llamar los profetas profesionales. La tensión está dada entre los que **emiten** palabra de Dios y los que **imitan** palabra de Dios, entre los que **son llamados** a ser profetas y los que **se llaman** profetas, entre los que hacen **cirugía** real, y los que simplemente hacen **maquillaje**.

A su vez, este conflicto que se plantea entre los verdaderos profetas de Dios y los profetas profesionales se traslada a varias áreas de la vida. Estas incluyen, entre otras cosas, el contenido del mensaje, el estilo de vida, la relación del profeta con el pueblo de Israel, con el gobierno de turno, y con los jerarcas religiosos.

Uno de los problemas que enfrentaba el pueblo de Israel en este sentido es que los profetas profesionales no son inmediatamente identificables. Muchas de sus características son iguales a las de los profetas verdaderos. Es necesario señalar que los profetas profesionales tenían mucho en común con los profetas auténticos. Veamos a continuación algunas de ellas.

Estos profetas falsos tenían revelaciones y visiones al igual que los profetas de Dios. Además, predicaban utilizando acciones simbólicas, anunciaban oráculos, proclamaban y profetizaban en «nombre de Yavé». Finalmente, declaraban que eran enviados por Dios, y no tenían ningún reparo en utilizar la fórmula de autoridad y anunciar: *Así dice el Señor*. En síntesis, estos profetas profesionales no aparecen como mentirosos ni engañadores. Al contrario, el ropaje que utilizan es en sí, el mismo que el de los profetas verdaderos. Asimismo, los profetas falsos también se valen de los mismos géneros literarios que los profetas llamados por Dios.

No obstante, existen diferencias importantes que debemos notar. Estas nos servirán para discernir la diferencia entre un profeta profesional y un profeta verdadero enviado por Dios. Una de las primeras acusaciones que hace Jeremías, es que los profetas profesionales hablan mentiras: *desde el profeta hasta el sacerdote, todos practican el engaño* (Jer 6.13, NVI). Y Dios mismo afirma: *Ya he escuchado las mentiras de esos profetas. Según ellos, han soñado que les he dado un mensaje. ¡Eso lo inventaron ellos! ¿Cuándo dejarán de mentir?* (Jer 23.25, TLA) Y la mentira más perjudicial que profieren los profetas profesionales es la que afirma que todo está bien. Es la que

le dice al pueblo que van por buen camino. Estos seudo-profetas se especializan en convencer al pueblo de Dios de que no hay peligro, de que no hay crisis, que no hay de qué preocuparse, y que todo es shalom. Lo más peligroso de esto es que adormecen la conciencia del pueblo con este discurso. Este discurso le vende al pueblo un mundo de fantasía, que nada tiene que ver con la realidad de corrupción, violencia e injusticia que los rodea. El problema es que esta mentira le suena bien al pueblo, porque así no se tiene que hacer una auto-crítica, no tiene que medirse frente a las demandas éticas del pacto. Puede seguir su camino, sin cambios, alteraciones ni sacrificios.

Otra cara de la mentira que venden los profetas profesionales, que están en una guerra abierta con los profetas de Dios, es que prometen fortuna y prosperidad. Los profetas profesionales ponen en boca del Dios de la vida lo siguiente: *[Ustedes] gozarán de bienestar. . . no les sobrevendrá ningún mal* (Jer 23.17, NVI). En medio de una crisis internacional, de un peligro inminente de invasión por parte del imperio babilónico, y de falta de recursos, los profetas, que están al servicio del gobierno de turno, prometen a los fieles que van a ser ricos, que tendrán prosperidad, porque el Señor se los ha prometido. ¡Pero es todo una mentira, es todo un engaño demagógico para que la gente no vea la realidad que vive!

Otra característica de estos profetas profesionales es que predicán un mensaje que es un invento, es una fantasía, y es un sueño espurio que no tiene ningún valor. Además, son tan poco originales, que se la pasan robando oráculos de los verdaderos profetas. En otras palabras, se imitan entre sí mismos. Ni en lo que inventan son genuinos: *. . .yo estoy contra los profetas que se roban mis palabras entre sí. . .que sueltan la lengua y hablan por hablar. . .Yo estoy contra los profetas que cuentan sueños mentirosos, y que al contarlos hacen que mi pueblo se extravié con sus mentiras y presunciones* (Jer 23.30-32, NVI). El resultado de todo esto es que los seudo guías espirituales conducen al pueblo por un camino equivocado.

Finalmente, una característica clave de estos profetas profesionales es que no han sido enviados ni llamados por Yavé. El origen de su profesión no está en el haber sido enviado por Yavé, y por ende su mensaje carece de verdadero poder para cambiar situaciones, conductas y relaciones. Dios dice acerca de ellos: *Yo no los he enviado ni les he dado ninguna orden. Son del todo inútiles para este pueblo* (Jer 23.32b, NVI).

El profeta enviado por Dios

El profeta verdadero irrumpió en el escenario histórico del pueblo de Israel como una persona diferente. El profeta llamado por Dios fue una persona que encarnó la palabra irresistible de Dios, la sufrió y la proclamó. Tal era su identificación con esa palabra que lo tenía atrapado, que a diferencia de los profetas profesionales, este no aceptaba ningún tipo de sincretismo. Es decir, el profeta verdadero no admitía la posibilidad de combinar elementos de la adoración pagana junto con la adoración a Dios. Para él, las lealtades compartidas no eran aceptables bajo ningún punto de vista.

A diferencia del profeta verdadero, el profeta profesional no tenía problemas en propagar un estilo de vida sincretista. Es decir, el profeta profesional le facilitaba al pueblo la posibilidad de combinar elementos paganos con la adoración a Yavé. Mientras que los profetas profesionales permitían y promovían la mezcla de la adoración a Baal y de la magia junto con la adoración a Yavé, los profetas enviados por Dios llamaban a un compromiso exclusivo con el Dios creador de todas las cosas. En este sentido vale la pena recalcar que el profeta verdadero está arraigado en la tradición mosaica y en la revelación de Dios ya impartida al pueblo en el pasado. Es verdad que muchos han visto a los profetas como revolucionarios que aparecieron para proponer algo nuevo. No obstante también se los puede ver como instrumentos de Dios que contextualizaron la revelación de Dios presente en la Torá. Pensando en esa dirección, se puede sugerir que ellos tomaron las enseñanzas revolucionarias de la literatura deuteronomica y las contextualizaron a las necesidades de un pueblo que vivía bajo una monarquía corrupta y un sacerdocio institucionalizado carente de vida.

Confrontar al poder político de turno fue una de las responsabilidades del profeta enviado por Dios. Este ser energizado por el mandato divino analiza, cuestiona y critica al poder de turno, y en el proceso denuncia la corrupción, la injusticia y la violación de las demandas éticas de Yavé. El profeta profesional en general se acomodaba y se identificaba con el poder político. Se colocaba al servicio de los deseos del rey. De esta manera proclamaba un mensaje que le convenía al rey, porque era precisamente el rey que le proveía el pan de cada día. En cambio, el profeta verdadero vivía compenetrado de los problemas de la sociedad, del sufrimiento del pueblo y levantaba su voz ante toda injusticia.

Otra característica del profeta verdadero era que proclamaba todo el consejo de Dios. Al hacerlo, no restringía la libertad de Dios a un solo tipo de intervención. Si la situación requería el hacer un llamado al arrepentimiento, el profeta lo hacía con pasión. Esto lo hacía con el uso del típico verbo hebreo *shuv*, que habla de volver. El llamado era volver a Yavé y a las demandas del pacto. Si había que cuestionar el estilo de vida de los reyes o de los comerciantes o de todo el pueblo, lo hacía. El profeta tampoco tenía problemas en plantear demandas éticas difíciles. Una de las proclamas del profeta era que Dios no estaba atado ni al templo, ni a la ley ni a la monarquía. Entonces el verdadero profeta era capaz de deshacer la tradición asfixiante y de transformarla en aquello que daba libertad en medio de una relación de compromiso con Yavé.

En cambio el profeta profesional era selectivo y reduccionista en cuanto al contenido de su proclamación. Solamente predicaba aquello que consolaba, apaciguaba y que hacía sentir bien. En este sentido el profeta profesional intentaba eternizar el presente para que nada cambie. En el proceso institucionaliza el accionar del espíritu de Dios. Mediante una apelación al rito vacío, le robaba el poder al espíritu de Dios. El profeta profesional busca ante todo mantener el status quo que le garantizaba un bienestar y una tranquilidad efímera. En esto se puede ver un contraste marcado con el enviado de Dios que se erigía como un agente de cambio y de transformación profunda. De esa manera el profeta se convertía en el verdadero puente entre Dios y los hombres, y también en el instrumento que provoca una alternativa basada en la relación de pacto.

Mensaje de los profetas

El profeta, a través de los diversos géneros literarios mencionados, proclamó lo que Dios quería que se transmitiera al pueblo de Israel en general, y a su liderazgo en particular. Tal como hemos señalado desde el principio, no se puede ni se debe tratar de sugerir un mensaje totalizador que caracteriza a todos los profetas del Antiguo Testamento. Cada profeta proclama un énfasis particular que se gesta en un contexto particular. Para el profeta Oseas, el tema del éxodo de Egipto es de suma importancia, mientras que el primer Isaías (Is 1-39) no se nutre de esa experiencia liberadora del pueblo para su predicación. En la profecía de Oseas escuchamos ecos de los Diez Mandamientos con mucha insistencia, mientras que la teología de Sión es algo medular

para la teología de Isaías. No obstante podemos afirmar que todo profeta verdadero se presenta como presencia que desestabiliza. Un elemento importante de su mensaje es que la realidad que vive el pueblo de Israel no es la única posible, y que existen otras alternativas que se pueden articular y soñar. En palabras de Walter Brueggemann, el profeta tuvo la responsabilidad de crear y nutrir una conciencia y percepción alternativa. Esta sin duda es diferente a aquella propuesta por la cultura dominante que oprime y define realidades acéfalas y caducas.

El culto caduco

El profeta desestabiliza al articular una crítica al culto religioso vacío de contenido y compromiso. Declara que Dios odia los sacrificios y los festivales religiosos que no están acompañados por un compromiso ético con Dios y con el prójimo. El cumplimiento rutinario de ciertos ritos como si fuera algo mágico no es lo que Dios quiere. Dios exige que detrás de cada sacrificio ofrecido, detrás de cada ofrenda presentada, de cada alabanza cantada, esté el compromiso con la justicia. Dios, a través del profeta Amós, declara:

¡Yo aborrezco sus fiestas religiosas!
 ¡No soporto sus cultos de adoración!
 Ustedes se acercan a mí
 trayendo toda clase de ofrendas,
 pero yo no quiero ni mirarlas.
 ¡Vayan a cantar a otra parte!
 ¡No quiero oír esa música de arpa!
 Mejor traten con justicia a los demás
 y sean justos como yo lo soy.
 ¡Qué abunden sus buenas acciones
 como abundan las aguas de un río caudaloso!
 (Am 5.21-24, TLA)

Es decir, no se puede adorar a Dios y a la vez alimentar la injusticia y la opresión. Cuando las manos de los religiosos están manchadas con la sangre de los pobres y oprimidos, toda actividad cúlrica se torna abominable para Dios y para su vocero, el profeta. El mensaje del profeta es subversivo en este sentido. Su mensaje a los reyes, a los sacerdotes, a los expertos en la ley y al pueblo en general, es que el mero cumplir con ciertos ritos, prácticas y cultos religiosos no garantiza la presencia ni la protección de Dios. La demanda ética del pacto establecido entre Dios y el pueblo no puede ser ignorada a la hora de adorar a Yavé.

El arrepentimiento

Un porcentaje muy alto del legado profético conservado en el canon bíblico se compone de llamados reiterados al arrepentimiento. Esto se da en un contexto de alianza. El pueblo de Israel había hecho una alianza con Dios. El testimonio concreto de esa alianza era la Torá la cual debía ser obedecida. La alianza estaba basada en el amor mutuo de ambas partes y cada cual tenía responsabilidades. Con el tiempo, el pueblo de Israel comenzó a desconocer las estipulaciones de la alianza. Esta es la razón principal por la que Dios llama a profetas para que hagan un llamado concreto y pasional a que el pueblo vuelva (shuv) a la fuente (Torá) y a la relación de amor con su Dios.

El uso del verbo *shuv* (volver) es característico de los profetas y conlleva toda la connotación necesaria para el arrepentimiento. El profeta Jeremías lo utiliza mucho especialmente en su poesía de los capítulos 3 y 4 (TLA). Allí repite una y otra vez: Israel, pueblo infiel, ¡vuélvete a mí! (3.12); ¡Vuelvan a mí, israelitas rebeldes! (3.14)

¡Vuelvan conmigo, hijos rebeldes! ¡Yo los convertiré en hijos obedientes! (3.22). Luego de que Israel expresara una intención de volver, Dios les responde:

Israelitas, si piensan volver,
 dejen de pecar.
 Desháganse de esos ídolos asquerosos,
 y no se aparten de mí.
 Cuando juren en mi nombre,
 sean sinceros y justos
 conmigo y con los demás.
 Así, por amor a ustedes
 bendeciré a todas las naciones
 y ellas me cantarán alabanzas. (Jer 4.1-2)

Es claro que el profeta llama a volver, pero lo hace en términos de volver a la relación de alianza que tan claramente fue establecida en Deuteronomio. Esta relación de alianza implica una obediencia seria a lo establecido en la Torá. El volver no es a estilos de vida antiguos, a costumbres del pasado, ni a ritos vacíos. El volver es para ser fiel a las demandas del pacto y así se cumplirá el deseo original de Dios de que Judá será mi pueblo y yo seré su Dios.

La justicia bien entendida

Los profetas se preocupan muchísimo por articular un concepto de justicia que refleje los deseos y

los valores de Yavé. Esto lo hacen porque se identifican con el sufrimiento de la gente indefensa e inocente. Con el devenir de una monarquía burocratizada, se crearon mecanismos «seudo-legales» que legitimaban prácticas injustas. Los que tenían el poder político, religioso o económico habían desarrollado instrumentos que les facilitaban el aprovecharse de la condición del pobre, del indefenso, de la viuda y del extranjero. Profetas de los siglos VIII-VII a.C. como Amós, Isaías, Miqueas y Jeremías insistieron en la necesidad de hacer justicia.

El vocabulario utilizado por los profetas nos señala que la justicia, como concepto relacional, es algo dinámico. *Amós proclamó: Pero que fluya como agua la justicia, y la honradez como un manantial inagotable* (Am 5.24, DHH). La justicia para los profetas no es un concepto abstracto ni una idea filosófica para discutir. Es más bien algo concreto que está en movimiento. Es cierto que en nuestro mundo occidental, la idea de la justicia se identifica con la imagen de una mujer con los ojos cubiertos teniendo una balanza. Esto refleja un concepto un tanto estático de la justicia, es decir, un sustantivo que describe equidad, igualdad, simbolizada en el estado de equilibrio de la balanza, donde todo está en descanso. En cambio, para el profeta se hace justicia y esta debe ser como un arroyo que fluye o como un río que purifica.

Por otra parte, para el profeta la justicia es un término teológico. El punto de referencia es Dios. La justicia tiene su génesis y está arraigada en el ser supremo que ante todo es justo y demanda justicia del ser humano. La justicia es inherente a la realidad divina. Lo que le provee al profeta confianza es el saber que la justicia proviene de Dios y tiene su razón de ser en Dios. Como tal, considera que todo ser humano debe reflejar el mismo sentido de justicia que está presente en la divinidad. El pueblo israelita había recibido justicia de parte de Dios, y entonces él pretende y espera justicia de parte de ese pueblo. La poesía de Isaías en el capítulo 5 expresa esta idea. A pesar de que Dios había hecho tanto por el pueblo, los frutos de justicia y rectitud brillaban por su ausencia. Pero, cuando el pueblo de Dios hace justicia, es similar al viñedo del campesino que produce uvas. Es decir, para el profeta hacer justicia es la respuesta adecuada del pueblo para con Dios por todo lo que él ha hecho en su favor.

Finalmente, es claro en literatura profética que hacer justicia es actuar en defensa de los débiles e indefensos. Los diferentes contextos en los que aparece la palabra justicia definen tres categorías de

personas: el pobre, la viuda y el huérfano. Isaías, con pasión poética, lo expresa de la siguiente manera:

¡Qué mal les va a ir a ustedes

los que inventan leyes

insostenibles e injustas!

¡Ustedes no protegen a los débiles

ni respetan los derechos de los pobres:

maltratan a las viudas

y les roban a los huérfanos! (Is 10.1-2, TLA)

En cambio, lo que Dios quiere es que...*aprendan a hacer lo bueno!* Ayuden al maltratado, traten con justicia al huérfano y defiendan a la viuda (Is 1.17, TLA) En este sentido, el hacer justicia es actuar en defensa de los que no tienen ningún tipo de poder. Los profetas hicieron que la manera en que se trataba al pobre y al débil era el criterio básico para medir si se hacía o no justicia. Como ya se mencionó, el profeta no piensa la justicia en términos filosóficos ni teóricos. Más bien nos guía por los barrios de la ciudad donde viven los pobres, y nos invita a que miremos los ojos de chicos de la calle. Nos desafía a que nos ocupemos de la soledad de la viuda y de la falta de afecto que experimentan el huérfano y el exiliado. El profeta también se acuerda de los ancianos que hoy están abandonados en los geriátricos. La justicia profética no ignora las familias campesinas que pierden sus campos porque son devorados por los poderosos. Es decir, la justicia profética es aquella que es capaz de hacer una excepción según las necesidades del ser humano. Es capaz de hacer una ruptura en la rutina agobiante y ofrecer una alternativa de vida.

Para el profeta, la justicia comenzará a correr como un torrente de agua viva, cuando el pueblo de Israel y sus jefes inviertan sus energías en erradicar la discriminación que impregnan los sistemas económicos y legales, y así proveer una esperanza genuina para los más desprotegidos.

Esperanza profética

En general, se considera a los profetas como predicadores de juicio, denuncia y destrucción final. No obstante, algo que ha sorprendido a muchos lectores serios de los profetas es la presencia de muchos mensajes de esperanza en la literatura profética. Creemos que esto es una característica clave de un profeta verdadero llamado por Dios. Si bien es cierto que el profeta es llamado a denunciar, a exponer, a hacer cirugía profunda en la vida y corazón del pueblo de Israel, también es cierto que articula una esperan-

za. Esto lo vemos magistralmente expresado en el pequeño poema que Dios utiliza para llamar a Jeremías:

*Luego extendió el SEÑOR la mano y,
tocándose la boca, me dijo:
He puesto en tu boca mis palabras.
Mira, hoy te doy autoridad sobre naciones y reinos,
para arrancar y derribar,
para destruir y demoler,
para construir y plantar. (Jer 1.9-10, NVI)*

El mandato de construir y plantar es lo que obliga a Jeremías a proclamar un mensaje de esperanza. Quizá esta es la tarea más difícil del profeta. Es sabido que es mucho más fácil criticar, destruir, denunciar, que construir, plantar y proveer así un elemento de esperanza. El profeta pudo, en medio de situaciones de peligro, de inminente ataque enemigo, de crisis económica y política, articular una esperanza. Su mensaje de denuncia siempre tenía como propósito final la restauración del pueblo. Por ejemplo, el profeta lo utiliza para infundir esperanza todo el lenguaje sobre el remanente, esa parte del pueblo que quedaría vivo. A pesar de que la ciudad de Jerusalén y el templo serían destruidos, y a pesar de que el pueblo sería exiliado a Babilonia, la tierra de Israel no quedaría deshabitada ni desolada. Es decir, el castigo y la derrota nunca significaron la aniquilación total del pueblo. Siempre quedaría un remanente desde el cual una nación nueva, obediente al pacto renacería. Esto sin duda proveía una profunda y real esperanza para el pueblo de Israel tan vapuleado.

El vocabulario de los profetas siempre estuvo marcado por la imagen de un Dios que siempre estaría presente en la vida del pueblo. Este Yavé, comprometido con la alianza que había hecho con el pueblo de Israel, siempre obraría a favor del pueblo. La palabra final de Dios siempre está caracterizada por una nueva posibilidad y una nueva oportunidad para el pueblo. En el libro de Jeremías se proclama que Dios hará un nuevo pacto con el pueblo que

abrirá nuevas alternativas de vida para el pueblo.

Dios dice:

*Por eso, mi nuevo pacto con el pueblo de Israel
será este:
Haré que mis enseñanzas las aprendan de memoria,
y que sean la guía de su vida.
Yo seré su Dios,
y ellos serán mi pueblo.
Les juro que así será (Jer 31.33, TLA).*

Viene el día en que cumpliré la promesa maravillosa que les hice a la gente de Israel y de Judá. Cuando llegue ese día, en el momento preciso nombraré a un rey de la familia de David, que reinará con honradez y justicia. Entonces el reino de Judá estará a salvo, y en Jerusalén habrá seguridad. Por eso la llamarán "Dios de nuestra justicia". (Jer 33.14-16, TLA)

A través de estas y otras palabras poéticas el profeta siempre ofrece un mensaje de esperanza. No todo estaba perdido, ni todo era negativo. El profeta buscó la manera de alentar al pueblo en medio de su desobediencia y rebelión. No buscaba su derrota ni su desaliento. El profeta en medio de su denuncia severa intentaba mostrarle que otra realidad era posible.

El profeta que desestabiliza, nutre una conciencia alternativa mediante estos mensajes. Critica profundamente aquello que solo conduce a la muerte. Hace un llamado pasional a que el pueblo vuelva (shuv a la fuente de toda vida. Para que esto ocurra el pueblo debe vivir y luchar por la justicia tal como la entiende Yavé. Finalmente este elemento desestabilizador se ve en la articulación de una esperanza genuina. El mundo tal como está definido por los poderosos no tiene que ser así. A través de una poesía teológica el profeta proclama que hay posibilidades de vida, y de vida en abundancia.

Bibliografía

- Brueggemann, W.
1986 *La Imaginación profética*. Santander: Sal Terrae
- Clements, Ronald E.
1996 *Old Testament Prophecy*. Louisville: Westminster/John Knox Press
- Davies, Philip R. ed.
1996 *The Prophets*. Sheffield: Sheffield Academic Press
- Mesters, C & Equipo Bíblico CRB
Lectura profética de la historia. Estella: Verbo Divino
- Monloubou, L.
Los profetas del Antiguo Testamento. Estella: Verbo Divino
- Petersen, David L. ed.
1987 *Prophecy in Israel. Issues in Religion and Theology 10*. Philadelphia: Fortress Press
- Petersen, David L.
2002 *The Prophetic Literature. An Introduction*. Louisville: Westminster/John Knox Press
- Schökel, Luis Alonso y Sicre, José L.
1980 *Profetas: Introducciones y comentarios*. Tomo I y II. Madrid: Cristiandad
- Sicre, José L.
1984 *Con los pobres de la tierra*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Steck, Odil H.
2000 *The Prophetic Books and their Theological Witness*. St. Louis: Chalice Press
- Westermann, Claus
1967 *Basic Forms of Prophetic Speech*. Philadelphia: Westminster Press
- Westminster Press
1991 *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament*. Louisville: Westminster/John Knox Press
- Wilson, Robert R.
Prophecy and Society in Ancient Israel. Philadelphia: Fortress Press



Literatura SAPIENCIAL



Edesio Sánchez

Introducción

En nuestra Biblia hay una serie de libros y de escritos (tanto en prosa como en poesía) que llevan el calificativo de sapienciales o didácticos (Job, Proverbios, Eclesiastés, la historia de José en Génesis (Génesis 37-50) y varios Salmos (1; 37; 49; 73; 91; 112; 119; 127; 128; 133; 139).¹

En estos libros y escritos el énfasis primario es en la sabiduría. Esta aparece como la llave para descubrir el sentido de la vida. En ellos se quiere responder a la pregunta: ¿Cómo descubrir y aprender el arte de vivir la vida?

La sabiduría, desde la óptica de los escritos sapienciales, es el arte de vivir en este mundo, y tiene su base y configuración en el «temor del Señor». Abarca todas las esferas de la vida y tiene que ver con todo aquello que ayude al individuo a ser industrioso, a desarrollar destrezas manuales y técnicas, a ser honesto, sobrio, casto y de buena reputación.

Esa singular óptica, hace que esos libros y escritos miren la vida desde una perspectiva diferente a la de los otros libros del Antiguo Testamento. En el Pentateuco encontramos sobre todo órdenes, leyes, mandatos y exhortaciones. En los libros históricos, relatos de cómo vivió el pueblo de Israel frente a las demandas de Dios, y cómo Dios actuó con su pueblo. Los libros proféticos colocan el énfasis en la revelación divina, el mensaje proclamado, la llamada al arrepentimiento.

En los libros sapienciales, por lo general, no encontramos órdenes, ni relatos escritos, ni se ofrecen revelaciones, ni se proclama la palabra revelada. En ellos se dan consejos, se ofrecen reflexiones, se presentan advertencias. Al lector se le invita a hacer comparaciones, a decidir. Más que a obedecer órdenes y mandamientos, se enseña la decisión responsable; más que la oración, la acción; más que aprender de ejemplos biográficos y relatos históricos, se llama a probar y comprobar. Es al individuo y a la comunidad a quienes se les pide que asuman la responsabilidad total de sus decisiones y acciones.

La sabiduría es una literatura tan peculiar, que en ella no encontramos los temas claves de la fe bíblica, presentes en otras partes de la Biblia. No se habla del éxodo, ni de la alianza, ni de la conquista, ni del cautiverio. No se encuentra en ella una doctrina del pecado o de la salvación. La idolatría no parece ser amenaza. En vano se buscará el tema de la oración o del culto. La fe no es un tópico central. Como que al estudiar la sabiduría, más que llevarnos al umbral del templo de la vida religiosa y espiritual, ella nos saca por el traspatio, a lo más secular y profano de la vida.

¹ Entre los libros deuterocanónicos —también conocidos como apócrifos—, se consideran a Eclesiástico y a Sabiduría como libros sapienciales.

Como todas las tradiciones literarias que componen el Antiguo Testamento, la literatura sapiencial también pasó por varias etapas de desarrollo. Los biblistas, por lo general, coinciden en señalar que la «cuna» de la sabiduría está en el ámbito del hogar. En el contexto de la familia es donde encontramos, en primera instancia, el desarrollo más antiguo de esta literatura. Los padres ayudaban a sus hijos a penetrar en las marañas de la vida a través del conocimiento práctico y de la observación de las leyes que gobiernan el mundo, y las actividades de la vida. Este tipo de sabiduría se reconoce por su énfasis en la exhortación y la presencia de máximas o refranes.

Una segunda «cuna» es el palacio, la corte real. En el desarrollo de los pueblos y su formación como reinos, se vio la necesidad de establecer una educación especial para los príncipes y los cortesanos. El contenido de este tipo de sabiduría es bastante selecto (cf. Prov. 31.1-9). Aquí se nota un énfasis didáctico y claramente formativo. El joven de la corte necesitaba formarse en un estilo de vida exclusivo. En la historia de Israel la literatura sapiencial está muy ligada al reinado de Salomón (1Re. 3.12; 5.12; 10.1-4; sobre todo, 4.29-34). No es extraño pues que en la Biblia encontremos muchos proverbios y enseñanzas aplicables a los príncipes, y que fueron coleccionados por los escribanos de las cortes reales (cf. Prov. 25.1).

La tercera etapa del desarrollo de la literatura sapiencial la encontramos en la obra de los Escribas, en el contexto de las sinagogas. Este es un período bastante tardío en la historia de Israel (después del exilio en Babilonia, ca. 400 a. C.). En esta época la sabiduría había dejado su ámbito netamente secular y llegó a formar parte de la reflexión de los teólogos y maestros de la religión. Aquí de nuevo, la sabiduría deja de ser exclusiva para un grupo selecto y se convierte en medio de educación para todos. Es fácil reconocer este tipo de sabiduría, pues la reflexión sobre la vida se da en clara relación con la acción de Dios en la vida todo ser humano.

Proverbios 1-9 pertenece a esta etapa.

Aunque esta literatura se desarrolló en ambientes de educación escolar (palacio, sinagoga), nunca perdió de vista su pertenencia básica al hogar. Los más insignes educadores de Israel reconocieron que el hogar es el mejor lugar para integrar en la enseñanza la mayoría de las áreas que componen la vida humana. Al individuo se le invita a mirar cada aspecto de la vida cotidiana, cada detalle. De ellos se le invita a deducir lecciones que se aplican a la

vida personal y a la comunidad donde se vive. Se pide sobre todo *sentido común*. No es más que obra del sentido común el muy conocido refrán o dicho: «En boca cerrada no entran moscas».

La sabiduría, desde la perspectiva de la literatura sapiencial no consiste en el saber teórico acumulado, a través de largas y pesadas horas de estudio y de lectura de libros. Sabiduría en el Antiguo Testamento es la habilidad del artesano (Ex. 31.3), la sensatez para saber qué está bien o qué está mal (Prov. 14.16). Es prestar oídos a quien tiene experiencia, atender lo que dice (Prov. 1.5). Es, en pocas palabras, encontrarle los recovecos a la vida y conducirse de tal manera que ella nos traiga bien, satisfacción y realización. Es ser confiado, prudente, sagaz, sensato, cuerdo, entendido, parco al hablar y humilde.

Todo lo que hemos dicho sobre la sabiduría se puede aplicar a cualquier grupo humano, sin importar raza, color, nacionalidad o religión, ni momento histórico. En otras palabras, la tradición sapiencial es de carácter **universal**. Este rasgo característico se hace notorio al comparar las diversas tradiciones literarias del Antiguo Testamento (ley, profetas, alianzas). De todas ellas la sabiduría parece ser la más internacional. Ella presenta más paralelos y más variedad que cualquier otra tradición literaria. Se han encontrado un sin número de literaturas paralelas a la sabiduría en Israel. Existe el llamado «Job Babilónico» y muchas otras obras sapienciales que se parecen a Job tanto en la estructura como en el contenido (por ejemplo, «Las palabras del campesino elocuente» y el «Discurso sobre el suicidio»). Se han hallado parecidos a Eclesiastés («El Eclesiastés Babilónico») y muchas obras muy parecidas a las varias colecciones que componen el libro de Proverbios (especialmente la «Sabiduría de Amenemope», proveniente de Egipto y «Las palabras de Ahia», de Siria.).

Géneros sapienciales Vocabulario

Proverbios 1.1-7 provee, quizás, el marco semántico más importante para toda la literatura didáctica. Estos versículos explican, con una rica variedad de palabras casi sinónimas, el propósito de este tipo de literatura. En estos versículos y en las constantes referencias a la frase «hijo mío» en los capítulos 1-9 se nota claramente la intención pedagógica de este tipo de literatura. El versículo 7, el principio de la sabiduría es el temor de Jehová (RVR), coloca la terminología sapiencial en el marco de la fe de Israel

y del propósito global de las Sagradas Escrituras: Dios como principio y fin de la vida.

1. Palabras que expresan el acto de la enseñanza y el aprendizaje

Los ejemplos vienen del libro de Proverbios: «Castigo» (3.12), «corrección» (3.11), «enseñanza» (4.1), «aceptar o recibir consejo» (13.1), «disciplina» (15.32), «conocimiento» (2.5), «aprender» (21.11), «instrucción» (1.8), «ley» en el sentido de enseñanza (4.2).

2. Palabras que expresan el objetivo de la educación y el aprendizaje

Lo que se enseña y, a la vez, se considera como meta de la enseñanza es: «sabiduría» (2.2), «conocimiento» (2.5-6), «sensatez», «prudencia» (2.2) «juicio», «rectitud (12.5)», «justicia» (2.9), «cordura» (4.1), «sagacidad» (1.4), «destreza», «habilidad manual» (31.19), «ingenio» (24.6), «experiencia», «inteligencia». En el hebreo esta serie de sentidos quedan cubiertos con las palabras *hokmah* y *binah*. En antítesis a lo anterior están los sentidos: «necedad», «estupidez», «insensatez», «ignorancia», «imprudencia», «desvergüenza», y muchos más.

3. Palabras que expresan el medio literario y los métodos por los que se trasmite la enseñanza

«Declaración» (1.6), «proverbio» (1.6), «dicho» (16.24), «proverbios numéricos (6.16-19; 30.15-31), «poemas acrósticos» (30.10-31). Se habla también del método de «observación» de los fenómenos naturales y los hechos de la vida cotidiana (6.6; 19.13b; 24.30-34; 26.20; 30.29, 31, 32-33. La «corrección y el castigo» son parte de los métodos de enseñanza (13.24; 19.18, 20; 29.17), lo mismo que la «exhortación y el consejo» (8.10; 19.20; 23.23).

4. Palabras que definen al individuo como sujeto o receptor de la enseñanza

La expresión «hijo mío», al menos en Proverbios, es la forma más querida para referirse al educando. Y, tal como ha explicado Alfredo Tepox, esta expresión no solo se refiere literalmente al hijo o hija del sujeto de la enseñanza, sino que abarca a todo «estudiante», por lo general, al joven que recibe consejos y directrices de un «anciano». Por eso, en la nueva versión llamada *Traducción en Lenguaje Actual*, se ha decidido «traducir» esa expresión con

«querido jovencito» (cf. Pr 1.8).

5. Palabras que se usan para referirse a los sujetos de enseñanza

«Sabio» (Pr 22.17-21), «maestro», «anciano», «padre», «madre». Estos últimos son, en efecto, los sujetos más importantes de la enseñanza (Pr 1.8; 22.6). La colección del rey Lemuel (Pr 31.1) habla de las enseñanzas dadas por su madre. «Dios» también aparece como sujeto de enseñanza (Pr 3.11).

Desde el punto de vista del receptor, también se usa la expresión «sabio», cuando quien recibe la enseñanza lo hace de manera humilde y obediente (Pr 1.5; 8.33; 13.1). La palabra «necio» se aplica para el caso opuesto (Pr 18.2-7). Al «sabio» que recibe con gusto y receptividad la enseñanza, y vive de acuerdo con ella, se le llama, también, «justo» o «recto» (Pr 2.20-21; 4.18; 9.9; 11.3, 6).

Además de esta serie de palabras y expresiones, se debe tomar nota de la palabra hebrea *masal* que puede traducirse como «comparación» o «ejemplo». Con estos sentidos tan amplios, la tradición judía se refiere a varios géneros y formas literarias: «proverbio», «refrán», «parábola», «canción», «sátira», «epigrama», «fábula» (DBHE: 465).

Proverbio o refrán

En español esta forma literaria se conoce también como máxima, dicho, aforismo o sentencia. Su característica esencial es fácilmente reconocible. Es una forma del habla humana que consta, por lo general, de dos líneas paralelas. Estas pueden presentar una simple aseveración, una declaración antitética (opuesta) o una máxima en forma de mandato. Los proverbios ofrecen ilustraciones, comparaciones y a veces enigmas. Presentan una idea o principio en forma bien comprimida, pero completa.

Los proverbios o refranes demuestran de sus «autores» una capacidad inherente para la observación y la experiencia. El ojo avizor y el oído agudo permiten descubrir las leyes y el orden de las cosas, de la naturaleza y de la vida. Por ello los proverbios presentan, en la primera línea, un hecho indiscutible de la naturaleza, o un evento ya probado, y en la segunda línea, la enseñanza o desafío para la vida humana: «Sin leña se apaga el fuego, y donde no hay chismoso, cesa la contienda» (26.20, RVR); «el hierro afila al hierro, el hombre el perfil de su prójimo» (27.17, RVR).

Debido a que los proverbios o refranes son una entidad en sí mismos, y contienen una verdad particular encapsulada en ellos, no se da un movi-

miento o fuerza que los una con otras sentencias. No se pueden reducir a una teoría o fórmula. No se pueden estructurar en forma de una doctrina o sistematizar en forma de ideas filosóficas. Los proverbios señalan la apertura y la relatividad de la sabiduría. Cada proverbio ofrece un aspecto de la vida y de la sabiduría humana; no pretende agotar la verdad. Así, cuando un proverbio intenta corregir un aspecto de la vida, no le interesa demostrar la verdad o falsedad de otro proverbio (von Rad, 1972: 513). La razón es sencilla, ningún proverbio posee la verdad absoluta. El proverbio examina el mundo que lo rodea para discernir sus secretos. Al efectuar ese examen permite que cada elemento encontrado se mantenga en su propio carácter particular. Por ello muchos proverbios parecen contradecir a otros: «En boca cerrada no entran moscas»; «el que boca tiene a Roma llega». Y hay que reconocer que esta aparente contradicción e incongruencia se convierte en la regla (por ello existen tantos y tan variados refranes y proverbios). El proverbio dice su verdad y respeta la verdad de los otros. Las contradicciones sólo muestran que la vida humana es compleja y variada y que el consejo que hoy le sirvió a «Pedro», no le dice nada a «Juan» mañana. La sabiduría, como la vida, siempre queda abierta y nunca llega a un punto final. Ella misma está abierta a corrección.

Los proverbios afirman una cosa esencial de la tradición sapiencial: si la sabiduría es una tarea enteramente humana, ella es pues tan finita y abierta a nuevos hallazgos como lo es la vida humana.

Desde el punto de vista formal, los proverbios o máximas pueden presentarse en líneas paralelas sinónimas, sintéticas o antitéticas. La mayoría, sin duda, es la forma antitética; es decir, cuando la segunda línea dice lo contrario de lo que indica la primera.

Un ejemplo de proverbio **sinónimo** lo tenemos en Proverbios 4.24 (NBE):

*Aparta de ti la lengua tramposa,
Aleja de ti los labios falsos.*

O este que sigue (19.5, NBE):

*El testigo falso no quedará impune,
El que suelta mentiras no se libra.*

Como ejemplos de máximas con paralelismo **sintético** están los siguientes:

*El chismoso no sabe guardar un secreto,
así que no te juntes con gente chismosa (20.19, DHH).
Los chismes son como golasinas,*

pero calan hasta lo más profundo (18.8, DHH).

Los siguientes son ejemplos de paralelismo **antitético**:

El chismoso todo lo cuenta; el discreto guarda el secreto (11.13, DHH).

*El Señor aborrece el labio embustero,
El hombre sincero obtiene su favor (12.22, DHH).
Mejor es el pobre que camina en integridad,
que el de perversos labios y fatuo (19.1, RVR).*

Este tipo de literatura, aparece también en otras partes del canon bíblico. Fuera del libro de Proverbios, 1 Samuel 10.12 y 24.13 son ejemplos en la parte narrativa del Antiguo Testamento. De los Profetas encontramos Ezequiel 16.44. En el Nuevo Testamento se nos ofrece la famosa máxima recitada por Jesús: *No hay profeta sin honra sino en su propia tierra* (Mc 6.4, RVR). A este se pueden agregar otros tales como: *De la abundancia del corazón habla la boca* (Lc 6.45, RVR); *basta a cada día su propio mal* (Mt 6.34b). En la obra de Bultmann, citada en la bibliografía de este ensayo, pueden encontrarse muchos ejemplos presentes en los Evangelios sinópticos (pp. 129-167).

Dentro del estudio de «proverbios», debemos considerar también las «paradojas» y los «enigmas» definidos en la literatura bíblica como masal. Estas formas literarias entran dentro de la definición de masal como «comparación» que está presente o sugerida. En Marcos 10.25 (TLA), Jesús presenta una «paradoja» a sus discípulos: *Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, a que una persona rica entre en el reino de Dios*. Como ejemplo de «enigmas», (Jueces 14.14, TLA): *Del devorador salió comida, y del fuerte salió dulzura*. De allí surgió como respuesta una adivinanza, *¿Qué cosa más dulce que la miel? ¿Y qué cosa más fuerte que el león?* (Jue 14.18, RVR), cuya respuesta esperada era: «el amor». Al «enigma» pertenece la sentencia dada por Jesús a los judíos: *Destruid este templo, y en tres días lo levantaré* (Jn 2.19, RVR; véase también Pr 30.15). Tal como demuestran los enigmas de Sansón y de Jesús, este género literario se puede definir como «una pregunta que oculta su respuesta». Esto lo logra el autor del enigma a través de la ambivalencia del lenguaje y, gran cantidad de veces, haciendo uso de la pregunta: «¿Qué animal anda con una pata?» Los ejemplos bíblicos nos dicen, en lo referente al aspecto formal, que el enigma puede estar en forma de trozo poético (el de Sansón) o en prosa (el de Jesús).

Sentencia numérica

Común en el mundo semítico, está formada de dos partes: la primera presenta un número determinado que califica lo que se quiere inculcar o evitar, la segunda agrega un número superior que eleva o da más poder al mensaje de la primera parte: Hay **seis** cosas que el *Señor aborrece*, y **siete** que le son detestables (Pr 6.17, NVI; véanse, también, los siguientes ejemplos: 30.18-19, 24-28). Fuera de los libros sapienciales, tenemos un ejemplo, repetido varias veces, en Amos 1.3—2.6 (RVR): Por **tres** pecados de . . . y por el **cuarto**. . .

Alegoría

Considerada también como masal («compañación»), la alegoría se construye a partir de la metáfora; es en realidad una metáfora desarrollada que busca comunicar un mensaje moral o espiritual. Tiene, como la metáfora propiamente hablando, tres elementos claves: «objeto», «imagen» y «base». El objeto es el elemento que se va a comparar; la imagen es el elemento «desconocido» que requiere apropiarse del «sentido» del objeto; y el «base» es el punto de contacto entre el objeto y la imagen. En Proverbios 1-9 aparece una y otra vez la «sabiduría» personificada como la mujer legítima y fiel, mientras que la «necedad» se muestra como la mujer «ilegítima», infiel y adúltera. Ezequiel 16 habla de dos «hermanas», refiriéndose a Israel y Judá, como hermanas lujuriosas e impúdicas que abandonaron a YHVH, el Dios que las había cuidado en su infancia. Ezequiel ofrece también las alegorías del águila y el cedro (17.1-10) y la de la leona y sus cachorros (19.1-14). En el Nuevo Testamento, Pablo usa las figuras de Sara y Hagar para construir una alegoría cuya enseñanza final es la radical diferencia entre la «esclavitud» del legalismo y la libertad que da el «evangelio de la gracia» (Gal 4.21-31).

Parábola

Este género literario también se define como masal o «comparación». Como en este libro se dedica un capítulo completo a este género, invitamos al lector a estudiarlo allí.

Fábula

La fábula, como ya se señalado anteriormente, es otro de los géneros masal. Como la parábola y la alegoría, también echa mano de la metáfora para transmitir su mensaje. Pero a diferencia de las anteriores, aquí las plantas y los animales son los componentes figurativos. La fábula mejor conocida en la Biblia es la que aparece en Jueces 9.7-20. Tiene, como la fábula clásica la «historia» en la que los animales o plantas son los personajes, y termina con la moraleja o enseñanza para el auditorio. Otro ejemplo lo tenemos en 2 Reyes 14.9. Es muy probable que las «alegorías» sobre el águila y el cedro, y la leona y sus cachorros, en el libro de Ezequiel, hayan sido originalmente fábulas.

Poema didáctico

Es un poema o canto que presente una secuencia de pensamientos con el propósito de exaltar algún valor o enseñanza. Proverbios 8.22-31 es un canto a la sabiduría. El libro de Job nos ofrece una hermosa canción sobre la sabiduría en su capítulo 28. El Salmo 119 es una «doxología» a la Palabra de Dios. Los salmos que pertenecen al género literario sapiencial son en realidad poemas didácticos (1; 37; 49; 73; 91; 112; 119; 127; 128; 133; 139). A este género pertenecen los salmos que contienen la expresión «bienaventurado. . .» (1.1; 2.12; 32.1, 2; 33.12; 34.8; 40.4; 41.1, 2; 65.4; 72.17; 84.4, 5, 12; 89.15; 94.12; 106.3; 112.1; 119.1, 2; 127.5; 128.1, 2; 137.8, 9; 144.15; 146.5). De singular importancia son los dos primeros salmos del Salterio. Ambos salmos quedan enmarcados dentro del concepto de «buenaventura» y «dicha», y así abren uno de los temas que recorrerá todo el libro de Salmos, dándole una de las varias líneas teológico-estructurales. El concepto de «bienaventuranza» se presenta en el Salterio del tal modo que, considerando la división en cinco libros, forma una estructura concéntrica. Los dos libros del extremo (I y V) presentan la mayor concentración de veces en que aparece la palabra *faHr* («bienaventurado»); los libros II y IV tienen la menor concentración de veces; y el libro central (III), una concentración intermedia. De este modo, no solo los salmos propiamente didácticos pertenecen al conjunto de la literatura sapiencial, sino **todo** el Salterio—ilos-150Salmos!—deberá considerarse como un «maravilloso» canto a la sabiduría.

Relacionado con el poema didáctico tenemos el **relato didáctico**. El autor del relato describe un evento típico a través del cual intenta dar, más que un reporte histórico o periodístico, una lección o enseñanza. El libro de Rut, de Ester, la primera parte de Daniel y la historia de José (Gn 37-50).

Diálogo

En el libro de Job, los capítulos poéticos (3—41), son prácticamente el único ejemplo en la Biblia de lo que se denomina «diálogo» como género literario dentro de la literatura sapiencial. Esta definición no es ni la mejor ni la más feliz, sin embargo, es la que goza de más adeptos. Algunos ven en la obra de Job más bien «una disputa legal» o una extensa «lamentación». Como «diálogo», esta obra plantea una cuestión, la discute y, finalmente, ofrece la solución.

Confesión o poema autobiográfico

Es la forma literaria por medio de la cual un «sabo» o «maestro» lega a sus hijos o estudiantes su valiosa experiencia (Crenshaw: 256). Por ser autobiográfica, la confesión aparece, por lo general, en primera persona. Los siguientes ejemplos confirman esta afirmación: Pr 4.3-9; 24.30-40; Ecl 1.12—2.26.

Listas u onomástica

Estas fueron las grandes precursoras de las modernas enciclopedias (Morla, 1994: 79). A los sabios les interesaba, en su afán pedagógico, dejar no solo enseñanzas de carácter ético y espiritual, sino también «ciencia» y «conocimiento general». Por ello se tomaron el tiempo de hacer clasificaciones de todo lo relacionado con botánica, zoología, minerales, cuerpos celestes, agricultura, geografía, etc. Ejemplos de esas listas los tenemos en Job 28; 36.27—37.13; 38.4—39.30; 40.15—41.34; y hasta cierto sentido en Salmo 104 y Génesis 1 y 10.

Teología

La tradición sapiencial es lo más secular y «ajeño» a lo propiamente religioso que aparece en los libros de la Biblia. Es algo así como cuando aplicamos las teorías pedagógicas y psicológicas más

modernas, para estructurar y desarrollar nuestro programa educativo o catequístico de la iglesia. La literatura sapiencial o didáctica nos enseña a tomar lo mejor del mundo que nos rodea para mantener siempre actualizados nuestros métodos de enseñanza, disciplina, evangelización y proclamación.

Por ello, podemos afirmar sin temor, que esta literatura nos lleva a Dios por el camino de lo propiamente humano. Nos lleva a los primeros capítulos del libro de Génesis para recordarnos qué quiso Dios del ser humano. Dios creó un universo ordenado (cosmos) y colocó allí al ser humano para que lo siguiera «creando» y se beneficiara de él. En los pasajes de la creación encontramos a Dios como quien prepara todo, lo deja listo y trae al hombre y a la mujer, y les ordena tomar el mundo bajo su responsabilidad:

Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicad; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.

Y dijo Dios: He aquí que os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, y todo árbol en que hay fruto y que da semilla; os serán para comer. Y a toda bestia de la tierra, y a todas las aves de los cielos, y a todo lo que se arrastra sobre la tierra, en que hay vida, toda planta verde les será para comer. Y fue así.

Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí era bueno en gran manera. Y fue la tarde y la mañana el día sexto (Génesis 1.28-31, RVR).

En el capítulo 2 de Génesis, el autor sagrado señala claramente que el jardín produciría frutos solo si la «mano» de Dios y la del hombre estuvieran presentes:

... porque Jehová Dios aún no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre para que labrase la tierra... Tomó, pues, Jehová Dios al hombre, y lo puso en el huerto de Edén, para que lo labrara y lo guardase. Y mandó Jehová Dios al hombre, diciendo: De todo árbol del huerto podrás comer... (Génesis 2.5, 15-16).

La literatura sapiencial bíblica, siguiendo el ejemplo de los pasajes de Génesis, considera al ser humano como el primer responsable de este mundo. Dios le ha puesto en las «manos» las «herramientas» necesarias para mantener este mundo en perfecta salud y armonía. El ser humano ya no tiene que pedirle a Dios los elementos para ordenar y proteger a este mundo. Todo lo tiene a la mano, como

dice Shakespeare: «Los recursos que le pedimos al cielo, se hallan muchas veces en nuestras manos».

La literatura sapiencial mira al ser humano como responsable y capaz de hacer de este mundo un mundo ordenado; y afirma que este planeta es el lugar donde hombre y mujer obtienen los elementos y las pautas para vivir. Dios ha confiado al ser humano su mundo, cree en él, arriesga su mundo con él y se mantiene con él aun en sus fracasos.

Por ello, en la Biblia, Dios sigue siendo el soberano y último señor de todo. A eso se refiere la expresión el principio de la sabiduría es el temor del Señor (Pr 1.7), repetida gran cantidad de veces en los libros sapienciales. La libertad de todo hombre o mujer halla se define a partir de su relación con Dios (Pr 16.1,2; 19.21; 20.24; 21.30,31). La criatura humana aprende a vivir en este mundo con la convicción de que existen cosas que no conoce. Puede elaborar los planes más exactos y seguros posibles; pero

Dios tiene la última palabra.

El ser humano aprende, también, que su actuar siempre debe permanecer abierto a la actividad de Dios; es decir, a aquellos acontecimientos que sobrepasan todo cálculo humano. No importa qué tan confiable sea la sabiduría utilizada en una actividad dada, el individuo debe saber que detrás de ella existe un ser superior a él. Y de nuevo, estas limitaciones no atan, sino liberan; enseñan humildad, dependencia y confianza.

La persona sabia es humilde. La soberbia limita y empobrece al ser humano (16.12; 27.1; 28.26; 3.5 y 7). Responsabilidad y libertad nunca son equivalentes a libertinaje y soberbia. Nunca el «sabe-lo-todo» y el individualista podrán llamarse sabios: En aquella misma hora Jesús se regocijó en el Espíritu, y dijo: Yo te alabo, oh Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y entendidos, y las has revelado a los niños (Mt 10.21, RVR).

Bibliografía

- Bultmann, Rudolf.
2000. *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Crenshaw, James L.
1977. «*Wisdom*». En John H. Hayes (editor). *Old Testament Form Criticism*. San Antonio: Trinity University Press.
- Morla Asencio, Victor.
1994. *Libros sapienciales y otros escritos*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Rad, Gerhard von.
1972. *Teología del Antiguo Testamento-I: Teología de las tradiciones de Israel*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
1970. *La sabiduría de Israel: Los sapienciales, lo sapiencial*. Madrid: Ediciones Fax.



Los cuatro EVANGELIOS



Marlon Winedt

En nuestra Biblia hay una serie de libros y de escritos (tanto en prosa como en poesía) que llevan el calificativo de sapienciales o didácticos (Job, Proverbios, Eclesiastés, la historia de José en Génesis (Génesis 37-50) y varios Salmos (1; 37; 49; 73; 91; 112; 119; 127; 128; 133; 139).¹

La palabra «evangelio»

Es oportuno comenzar esta exposición sobre los evangelios con la rica historia de la palabra evangelio. Originalmente esta palabra se usaba en los escritos griegos de la época helenista para referirse a las buenas nuevas que traían los mensajeros del campo de guerra. *Eu* (bueno) *angelion* (noticia, mensaje, compárese con la palabra *angellos*, ángel, que significa «mensajero»), fue el término griego que los escritores del Nuevo Testamento usaron para captar y definir el mensaje de Jesús de Nazaret. El apóstol Pablo fue el primero en usarlo en sus primeras cartas, la de 1 Tesalonicenses (véase 1 Ts 1.5; 2.2, 4; 3.2) y la de Gálatas (véase Gl 1), que dicho sea de paso fueron los primeros escritos del Nuevo Testamento. Pablo usó esta palabra para designar el mensaje de Jesús y, más importante aun en las epístolas Paulinas, la predicación sobre Jesús. El uso de *evangelio* ya se

había establecido en la comunidad cristiana y en la tradición oral, y probablemente también en los fragmentos de escritos (véase Lc 1.1-4), que Pablo debió conocer y que los escritores de los evangelios usaron para componer sus respectivos documentos.

Ya en la LXX (la antigua traducción griega de la Biblia de los judíos de Alejandría, en el siglo II a.C.) vemos el uso del sustantivo o verbo *evangelio* para traducir el concepto de anunciar la buena nueva de la salvación de Israel. *Evangelio* es el anuncio de la liberación de los cautivos, los exiliados, quienes serán consolados por Dios y verán la restauración de Sión (Is 40.9; 41.27; 52.7 y 61.1). La LXX también fue la Biblia que usaron los primeros cristianos y que citaron mucho en los escritos del Nuevo Testamento, no obstante, en ninguna parte del Nuevo Testamento, incluso en la rica teología paulina, se usa *evangelio* para referirse a un material escrito como los cuatro evangelios que conocemos.¹ Ese uso se desarrolló posteriormente

¹ El comienzo del evangelio de Marcos (véase 1.1-4), Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios. ² Como está escrito en el profeta Isaías. . . , no es una referencia a todo el evangelio como libro escrito o como género especial, sino más bien una referencia al comienzo de los acontecimientos en torno a Jesús, la predicación y el mensaje de y sobre Jesús. Se trata de la manifestación de Juan el Bautista, el cumplimiento de la palabra profética—realmente la cita es en parte de Mal 3.1 y de Is 40.3—como predecesor de Jesús. En griego el v. 1 forma una unidad sintáctica con el v. 2, que está íntimamente ligada al v. 4: Como está escrito en el profeta Isaías. . . bautizaba Juan en el desierto. Aun si el v. 1 funcionara como título, sería más bien de esta parte solamente y no del libro completo de Marcos.

en la comunidad de fe cristiana, cuando los autores cristianos del siglo II, con base en una tradición que ellos afirmaron, asignaron los títulos de «Evangelios según Mateo, Marcos, Lucas y Juan» a los escritos, clasificándolos como un tipo especial de género literario y más importante todavía, atribuyendo a diferentes personas del gremio apostólico (Mateo, Juan) o relacionados al gremio apostólico (Marcos, relacionado a Pedro; Lucas relacionado a Pablo) como autores de estos escritos originalmente anónimos.

Reiteramos que la palabra evangelio (o el verbo *evangelizar*.) era parte del vocabulario del mundo político-religioso grecorromano. A continuación daremos algunos ejemplos. Nuestro punto de convergencia será el uso del término en los evangelios. Esta palabra se usaba (el sustantivo *euaggelion* o el verbo *euaggelizesthai*.) para describir el reinado de los emperadores romanos o para anunciar la victoria en batalla. También se usaba para describir el nacimiento del emperador Augusto como «el comienzo de la buena nueva para el mundo» en una inscripción con datos en el calendario romano. El escritor romano Plutarco cuenta que la gente de Lesbos salió a dar las buenas nuevas [*euaggelizomenoi*.] a Cornelia que la guerra había terminado. Josefo cuenta que cuando el emperador romano Vespiano ascendió al trono, todas las ciudades celebraron las buenas nuevas [*euaggelia*.] y ofrecieron sacrificios en honor al nuevo emperador;² y cuando él llegó a Alejandría fue saludado con las buenas nuevas [*euaggelia*.] de Roma. Vemos, entonces, que la palabra evangelio tiene antecedentes en el culto imperial romano. Cuando el evangelio de Marcos, que según la mayoría de estudiosos fue el primer evangelio redactado, comienza con las palabras: *Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios*,³ i el escritor esta conscientemente haciendo una comparación con el culto romano!

De hecho, los emperadores se denominaban *filius dives* (hijo de la divinidad). Pero el escritor de Marcos se está refiriendo a la vida de Jesús, al mensajero liberador de la manifestación del reino, a los acontecimientos en torno a esta persona histórica quien, desde la perspectiva de la fe, personifica verdaderamente el título de «Hijo de Dios». Al principio, los primeros emperadores fueron considerados dioses

después de su muerte. Con el correr del tiempo en las regiones periféricas del imperio, fuera de la capital romana, en la época del Nuevo Testamento, ya se adoraba al emperador como el salvador del imperio (Ehrman 2000: 25-26).

Es interesante que la misma palabra en griego *soter* (salvador) se convirtió en título de Jesús y en la descripción de su ministerio en el mundo. La «divinización» del emperador (el ser reconocido como dios) no significaba que se le consideraba reencarnado de algún dios trascendental, sino que indicaba un proceso mediante el cual un ser humano especial podría alcanzar alguna igualdad con lo divino, llegar a ser divino.

En el mundo grecorromano se daba la estratificación de las divinidades. Se creía en un dios todopoderoso y supremo (Zeus para los griegos y Júpiter para los romanos), después seguían los «grandes dioses» de la mitología griega como Apolo, Atenea y Poseidón, y los de la mitología Romana como Neptuno y Diana. Más abajo se encontraban los *daimonia* («demonios» de donde se derivó la palabra para malos espíritus en el Nuevo Testamento); en el culto grecorromano estos seres no eran ángeles caídos, sino más bien seres no humanos que podían ser buenos o malos, dependiendo en parte del culto que se les ofreciera. En este mismo nivel se encontraban los dioses locales y los dioses de cada familia. Después seguían la clase de «seres divinos, semidioses, los inmortales y los héroes». La pirámide tenía como base principal a los seres humanos mortales. Los emperadores eran seres humanos que habían ascendido a la clase de «seres divinos» y como tales se convertían en objeto de culto. El evangelio de Marcos comienza con una referencia al culto del emperador romano y al final del mismo, un soldado romano declara sobre Jesús: --*¡Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios!* (Mc 15.39). Dentro del cuadro narrativo de este evangelio estas palabras, en boca de un soldado romano, son la culminación de una revelación paulatina de la identidad (secreta) de Jesús (véase Mc 1.1, 11, 24; 3.11; 8.29; 9.7; 14.62); especialmente si el lector entiende el doble mensaje: el Hijo de Dios es Jesús de Nazaret, no el emperador romano. Hay que rendirle culto a él; su venida y su ministerio marcan las *buenas nuevas* del reino de Dios.

2 Josefo, Guerra 4.10.6 §618; véase también Guerra 4.11.5 §§656-657, donde se dice que cuando llegó Vespiano a Alejandría lo saludaron con la buena nueva (*euaggelia*).

3 En algunos manuscritos muy antiguos no aparecen las palabras *hijo de Dios*; por otro lado el testimonio de los manuscritos donde sí aparecen es muy convincente.

Esa *buena nueva* se consolidó en la primera fase por medio de la memoria colectiva y oral de la comunidad cristiana. Aunque el griego era la lengua internacional del Imperio Romano, se sabe que en tiempos de Jesús el arameo era la lengua vernácula del pueblo común. Por ejemplo, en las sinagogas era necesaria la traducción del texto hebreo, pues en esa época la lengua hebrea era conocida solamente por los estudiosos y doctores de la Ley. Hubo un tiempo cuando se hizo mucho énfasis en la reconstrucción del texto arameo escrito, en el que supuestamente se habían basado uno o más de los evangelios. Hoy en día se cree que el griego jugó un papel muy importante en la preservación de los documentos sobre la vida y enseñanza de Jesús, que los evangelios no fueron la traducción de un texto en arameo, y que desde el principio fueron compuestos como obras independientes.

Tomemos en cuenta que los evangelios no fueron los primeros escritos del Nuevo Testamento, como ya lo mencionamos anteriormente. Aunque las cronologías pueden variar, los estudiosos concuerdan en que los primeros escritos del Nuevo Testamento fueron las cartas de Pablo; las últimas fueron escritas en la década de los años 50 a 60 d.C. (Ehrman 2000:44).

Muchos eruditos concuerdan en que 1 Tesalonicenses fue la primera carta (escrita alrededor del 51-52 d. C.).⁴ Según una cronología aceptada por gran parte de los expertos en la materia, el evangelio de Marcos se escribió entre 65-70 d.C.; el de Lucas y el de Mateo, entre 80-85 d.C.; y el de Juan, alrededor de los años 90-95 d.C. Si consideramos que Jesús nació alrededor del año 4 a.C. y murió alrededor del 30 d.C., esto implica que por un tiempo de 35 a 65 años los relatos en torno a Jesús y sus enseñanzas fueron transmitidos en forma oral. Esta forma de comunicación era la más común en esos tiempos y más confiable de lo que pensamos.⁵ En la religión judía era muy normal que discípulos compilaran los dichos y hazañas de sus maestros y los transmitieran fielmente en forma oral. Los estudios sobre los evangelios ponen de manifiesto el interés que estimuló a cada uno de los autores en respuesta a las necesidades particulares de las comunidades para las cuales escribieron. Podemos presuponer que los escritores de los cuatro evangelios tuvieron a su alcance el testimonio oral de la comunidad de fe, además de algún material escrito.

El escritor de Lucas comienza su evangelio con estas palabras:

Muchos han emprendido la tarea de escribir la historia de los hechos que Dios ha llevado a cabo entre nosotros, según nos los transmitieron quienes desde el comienzo fueron testigos presenciales y después recibieron el encargo de anunciar el mensaje. Yo también, excelentísimo Teófilo, lo he investigado todo con cuidado desde el principio, y me ha parecido conveniente escribirte estas cosas ordenadamente, para que conozcas bien la verdad de lo que te han enseñado.

En esta forma el autor comunica que él mismo no fue testigo presencial de los acontecimientos y que hizo uso de dos diferentes tipos de fuentes para su evangelio: los escritos anteriores y probablemente también los relatos orales. En este prólogo, Lucas destaca claramente que su escrito de «los hechos que Dios ha llevado a cabo» tiene un propósito (para que conozcas bien.) y una cierta forma deliberada de relatar la tradición que recibió (me ha parecido conveniente escribirte estas cosas ordenadamente.).

Cuatro Testimonios: el mensaje clave de cada evangelio

Marcos: Buenas nuevas del «Hijo del hombre».

Hijo de Dios e Hijo del hombre

El evangelio de Marcos proclama a Cristo como el Hijo de Dios, como el verdadero *soter* («salvador») en contra del culto imperial Romano. Se puede decir que la finalidad de este evangelio es proclamar a Jesús como el Hijo de Dios, tal como lo dice al comienzo del evangelio: *Principio de la buena noticia de Jesús el Mesías, el Hijo de Dios*. Eso nos lleva a uno de los temas más interesantes del evangelio: no solamente afirma que Jesús es Hijo de Dios, pero también menciona con más frecuencia que Jesús es Hijo del hombre, es decir, verdadero ser humano. La forma como el lector moderno interpreta estos dos títulos es con toda probabilidad a la inversa de cómo los primeros lectores de Marcos los entendieron. Era muy común referirse a

4 Algunos opinan que Gálatas fue escrita en 48-49 d.C.

5 Gerhardsson, Birger. *Manuscript and Memory: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Lund, Sweden: Gleerup, 1961.

reyes como «hijos de Dios», como ya lo vimos en el caso de los emperadores romanos, e incluso en el Antiguo Testamento vemos que se habla de los reyes de Israel en ese sentido (2 S 7.14; Sal 2.7). De modo que para la primera audiencia no fue extraño que se aplicara tal título a la persona de Jesús, primero porque los primeros cristianos lo reconocieron como Mesías y como rey, y segundo porque la característica esencial de Jesús es precisamente la de ser el Hijo de Dios. En el evangelio de Juan, no obstante, los títulos «hijo de Dios», «hijo del Padre», «hijo unigénito del Padre» tienen un sentido más elaborado que el título aplicado a los reyes. Pero en Marcos, el título más controversial es el que se refiere a la divinidad de Jesús, paradójicamente el título Hijo del hombre. Este título proviene de Daniel 7.13-14, donde el profeta habla de una visión de alguien que procede del cielo y a quien se le ha dado el reino:

Yo seguía viendo estas visiones en la noche. De pronto:

*Vi que venía entre las nubes
alguien parecido a un hijo de hombre,
el cual fue a donde estaba el Anciano;
y le hicieron acercarse a él.
Y le fue dado el poder, la gloria y el reino,
y gente de todas las naciones lenguas le servían.
Su poder será siempre el mismo, y su reino
jamás será destruido.*

En Marcos, Jesús se refiere a sí mismo como el Hijo del hombre. Es obvio que Jesús usa el título en una forma más compleja. Este título, a veces parece que se refiere estrictamente a su condición humana, otras veces aparece en relación con su pasión y sufrimiento (véase Mc 8.31; 9.31; 10.33) y otras veces, el título Hijo de hombre se refiere a la figura divina, apocalíptica, de Daniel 7 y otros escritos apocalípticos judíos que no son parte del canon del Antiguo Testamento. Así, Jesús es el Hijo del hombre que tiene poder divino y vendrá al fin del mundo (véase. Mc 2.28; 8.38; 14.62). No es posible entender este título sin el contexto del pensamiento apocalíptico hebreo. Lo que se destaca es que en la persona de Jesús este título adquiere una importancia particular, pues define su sufrimiento y pasión como algo característico del Hijo del hombre. Los otros evangelios coinciden con Marcos en el uso de este título.

El inminente regreso del Mesías: visión apocalíptica

Como ya lo hemos mencionado, el título «Hijo del hombre» proviene del libro de Daniel, es decir, pro-

viene de una literatura en la que se enfatiza la manifestación de un ser de apariencia humana, pero con características divinas, usando un lenguaje muy gráfico. Esto se relaciona con otro aspecto importante en el evangelio de Marcos, en el que la venida del Hijo del hombre y la consumación de la historia de la humanidad se ven como algo inminente (Mc 9.1; 13.30):

Jesús también les dijo: —Les aseguro que algunos de los que están aquí presentes no morirán hasta que vean el reino de Dios llegar con poder. Les aseguro que todo esto sucederá antes que muera la gente de este tiempo.

La verdadera identidad de Jesús no fue muy clara para sus seguidores ni para sus familiares. Por un lado, él mismo mantuvo cierta discreción, porque no quiso que la gente malinterpretara su misión en términos políticos—liberación de la opresión romana—o en términos de un simple «obrador de milagros». Por otro lado, el Padre mismo, desde los cielos, reveló la identidad de Jesús cuando este fue bautizado (1.11): *Tú eres mi Hijo amado, a quien he elegido*. Esta es la verdadera identidad de Jesús que el escritor quiso mostrar a sus lectores: el verdadero Hijo de Dios vino a *dar su vida en rescate por una multitud* (10.45) y regresará, como el Hijo del hombre, en las nubes. De acuerdo con el autor de Marcos, esa es la venida inminente que los lectores tienen que anticipar, y mientras lo esperan es necesario que proclamen a ese

Mesías ya revelado.

Con respecto a la identidad de Jesús, también los demonios lo reconocieron como Hijo de Dios: *No te metas conmigo, Jesús, Hijo del Dios altísimo! ¡Te ruego por Dios que no me atormentes!* (5.7) Y, como mencionamos en la primera parte de este artículo, el capitán romano también llegó a la misma conclusión cuando Jesús murió en la cruz: *Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios* (15.39s).

Mateo: la Ley y su cumplimiento

Jesús el Mesías Davidico: cumplimiento de las Escrituras

El retrato de Jesús que el escritor de Mateo nos dibuja es el del Mesías judío que vino al mundo cumpliendo, así, las promesas del Antiguo Testamento. Ya desde el principio del evangelio, se resalta el carácter «judío» del texto. Por ejemplo, en el relato de la infancia de Jesús, Mateo, a cada paso

de la narración, afirma que «tal evento sucedió» en cumplimiento de la palabra profética del Antiguo Testamento: el embarazo de María 1.23; el nacimiento de Jesús en Belén 2.6; la huida de la familia santa a Egipto 2.14; la matanza de los niños por Herodes 2.18 y la decisión de la familia a vivir en Nazaret 2.23. No cabe duda de que el escritor tiene como objetivo afirmar que su «evangelio» es una historia divina: Dios en Jesucristo ha cumplido sus antiguas promesas dadas al pueblo judío.

Mateo empieza con la genealogía de Jesús, y eso no es algo fortuito. Si con las citas del Antiguo Testamento demostró el cumplimiento de las promesas respecto del Mesías, con la genealogía buscó dejar en claro que Jesús, el hijo de José y María, era el verdadero Mesías enviado por Dios. La lista de nombres empieza con los dos antepasados más importantes de Jesús: David y Abraham. David era el rey ideal en la expectativa judía. A él, Dios le había dado la promesa de un reinado sin fin (2 S 7.16). Abraham, por otro lado, era el progenitor del pueblo Israelita. A él Dios le había hecho las promesas más importantes respecto del principio de la nación de Israel, su razón de ser y su futuro (Gn 12.3; 17.4-9; 22.15-18).

La genealogía de Mateo 1, tiene una función teológica: Jesús de Nazaret es parte vital de la rica historia del pueblo judío; en él se cumplen las promesas hechas a Abraham y a David siglos atrás. Jesús es el Mesías y por lo tanto sería el instrumento a través de quien Israel sería restaurado y las naciones de la tierra encontrarían la «bendición» a la cual Dios se refirió cuando llamó a Abraham. El carácter teológico de la genealogía de Jesús en Mateo se muestra en su propia estructura y en la inclusión de ciertos nombres y en la exclusión de otros. En esta genealogía se enlistan los nombres en tres grupos de catorce. El número catorce es la duplicación del número de la perfección divina, de lo completo. Hablar de catorce es hablar de la doble perfección. Además, como en griego y hebreo, las letras también servían como numerales, el nombre DaViD (recuérdese que en hebreo solo se escriben las consonantes) suma catorce: D4; V6; D4: i4+6+4! De este modo, el escritor acentuaba, aún más, el hecho de que Jesús era el Mesías Davidico que había de venir.

La Ley y el reino de Dios: Jesús como el nuevo Moisés

Una tercera manera de relacionar a Jesús con el Antiguo Testamento es la de comparar a Jesús

con Moisés, otro gran personaje en la historia de salvación israelita. Además de liberador, Moisés fue el instrumento por medio del cual Dios entregó la alianza y la ley al pueblo de Israel. Si a los cinco primeros libros de la Biblia se les llama los libros de la Ley (Torá) de Moisés, a Jesús, en Mateo, se le adjudican cinco discursos o enseñanzas: (1) el Sermón del monte, 5-7; (2) el sermón de instrucción a los apóstoles, 10; (3) el discurso que contiene siete parábolas, 13; (4) la enseñanza sobre la vida comunitaria, 18; y (5) el discurso sobre el fin de los tiempos, 24-25. Cada uno de estos discursos termina con un variante del mismo tema: «Cuando Jesús terminó de decir estas cosas» (7.28; 11.1; 13.52; 19.1; 26.1). El escritor de Mateo deliberadamente agrupó el material de la enseñanza de Jesús en esta forma para afirmar que Jesús era el «Nuevo Moisés» que enseñaba una «Nueva Ley».

El mismo Sermón del monte ofrece varios elementos paralelos de Moisés y Jesús: (1) en 5.1-2 se dice que Jesús «sube a un monte» para impartir su «enseñanza», emulando así a Moisés que sube al monte Sinaí para ser portador de la Torá o «enseñanza» para Israel. (2) En el «monte» Jesús ofrece varias enseñanzas que, de alguna manera, hacen eco de lo que Moisés enseñó a Israel: Las bienaventuranzas (5.1-12), las amonestaciones de carácter ético (5.13-20; 6.1-7.23) y la nueva interpretación de la Ley de Moisés (5.21-48). Para Mateo, como era de esperarse, Jesús supera a Moisés sobre todo en el momento de ofrecer su propia reinterpretación de la Ley: Oísteis que fue dicho a los antiguos: No matarás y cualquiera que matare será culpable de juicio. Pero yo os digo que cualquiera que se enoje contra su hermano, será culpable de juicio; y cualquiera que diga... (5.21-22). En 5.17-20 Jesús aclara que no vino a demostrar la ineffectividad de la Torá, sino la forma verdadera de darle todo su cumplimiento y su valor legítimo. De hecho, en 22.35-40 Jesús coloca toda ley o tradición a la sombra de los dos mandamientos o «palabras» más importantes.

El judaísmo en el evangelio de Mateo

Debido a la imposibilidad de tratar en este trabajo todos los temas que nos parecen significativos, me parece importante apuntar algunas observaciones sobre el papel de los judíos en Mateo. De acuerdo con varios estudios modernos sobre el tema, es esencial que los estudiosos de este evangelio tengan una postura balanceada respecto de la imagen que tengan de los líderes y escribas. Por lo general a los líderes religiosos y a los maestros de la Ley se

les tiene por legalistas e hipócritas. Pero esta concepción debe cambiarse. En primer lugar, se debe tomar en cuenta que en la época de Jesús había diferentes grupos y, como consecuencia, diferentes formas de interpretar la Torá. Escritos contemporáneos informan que ¡había incluso rabinos antilegalistas! La constante polémica entre Jesús y ciertos líderes religiosos se convirtió lógicamente en tema central en la trasmisión de la fe, y en la fase escrita. Pero no hay que olvidar que incluso el evangelista mismo ofrece un cuadro judío muy positivo de Jesús y de sus seguidores. Los responsables de la muerte de Jesús (27.25) no son los judíos en general, sino un grupo de líderes religiosos que desde el principio del ministerio de Jesús fueron sus verdaderos enemigos (cf. 27.20).

El tema anterior se considera en el contexto de un evangelio que desde el principio «abrió sus puertas» a los no judíos, es decir a los gentiles. Jesús es el salvador de todos (cf. 8.8-10) y es reconocido y venerado por los extranjeros (2.1-12; 27.54). En la genealogía del capítulo uno, al menos dos de las mujeres que se citan como antepasadas de Jesús fueron extranjeras. En Mateo 4.15, en una cita del profeta Isaías, se habla de «Galilea de los gentiles». Al final del libro, en la gran comisión dada a sus discípulos, Jesús extiende claramente al mensaje del reino de los cielos a los no judíos (28.16-20): Vayan, pues, a las gentes de todas las naciones, y háganlas mis discípulos. . .

Lucas: el profeta y su ciudad

Buenas nuevas para todos: judíos y no judíos, oprimidos, pobres y mujeres

El evangelio de Lucas coloca en el centro de su mensaje la preocupación de Dios por los marginados y excluidos de la sociedad. Además se les da un lugar muy especial a la historia de salvación y al papel de Jesús como el profeta que iba a morir en la ciudad santa.

El interés por los marginados y despreciados de la sociedad se puede ver desde el principio del evangelio donde el autor hace desfilar a varias mujeres como protagonistas del nacimiento tanto de Jesús como de Juan el Bautista. Además, en el capítulo 2, los principales receptores del evangelio o anuncio del nacimiento del Salvador fueron los pastores que a la vez se constituyeron en los primeros proclamadores del advenimiento del Mesías. Todo lector atento de Lucas pronto descubre a un Jesús que se

rodea de «discípulos» quienes aprenden de él como María, hermana de Marta, y las que proveyeron para la manutención de Jesús y de sus discípulos (8.1-3; 10.38-42). En las bienaventuranzas Lucas, a diferencia de Mateo afirma que «los pobres»—sin otro adjetivo—son primerísimos miembros del reino de Dios (6.20). No cabe duda que Lucas se refiere a los pobres desde la perspectiva material y económica al incluir en el contexto de su enseñanza una maldición contra los ricos (6.24-25).

Lucas más que Mateo coloca el énfasis en la universalidad del Mesías y de su obra salvífica. Lucas también tiene una lista genealógica, pero a diferencia de Mateo, la suya termina con el principio de la humanidad: . . . hijo de Enós, hijo de Set, hijo de Adán, hijo de Dios (3.38). Jesús, más que judío, es «ser humano» y más allá de ser «ser humano» es el «¡Hijo de Dios!». Por otro lado, debido a que Lucas es el primer volumen de una obra en dos tomos (Lucas—Hechos de los Apóstoles), un buen número de temas tratados en el primer tomo encuentran su culminación en Hechos. En este segundo tomo, las buenas nuevas de salvación alcanzan Roma, el centro del mundo civilizado de aquel entonces (Hch 27.1-28.31). Pero ese énfasis en la universalidad no ignora al papel del pueblo judío. En Lucas la historia de salvación esta obviamente anclada en la historia de salvación judía. Es de allí que comienza y se extiende por todas las naciones.

En Lucas pone, Jesús el profeta rechazado, proclama la llegada del evangelio y del año del jubileo a los pobres y oprimidos. En Lucas 4.16-30, Jesús al dar inicio a su ministerio en su pueblo natal, presenta su programa mesiánico como el cumplimiento de la profecía de Isaías (61.1-2 y 58.6):

*El Espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ha consagrado
para llevar la buena noticia a los pobres;
me ha enviado a anunciar libertad a los presos
y dar vista a los ciegos;
a poner en libertad a los oprimidos;
a anunciar el año favorable del Señor.*

En ese ministerio profético, el trabajo del Espíritu funciona como el eje. Si el Espíritu Santo juega un papel clave en el ministerio de Jesús, no es sorpresa alguna que sea tema central del trabajo del escritor en Lucas-Hechos.

La misión profética de Jesús: su viaje a Jerusalén

Para Lucas, Jesús es el profeta por antonomasia. A Jesús el ser profeta es parte de toda su vida, des-

de su nacimiento. Realiza un ministerio profético y muere como profeta. Mateo y Marcos no callan este aspecto de la vida y ministerio de Jesús, pero en Lucas Jesús como profeta se eleva a tema central. El magnificat de María es eco del nacimiento del gran profeta Samuel (1S 1-2). En el relato de la resurrección del único hijo de la viuda de Nain (que solamente Lucas narra) vemos un paralelo con la resurrección del único hijo de la viuda de Sarepta por parte del gran profeta Elías (Lc 7.11-17; 1R 17.8-24). En Lucas 13.32-34, un pasaje citado solo por este evangelio, Jesús dice de sí mismo:

Mira, hoy y mañana expulso a los demonios y sano a los enfermos, y pasado mañana termino. Pero tengo que seguir mi camino hoy, mañana y el día siguiente, porque no es posible que un profeta muera fuera de Jerusalén. ¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los mensajeros que Dios te envía! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos, como la gallina junta sus pollitos bajo las alas, pero ustedes no quisieron! Pues miren, el hogar de ustedes va a quedar abandonado; y les digo que no volverán a verme hasta que llegue el tiempo en que ustedes digan: «¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!»

Como profeta de profetas, Jesús está vinculado con la ciudad santa, la que tiene en su seno al templo, centro de la fe judía. El evangelio comienza con el ministerio de Zacarías en el templo de Jerusalén; los padres de Jesús lo traen al templo; como preadolescente de doce años Jesús muestra su interés para estar en el templo. Y cuando el diablo le pone a prueba, en Lucas, como climax, la última tentación es en el pináculo del templo, mientras que en Mateo es la segunda tentación (Mt 4.1-11 = Lc 4.1-13). Pero más importante aún, toda la estructura del evangelio de Lucas gira alrededor del «fatal» pero ineludible viaje de Jesús a Jerusalén (9.51: *Cuando ya se acercaba el tiempo en que Jesús había de subir al cielo, emprendió con valor su viaje a Jerusalén* [cf. 13.22; 17.11; 18.31-33; 19.28, 41]). En el evangelio de Marcos (cap. 10) se narra ese viaje en un solo capítulo, pero en Lucas el relato se extiende del capítulo 9 hasta el 19. En el relato de la transfiguración, solo en Lucas se dice concretamente cuál fue el tema de conversación entre Jesús, Elías y Moisés (Mt 17.1-4 = Mc 9.2-5 = Lc 9.28-33); y aparecieron dos hombres conversando con él. ***Eran Moisés y Elías, que estaban rodeados de un resplandor glorioso y hablaban de la partida de Jesús de este mundo, que iba a tener lugar en Jerusalén.*** Es interesante anotar

que el evangelio comienza hablando del templo y de Jerusalén (1.5), y termina enseñando y predicando en Jerusalén y en el templo. En Lucas, a diferencia de Mateo y de Marcos, la última aparición de Jesús ocurre en Jerusalén y sus alrededores. Jesús lleva a sus discípulos a unos 3 kilómetros al este de la ciudad, en la ladera oriental del Monte de los Olivos. Y termina el evangelio diciendo que los discípulos volvieron a **Jerusalén** muy contentos. Y estaban siempre **en el templo**, alabando a Dios.

La culminación de la historia de salvación en Lucas

En la obra Lucas-Hechos la historia de la salvación se presenta dándole al Antiguo Testamento un papel preponderante. La literatura profética, principalmente, se cita para establecer las credenciales de Jesús como el Mesías tanto para los judíos como para los que no lo eran. En Lucas-Hechos no es la pronta e inminente venida de Jesús lo más importante, sino a predicación de las buenas nuevas a los no judíos o gentiles, empezando desde Jerusalén (Hch 1.8). El reino de Dios no es algo que ocurrirá en el futuro, sino que ya está presente en la vida y obra de Jesús: *Mas si por el dedo de Dios echo yo fuera los demonios, ciertamente el reino de Dios ha llegado a vosotros* (11.20, RVR). *No se va a decir: «Aquí está», o «allí está»; porque el reino de Dios ya está entre ustedes* (17.21, DHH).

Juan: La Encarnación de la Palabra

En el evangelio de Juan el tema de la cristología se presente desde diferentes ángulos, y con fuerte carga teológica. Veamos varios de ellos:

Como Mesías

En diferentes diálogos se ve que Jesús es «el Corredor de Dios que quita el pecado del mundo» (1.29; cf 4.42), es «Rabí» (1:38), pero sobre todo es reconocido como y el «Mesías» (Juan 1.17, 41, 45, 49; 4.24-26, 29; 9.22; 17.3; la palabra «cristo» que es la traducción del hebreo «mesías» aparece unas 23 veces en Juan). En algunos textos, aunque no aparece la palabra «Mesías», Jesús es contrapuesto a figuras veterotestamentarias importantes tales como Moisés (5.45-47; 9.26). Aun Juan el Bautista, por su vinculación con los profetas del Antiguo Testamento, especialmente Elías, es contrapuesto con Jesús como Mesías (1.20; 3.28). De acuerdo con el autor de Juan, Jesús como Mesías es anunciado por Moisés y los profetas y reconocido por sus discípulos (1.45, 49). Marta, en el contexto de la resurrección de Lázaro, confiesa: *Sí, Señor; yo*

he creído que tú eres **el Cristo**, el Hijo de Dios, que has venido al mundo (11.27, RVR). El evangelio también pone en boca de «otros» el llamarle Mesías a Jesús sea por convicción o en forma de pregunta o duda (4.29; 10.24; cf. 7.26).

Jesús como Hijo especial del Padre

En Juan, Jesús es presentado claramente como el enviado del Padre, que compartía la gloria del padre, el único que vio al Padre, el que vivía en el seno del Padre antes de venir al mundo (1.18; 17.1-5). Para Juan, si bien los creyentes son llamados «hijos de Dios» (1.12), solo Jesús es «Hijo de Dios» en un sentido muy particular. Juan 3.35-36 afirma al respecto:

El Padre ama al Hijo, y le ha dado poder sobre todas las cosas. El que cree en el Hijo, tiene vida eterna; pero el que no quiere creer en el Hijo, no tendrá esa vida, sino que recibirá el terrible castigo de Dios.

Véase también Juan 5.23 y 6.40. En 20.31 se conjugan en la persona de Jesús los títulos ya estudiados: «Mesías» e «Hijo de Dios» (de igual modo 11.27).

Jesús como la Palabra preexistente de Dios

En el prólogo vemos que Jesús es la «Palabra» que ya antes de la creación estaba con el Padre. Esta descripción hace uso del concepto del *lógos* («palabra», «asunto», «idea», «la razón», «caso», «principio»), un término muy cargado de diferentes significados y alusiones. Esta palabra griega jugaba un papel importante en la filosofía griega y en las diferentes interpretaciones del Antiguo Testamento hechas a la sombra de la filosofía helenística. En el evangelio de Juan su uso como título cristológico encuentra sus raíces en las enseñanzas del Antiguo Testamento relacionadas con la palabra de Dios como vehículo de la revelación de Dios y como acción creadora (Sal 33.6; 119.89-91; Is 55.10; Gn 1.1-26). En Salmo 107.20 se habla de la «palabra» como fuerza salvadora. Se puede reconocer todos estos aspectos en el prólogo y en el libro de Juan.

Como título cristológico, *lógos* solo aparece en el prólogo de Juan (cap. 1)—fuera de este pasaje, Jesús recibe el nombre de «Palabra» en Ap 19.13. Como se ha señalado, el concepto de *lógos* ya era conocido en tanto entre los judíos como los griegos. Lo nuevo y escandaloso era que el *Lógos* se haya hecho «carne». Esta es la razón por la cual Juan usa el término «Palabra» para referirse a Je-

sús. No es lo humano lo que ha «invadido» lo divino, sino que, en Jesucristo, Dios «ha llegado al ser humano». Esto hace que como título cristológico, «Palabra» sea eminentemente soteriológica. Esta «Palabra» que salva es creadora, es fuente de luz y da vida al ser humano. En ella, el *jesed* y el *emet* de Dios («gracia y verdad») se reciben solo a través de Jesucristo. Ella revela todo el ser de Dios.

Jesús como Dios mismo

En el evangelio de Juan aparecen varias frases con las cuales Jesús se identifica por medio de el «Yo soy»: Yo soy el pan de vida (6.35, 41, 51); *Yo soy el buen pastor* (10.11, 14-15); *Yo soy el camino, la verdad y la vida* (Jn 14.6). En ciertos pasajes (6.20; 8.24, 13.19; 18.5-6), Jesús se identifica como «Yo soy» sin más especificación. De manera deliberada, el autor del cuarto evangelio muestra cómo el nombre sacrosanto de Dios es el mismo con el que Jesús se da a conocer entre la gente (cf. Ex 3.14; Is 43.11-13; 45.5-7, 48.12). Jesús es Dios mismo que viene del cielo a fin de comunicar la revelación de la verdad que libera (8.32).

En los textos en los que el «Yo» antecede a un sustantivo (abstracto o concreto usado metafóricamente) definido por el artículo definido («el», «la»), el sentido es el de que Jesús es ese «sustantivo» con el que se identifica, pero en sentido superlativo: Solo Jesús es la luz en sentido supremo, único y último.

Luz y oscuridad: dualismo en Juan

Otro interesante aspecto es lo que se ha denominado como *dualismo* en este evangelio. En forma muy clara se marca las diferencias entre los seguidores de Cristo y quienes no lo siguen. Por un lado, tenemos a los incrédulos, los enemigos de Jesús—*quienes son hijos de la oscuridad, que pertenecen al mundo; ellos son los hijos del diablo que no quieren la verdad*. Por otro lado, tenemos a los creyentes, los seguidores de Jesús—los hijos de Dios, los que no son de este mundo, los que el Padre le dio a Jesús. Hay que seguir a Jesús o repudiarlo, no hay un camino intermedio. Ya en 1.4 vemos que se postula la gran diferencia entre luz y oscuridad; diferencia que se pone de relieve en todo el evangelio (3.18-21; 12.35). No se puede ver al reino de Dios sin nacer de nuevo, porque hay una diferencia fundamental entre los quienes solamente nacieron de la carne, (1.12-13) y quienes nacen de arriba, de nuevo y del Espíritu (3.3, 8).

La vida eterna en Juan: como una realización presente

Una lectura minuciosa de Juan, nos lleva a la conclusión de que el énfasis está en el cumplimiento de las promesas de Dios en el tiempo presente. El que cree en el Hijo, ya tiene vida eterna desde ahora, y el que no cree en el Hijo permanece en la condenación (3.36). Cuando Jesús le dice a Marta que Lázaro resucitará, ella cree que está hablando de una futura resurrección (11.23-26), pero Jesús la corrige al decir que él «ya es» la resurrección y que los que creen en él no morirán nunca. En este texto se pone de relieve que la vida eterna es una realidad en el presente para los creyentes (6.40; 20.31). Aquí se trata, por supuesto, de un énfasis, no de la ausencia de las otras perspectivas. En 5.28-29 se afirma que en este evangelio hay lugar para una futura venida del Mesías: *No se admiren de esto, porque va a llegar la hora en que todos los muertos oirán su voz y saldrán de las tumbas. Los que hicieron el bien, resucitarán para tener vida; pero los que hicieron el mal, resucitarán para ser condenados.*

El mensaje de este evangelio es muy claro. Dios envió a su Hijo que no solamente es Mesías y rabino como en la tradición Judía y en cumplimiento del Antiguo Testamento. Jesús es la encarnación misma de Dios en una forma especial. Creer en Jesús es el único medio para recibir la vida eterna **ahora**. Hay diferentes formas de creer en el Hijo. Están, en primer lugar, las señales milagrosas que confirman quién es (20.30; cf. 2.23; 3.2; 6.2; 7.31). Con ellas no se busca arrancar la fe en Jesucristo, sino reconocer cuál es su misión y sus credenciales como el enviado especial del Padre (11.37; 47-48). En Juan, la fe superior es la de los quienes sin ver señales creen en Jesús (4.48). Lo anterior es importante, ya que en Juan el mensaje no es solamente para los primeros discípulos, sino para todos los que han de creer en mí al oír el mensaje de ellos (17.20).

La gracia de Dios mostrada en Jesucristo es, para el evangelio de Juan, bastante amplia. Si bien se «bendice» de manera especial al que «sin ver cree», Juan pone en boca del incrédulo To-

más la confesión más elevada que ninguno otro personaje de este evangelio declaró: *¡Mí Señor y mi Dios!* Ese es al fin al cabo la confesión que el narrador quiere provocar en los lectores. Esa es la confesión que la comunidad a la cual pertenecía proclamaba: más que rabino y Mesías, tenemos aquí, en Jesús de Nazaret, al enviado de Dios quien vino desde el Padre, a la divinidad misma quien *puso su tienda de campaña entre nosotros* (1.14).

Conclusión

Reiteramos que los evangelios no son productos de una investigación periodística moderna, pero tampoco son productos de la imaginación de sus escritores. Son combinaciones de hechos, mezcladas con la interpretación de esos hechos. Claro que eso es cierto de todo material histórico, tanto de los antiguos como de los modernos, pero en el caso de este tipo de material es lógico que la perspectiva de fe juega el papel crucial. Algunos de esos hechos no se pueden someter al escrutinio de la ciencia historiográfica, otras sí. Desde la perspectiva de la fe, inspirada y formada por la vida, enseñanza, desaparición y reaparición! de Jesús de Nazaret, nos llegan cuatro retratos de ese enigmático hombre que pisó la tierra antigua y polvorosa de Palestina. Sabemos que existen otros escritos que ofrecen una perspectiva diferente y posterior que no fueron aceptados por la iglesia. Tal es caso del *evangelio de Tomás* y el de *Pedro*.

Los evangelios son cuadros, no fotos. Nos presentan la realidad de Jesús desde el punto de vista del escritor y de las comunidades de fe a quienes fueron dirigidos, tomando en cuenta sus preguntas, sus desafíos y su medio ambiente cultural. Los escritores de Mateo, Marcos, Lucas y Juan no nos permiten leer sus evangelios desde un punto de vista frío y neutral. No buscamos a Jesús entre letras muertas de textos antiguos, sino que lo buscamos en las palabras que se hacen vivas por medio de la comunicación con los creyentes de antaño y de ahora, y por la continua dirección del Espíritu Santo.

Bibliografía

General

Brown, Raymond E. *Introducción al Nuevo Testamento: 1*.

Cuestiones preliminares, evangelios y obras anexas. Traducido del inglés por Antonio Piñero. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

Dufour, Xavier Léon. *Los evangelios y la historia de Jesús*. Traducido del francés por Pedro Darnell. Barcelona: Editorial Estela, 1966.

Marxen, Willi. *Introducción al Nuevo Testamento: Una iniciación a sus problemas*. Traducido del alemán por Marcelino Legido López. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.

Schreiner, Josef (Editor). *Forma y propósito del Nuevo Testamento: Introducción a su problemática*. Traducido del alemán por Alejandro Esteban Lator Ros. Barcelona: Editorial Herder, 1973.

Marcos

Delorme, Jean. *El evangelio según san Mateo*. Traducido del francés por Nicolás Darrícal. Estella: Editorial Verbo Divino, 1986.

Kingsbury, Jack Dean. *Conflicto en Marcos: Jesús, autoridades, discípulos*. Traducido del inglés por Rufino Godoy. Córdoba: Ediciones Almendro, 1991.

Marxen, Willi. *El evangelista Marcos: Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*. Traducido del alemán por Manuel Balasch. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.

Mateo

Poittevin, P. Le y Charpentier, Etienne. *El evangelio según san Mateo*. Traducido del francés por Nicolás Darrícal. Estella: Editorial Verbo Divino, 1987.

Trilling, Wolfgang. *El verdadero Israel*. La teología de Mateo. Traducido del alemán por Carlos Fernández Barberá. Madrid: Ediciones Fax, 1974.

Zumstein, Jean. *Mateo el teólogo*. Traducido del francés por Nicolás Darrícal. Estella: Editorial Verbo Divino, 1987.

Lucas

Conzelmann, Hans. *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas*. Traducido del alemán por José María Bernáldez Montalvo. Madrid: Ediciones Fax, 1974.

George, Augustin. *El evangelio según san Lucas*. Traducido del francés por Jesús M. Asurmendi Ruiz. Estella: Editorial Verbo Divino, 1987.

Kingsbury, Jack Dean. *Conflicto en Lucas: Jesús, autoridades, discípulos*. Traducido del inglés por Rufino Godoy. Córdoba: Ediciones Almendro, 1992.

Juan

Dodd, C. H. *Interpretación del cuarto evangelio*. Traducido del inglés por J. Alonso Asenjo. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.



Cartas

EN EL NUEVO

TESTAMENTO¹



Roger L. Omanson

En el canon protestante del Antiguo Testamento, ninguno de los treinta y nueve libros aparece en la forma de carta. Entre los libros deuterocanónicos, la Carta de Jeremías a veces aparece en la lista como un libro separado y no como el capítulo sexto del libro de Baruc.

Cartas en el Antiguo Testamento

En los escritos del Antiguo Testamento, sin embargo, con frecuencia se hace referencia a cartas (2 S 11.14-15; 1 R 21.8-10; Jer 29.1-23); y en las secciones en arameo del Antiguo Testamento existen cartas enteras (Esd 4.7-22; 7.11-26). Las secciones en griego del Antiguo Testamento también contienen algunas cartas (1 Mac 10:18-20, 25-45; 2 Mac 1.1—2.18; 5.10-13; 8.21-32; Est 13.1-7; 16.1-24).

Los arqueólogos han descubierto miles de antiguas cartas del antiguo Cercano Oriente, escritas en tablillas de arcilla, en ostraca (piezas de vasijas quebradas) y en papiros. La mayoría de estas cartas, así como las del Antiguo Testamento, son de carácter político.

Cartas y epístolas en el Nuevo Testamento

Quienes leen más de una traducción de la Biblia en español, pueden notar que algunas traducciones

llaman a los escritos de Pablo «cartas» (VPEE, LPD), y otras los llaman «epístolas» (RVR-95). La misma distinción se hace en las traducciones en inglés; algunas versiones usan la palabra inglesa *epistle*, de la palabra griega para «carta» (KJV, Moffatt), y otras usan directamente *letter*, la palabra inglesa para «carta» (TEV, NRSV, REB, NJB). De modo semejante ocurre en francés; algunas traducciones usan la palabra francesa *épître* (TOB) y otras usan la palabra francesa *lettre* (FRCL). Aparentemente «carta» y «epístola» son sinónimos. Pero, ¿lo son realmente? La mayoría de los lectores probablemente diría que «carta» es lenguaje común y que «epístola» es un nivel de lenguaje más elevado, pero que no hay intención de hacer una distinción particular en el significado. Sin embargo, en la erudición bíblica a nivel técnico sí hay una diferencia, la cual puede rastrearse hasta el trabajo del erudito alemán Adolf Deissmann (1866-1937) hace más de cien años.²

En el tiempo cuando Deissmann escribió, los eruditos estaban en el proceso de estudiar miles de cartas privadas escritas en papiros, descubiertas recientemente en las secas arenas de Egipto. Estas

¹ Véase Roger L. Omanson, "Problemas Especiales en la Traducción del Nuevo Testamento," en *Descubre la Biblia* (Miami: UBS, 1998), pp. 274-78.

² A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (London: 1927).

cartas eran cartas personales, y vinieron a mostrarnos cómo era este género durante los primeros dos siglos d.C. Antes del tiempo de Deissmann, muchos cristianos pensaban que las cartas de Pablo eran documentos eternos. Pero Deissmann demostró, mediante la comparación de las cartas de Pablo con las cartas seculares de Egipto, que las cartas de Pablo eran como otras cartas de su tiempo. Se trataba de documentos privados, ocasionales, escritos sin intención literaria, enviados en lugar de una visita personal—es decir eran cartas. En cambio las epístolas, de acuerdo con Deissmann, eran documentos literarios con conciencia pública, escritos para una amplia audiencia, y solo eran semejantes a las cartas porque se dirigían a un destinatario.

Sin embargo, la distinción entre «epístolas» y «cartas» no puede aplicarse estrictamente a los escritos de Pablo. Se trata de verdaderas «cartas» porque son dirigidas a una audiencia específica y son de naturaleza personal. Pero a la vez son «epístolas» porque Pablo tuvo la intención de que sus cartas (al menos algunas de ellas) fueran leídas por una audiencia más amplia. Así por ejemplo, Pablo escribió a los cristianos en Colosas: Después de haber leído ustedes esta carta, mándenla a la iglesia de Laodicea, para que también allí sea leída; y ustedes, a su vez, lean la carta que les llegue de allá (Col 4.16, DHH).

Importancia de las cartas en el Nuevo Testamento

Como los cuatro Evangelios y el Libro de los Hechos anteceden a las cartas paulinas en el orden canónico, los lectores no siempre se dan cuenta de que las cartas de Pablo fueron los primeros escritos del Nuevo Testamento. 1 Tesalonicenses, probablemente la más antigua de las cartas, pudo ser escrita hacia el año 49 d.C., más de veinte años antes de que se escribiera el primer evangelio.

De los veintisiete libros que conforman el Nuevo Testamento, veintiuno son cartas. Y de los libros restantes, dos contienen breves cartas dentro de su texto (Hch 15.23-29; 23.26-30; Ap 1.4—3.22). En la vida de la naciente iglesia cristiana durante la segunda mitad del siglo I d.C., seguramente circularon muchas otras cartas dirigidas a individuos o a comunidades en las diferentes ciudades. En las mismas cartas de Pablo encontramos alusiones a otras cartas que no llegaron a ser parte del canon bíblico (1 Co 5.9; 7.1; Col 4.16).

De las veintiuna cartas del Nuevo Testamento, trece fueron escritas bajo la paternidad literaria de

Pablo. Actualmente los eruditos identifican unánimemente siete cartas como genuinas de Pablo: Romanos, 1-2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses y Filemón. Por razones particulares tales como lenguaje y estilo, contenido teológico y circunstancias históricas reflejadas en las cartas, muchos eruditos consideran que Efesios, Colosenses, 2 Tesalonicenses, 1-2 Timoteo y Tito fueron escritas por fieles discípulos de Pablo después de su muerte. Sobre este punto en particular no se ha llegado a un consenso común; algunos eruditos creen que ninguna de las seis cartas fue escrita por Pablo, mientras otros piensan que algunas sí pudieron ser escritas por él, pero otras no.

Las restantes ocho cartas del Nuevo Testamento son llamadas frecuentemente «cartas católicas», es decir, «cartas universales». A diferencia de las cartas paulinas que fueron dirigidas a congregaciones específicas, estas cartas no parecen haber sido escritas para algún público específico o particular. Santiago, por ejemplo, se dirigió a las doce tribus que están en la dispersión, haciendo referencia a los cristianos esparcidos por el mundo, así como los judíos habían sido esparcidos entre las naciones durante el exilio babilónico, varios siglos antes.

Deissmann clasificó las cartas paulinas como «cartas»; y clasificó las otras cartas del Nuevo Testamento (Hebreos, Santiago, 1-2 Pedro y Judas), incluyendo a las pastorales (1-2 Timoteo y Tito), como «epístolas». Las cartas de Pablo son conocidas por el nombre de la comunidad o de las personas que recibieron sus cartas. Las otras cartas son conocidas por el nombre del autor. Cabe señalar que esos títulos fueron agregados por los escribas y editores después de que las cartas fueron recopiladas y se les dio forma conjunta del libro. Algunos de los escritos del Nuevo Testamento clasificados como cartas son realmente sermones redactados en forma de carta. Hebreos y 1 Juan son realmente sermones, y Santiago es un tratado de enseñanza moral y sabiduría. En cuanto a 2 Pedro y 2 Timoteo, los eruditos los consideran escritos seudónimos y con frecuencia los clasifican como testamentos literarios, es decir, consejos y advertencias dados antes de la muerte de alguien, que luego fueron escritos por otra persona después de la muerte del autor.

Los eruditos en general coinciden en opinar que cada uno de los cuatro evangelios canónicos fue escrito para cristianos en una ubicación específica. Así por ejemplo, el Evangelio de Marcos fue escrito para cristianos en Roma. Pero pudo ser que cada uno de los evangelios fuera escrito con la inten-

ción de que cristianos en diferentes comunidades y ciudades leyeran cada evangelio. En todo caso, no ocurre lo mismo con las cartas en el Nuevo Testamento. Estos escritos formaban parte de una continua comunicación entre el autor (o autores) y la iglesia cristiana o comunidades que recibieron las cartas.

Y en este hecho yace una de las mayores dificultades en la interpretación y traducción de las cartas del Nuevo Testamento: el autor dio por entendida mucha de la información que manejaban los lectores. El escritor nunca anticipó que cristianos de años posteriores llegarían a leer estas cartas. Pablo, por ejemplo, concluye la carta a los Romanos (en 16.23) con las palabras Os saluda ... y el hermano Cuarto (RVR) o También los saludan ... y nuestro hermano Cuarto (TLA). Nosotros nos preguntamos ¿quién habrá sido Cuarto?, y podemos asumir que los lectores en Roma sí lo conocían. Cuando Pablo escribió «nuestro hermano», ¿estaba incluyendo a los lectores en ese pronombre nuestro? Nosotros podríamos responder esta pregunta si supiéramos quién era Cuarto; por eso muchos traductores en muchas lenguas deben decidir si usan, en este caso, el pronombre de primera persona plural con sentido inclusivo o exclusivo.

Materiales para escribir³

En la época del Nuevo Testamento, un escriba profesional tomaba dictado y escribía en un sistema de taquigrafía, usando un estilete o punzón sobre una tablilla cubierta con cera. Posteriormente, el escriba copiaba la carta sobre una hoja de papiro, usando una plumilla de junco y tinta negra preparada a base de hollín de chimenea.

Escritura de cartas

El estudio de cartas antiguas revela que a veces las personas escribían sus propias cartas y otras veces usaban los servicios de un escriba o amanuense.

Dependiendo de la situación, el autor a veces dictaba palabra por palabra y otras veces frase por frase. Algunas veces el autor relataba al escriba el contenido básico de la carta y entonces le dejaba al escriba la libertad para formular los detalles de la misma. Al final de la carta a los Romanos, el amanuense de Pablo envía saludos por su propia cuenta a la iglesia en Roma; esto indica claramente que Pablo a veces usó a un escriba: Yo, Tercio, que estoy escribiendo esta carta, también les mando saludos en el Señor (Ro 16.22). En otras cartas en-

contramos otras indicaciones de que un secretario escribió la carta, probablemente dictada por Pablo, y que Pablo mismo tomó la pluma para agregar de su puño y letra una nota al final de la carta. Veamos estos ejemplos:

Yo, Pablo, les escribo a ustedes este saludo de mi puño y letra (1 Co 16.21).

¡Miren ustedes con qué letras tan grandes les estoy escribiendo ahora con mi propia mano! (Ga 6.11, posiblemente continúa hasta el versículo 18).

Yo, Pablo, les escribo este saludo de mi puño y letra. Recuerden que estoy preso. Que Dios derrame su gracia sobre ustedes. (Col 4.18)

Yo, Pablo, les escribo este saludo de mi puño y letra. Así firmo todas mis cartas; así escribo. (2 Ts 3.17)

Yo, Pablo, escribo esto con mi puño y letra: Yo lo pagaré. Por no decir que lo pongas a tu cuenta, ya que tú me debes tu propia persona. (Flm 19)

El estudio erudito de cartas provenientes del mundo grecorromano nos ayuda a comprender que estas afirmaciones de Pablo significan literalmente que él tomó la pluma en su propia mano al final de cada una de esas cartas. Los lectores de hoy, no familiarizados con esa práctica antigua, pueden pensar incorrectamente que Pablo quería decir que él había escrito el texto de toda la carta con su propia mano y que ahora iba a terminar enviando saludos. En algunas traducciones se ha intentado indicar que fue otra persona el autor del resto de las cartas del Nuevo Testamento, usando en la impresión un tipo diferente de letra. No sabemos si Pablo dictó sus cartas palabra por palabra, o si le dio al amanuense libertad para formular el contenido exacto y la redacción de las cartas. Si Pablo dictó el contenido de cada carta, habría tomado un gran número de horas dictar cartas tan largas como Romanos y 1-2 Corintios. Sin duda Pablo y su secretario tomaron descansos de varias horas o hasta de varios días antes de darle término a una carta; esto puede explicar lapsos en el pensamiento o diferentes estados de ánimo en la misma carta. El trabajo de diferentes secretarios puede explicar algunas variantes en el estilo y el vocabulario en las cartas de Pablo, en el caso de que ellos hubieran tenido libertad en la composición de las cartas. 1 Pedro termina con las palabras Por conducto de Silvano (5.12), y algunos intérpretes entienden que esto significa que Silvano era el escriba de Pablo.

El envío de las cartas⁴

En la época del Nuevo Testamento no existía un sistema postal organizado para el servicio del ciudadano común. El Emperador Augusto había creado un sistema postal de mensajeros que transportaban las cartas oficiales de los negocios del gobierno, pero los ciudadanos privados tenían que depender del servicio de alguien, amigo o extraño, que fuera de viaje al destino deseado. La gente rica disponía de esclavos que les hacían ese trabajo. Algunas veces, se esperaba que la misma persona que portaba la correspondencia diera información adicional a la que contenía la carta.

Al igual que otras comunidades en el mundo antiguo, los cristianos también viajaban. Es muy probable que hayan sido Estéfanos, Fortunato y Acaico los portadores de la carta de la iglesia en Corinto a Pablo, según la referencia en 1 Corintios 7.1; y probablemente ellos mismos llevaron como respuesta la primera Carta a los Corintios (1 Co 16.15-18). En algunas otras cartas de Pablo también se indica que algún hermano cristiano de confianza fue el portador de la carta: Onésimo llevó la carta de Filemón, Tito y otro cristiano no identificado llevaron la Segunda Carta a los Corintios (2 Co 8.16-18), Tíquico fue el portador de Efesios y Colosenses (Ef 6.21-22 y Col 4.7-9), Febe fue la portadora de Romanos (Ro 16.1-2), y Epafrodita probablemente fue el portador de Filipenses (Flp 2.25-28; 4.18).

Algunas cartas fueron enviadas a comunidades cristianas en ciudades específicas (la mayoría de las cartas de Pablo, por ejemplo), mientras que otras fueron llevadas de ciudad en ciudad (véase 1 Pe 1.1). Incluso las cartas de Pablo a los cristianos en Roma, Corinto y otras ciudades es muy probable que fueron llevadas, ya fuera el original o una copia, de una casa-iglesia a otra—recordemos que los cristianos se reunían en casas particulares, no en templos o grandes edificaciones (véase Ro 16.5, 14, 15). Quizá las palabras de Pablo en 1 Tesalonicenses 5.26-27 (Saluden a todos los hermanos con un beso santo. Les encargo, por la autoridad del Señor, que lean esta carta a todos los hermanos.) pueden entenderse como indicativo de que esta carta debía leerse a todas las comunidades de cristianos en Tesalónica y lugares cercanos. Sabemos además que las comunidades cristianas en las diferentes ciudades, a veces, se intercambiaban las cartas (véase Col 4.16).

Alfabetización y la lectura de las cartas

Según los estudios se estima que el índice de alfabetización en el mundo grecorromano variaba considerablemente, pero en general era bajo en comparación con el mundo occidental en nuestra actualidad. Muchos eruditos piensan que la cantidad de gente alfabetizada era bastante bajo, alrededor del 10-15 por ciento de la población. Muchos cristianos no sabían leer ni escribir, y aun si supieran, la mayoría de ellos eran muy pobres como para llegar a poseer una copia de las cartas escritas para su congregación. La producción de cada copia de las cartas era costosa, debido al alto precio de los materiales para escribir y la inversión de tiempo requerido para cada copia, pues era hecha a mano. Un manuscrito del Nuevo Testamento hecho en una pieza de pergamino (piel tratada para la escritura) de tamaño regular requería las pieles de al menos cincuenta ovejas o cabras!

Las cartas se escribían para ser leídas públicamente, incluso las dirigidas a individuos como la carta a Filemón (véase Flm 1-2). Con frecuencia, cada carta se leía en voz alta frente a la congregación a la cual iba dirigida (véase p. ej. 1 Ts 5.27) y era normal que la misma persona portadora de la carta agregara más información de parte del autor de la carta (véase Ef 6.21-22; Col 4.7-9). Como Pablo esperaba que sus cartas fueran leídas en voz alta en la iglesia, no es de sorprenderse que sus cartas incluyeran materiales tales como bendiciones (1 Co 16.23; 2 Co 13.13; 1 Ts 5.28) y doxologías (Ro 9.5; 11.36; 16.25-27). Muchos eruditos piensan que Pablo también incluyó himnos usados en el culto de la iglesia. Es por eso que muchas de las traducciones modernas imprimen los pasajes de Flp 2.6-11 (VP, RVR95, TEV, FRCL) y Col 1.15-20 (RVR95) en forma poética. Cuando Pablo exhorta a los cristianos y les pide que se saluden con el «ósculo santo» (1 Co 16.20; 2 Co 13.12; 1 Ts 5.26; Ro 16.16), debe entenderse que sus palabras fueron leídas en el contexto de la comunidad cristiana reunida para el culto.

Parece que los primeros cristianos, incluso los que no eran de origen judío, estaban familiarizados con el Antiguo Testamento, al menos con la traducción griega conocida como la Septuaginta. Pablo cita con frecuencia el Antiguo Testamento y asume que sus lectores lo conocen lo suficiente, y pueden seguir su argumento. En la iglesia moderna, muchos cristianos no conocen el Antiguo Testamento y no pueden

⁴ Para más detalles, véase Murphy-O'Connor, *Paul the Letter-Writer* (Collegeville: The Liturgical Press, 1995), pp.37-41.

reconocer las alusiones que hace Pablo en sus escritos. Por ejemplo, en 2 Corintios 9.9 Pablo escribe: ... como está escrito: Repartió, dio a los pobres, su justicia permanece para siempre (RVR). Pero Pablo no indica explícitamente que está citando el Antiguo Testamento (Sal 112.9). Otros ejemplos de citas se encuentran en Romanos 8.36; 1 Corintios 15.54-55 y 2 Corintios 8.15; 13.1. En estos pasajes debe buscarse en la traducción moderna cierta equivalencia dinámica: como dice la Biblia (TLA).

Cartas en el mundo grecorromano y en el mundo judío

En el tiempo de Pablo ya se había desarrollado una extensa tradición en el arte de la escritura de cartas. Existían manuales retóricos que describían en detalle cómo debían escribirse los diferentes tipos de cartas, tales como de amistad, de alabanza o de culpa, de exhortación, de enseñanza moral. Las cartas en el mundo grecorromano seguían un formato establecido.⁵

Las cartas antiguas comenzaban con el nombre del remitente, el nombre del destinatario o destinatarios, y una expresión de saludo. Luego seguía la expresión de deseo de buena salud o de acción de gracias a los dioses por la buena fortuna de quien recibía la carta. Lo que seguía era el cuerpo de la carta, y la misma se cerraba con una despedida y algunas veces con una lista de saludos a otras personas. Algunas veces se agregaba la fecha. Usualmente las cartas del Nuevo Testamento siguieron este formato establecido, aunque muchas veces algunos de los elementos individuales se expandieron considerablemente (véase por ejemplo Ro 1.1-6). Cualquier variación de este formato puede considerarse algo significativo. Así por ejemplo, es importante que Pablo, en su carta con fuerte tono de crítica a los corintios en Galacia, haya omitido la sección de acción de gracias, pero sí la incluyó en sus otras cartas. En el inicio y el cierre de sus cartas es donde Pablo demuestra muy claramente su uso de recursos convencionales para la escritura de cartas. El cuerpo de la carta, en el cual se expresa la información más importante, varía de una carta a otra en cuanto al formato.

El inicio normal de una carta era «Saludos de A para B». Pablo reemplazó el saludo helenístico acostumbrado «saludos» (jairein.) por «gracia» (jaris.) y agregó la palabra «paz» (eirene.) proveniente de la tradición hebrea en la que se acostumbra saludar con la palabra hebrea shalom («paz»). Esta simple manera de saludar, «gracia y paz», se encuentra en 1 Tesalonicenses 1.1. Con frecuencia Pablo se extendía en la explicación del remitente y del destinatario, en cuanto a la relación de los mismos con Dios por medio de Jesucristo (véase 1 Ts 1.2). El tradicional saludo helenístico jairein sí aparece en dos cartas, en Hechos (15.23 y 23.26) y en la carta de Santiago (1.1).

La estructura de la sección de acción de gracias en las cartas de Pablo sigue los moldes helenísticos, pero el contenido muestra la influencia del Antiguo Testamento y la mentalidad judía. Hace más de sesenta años, Paul Schubert mostró que las secciones de acción de gracias en las cartas de Pablo usualmente introducen temas vitales de las cartas.⁶ Por ejemplo, en la acción de gracias de 1 Corintios, Pablo agradece a Dios por haber bendecido ricamente a los corintios en toda palabra y en toda ciencia (v.5) y por haberlos bendecido con toda clase de dones (v.7).

Como lo demuestra el resto de la carta, conocimiento y dones espirituales eran el principal problema en la iglesia de Corinto, sobre lo cual discurriría Pablo en los capítulos 1-4 y 12-14.

El cuerpo de las cartas de Pablo muestra el uso convencional de expresiones tales como su confianza en los lectores, preguntas retóricas, comparación, reconocimiento de sus propios logros, e ironía. Es interesante destacar que en la mayoría de sus cartas, Pablo comienza esta sección con las palabras Quiero que ustedes sepan, hermanos (gr., adefloi.) o Hermanos (gr. adefloi.), yo los exhorto.⁷

Las cartas más antiguas del mundo grecorromano también pueden clasificarse en tipos bien definidos. Numerosos eruditos han estudiado los antiguos manuales sobre retórica y escritura de cartas, y han intentado clasificar las cartas de Pablo de acuerdo con la antigua clasificación: cartas de alabanza, de corrección, de argumentación, de información, y otras. Sin embargo, Murphy-O'Connor

⁵ Es importante reconocer el uso de formatos establecidos y el uso de aspectos retóricos convencionales. Hoy en día, si alguien escribe una carta comercial en español, por ejemplo, y empieza con las palabras "Apreciado Sr. Juan Pérez" y termina con la expresión "Atentamente", nosotros podemos reconocer las formas convencionales y entendemos que el que escribió no es un amigo cercano y que sus palabras no afirman necesariamente su carácter atento.

⁶ Form and Function of the Pauline Thanksgivings (BZNW 20; Berlin: Töpelmann, 1939).

⁷ Véase más adelante la discusión sobre "Hombres y mujeres en las cartas del NT"

nor acertadamente concluye que: «ninguna categoría puede hacerle justicia a una epístola paulina, por lo compleja que suele ser. . En consecuencia, debe considerarse como dudoso el valor que se le da ala clasificación de cartas completas».⁸ Dicho de otro modo, no hay certeza sobre la importancia que pueda tener la clasificación retórica de las cartas de Pablo para su interpretación. Estudios modernos de las cartas del Nuevo Testamento, a la luz de las viejas categorías de modelos de cartas, muestran que la mayoría podrían clasificarse como exhortativas, es decir, cartas que tratan de persuadir a los lectores para que tomen decisiones prácticas y hagan cierto tipo de cosas. Desde esta perspectiva, podemos reconocer que el propósito de Pablo al escribir sus cartas, no era necesariamente argumentar posiciones teológicas, sino edificar a las comunidades cristianas integradas por gentiles.

Las cartas del Nuevo Testamento son generalmente más extensas que otras cartas antiguas. La extensión promedio de cartas privadas descubiertas en Egipto es de unas ochenta y siete palabras. La extensión promedio de antiguas epístolas literarias es de unos cientos de palabras. Pero la extensión promedio de las cartas de Pablo es de unas mil trescientas palabras. John L. White ha señalado que «esa extensión corresponde en forma directa al propósito de instrucción que tienen las cartas paulinas. Por ello, las cartas del canon cristiano deben considerarse más como tratados filosóficos cuya intención es la instrucción y no tanto como cartas comunes y corrientes».⁹

Dos ejemplos de cartas del primer siglo

La primera carta fue escrita en 97-103 d.C. por Claudia Severa para Sulpicia Lepidina.¹⁰ Estas dos mujeres estaban casadas con oficiales del ejército romano.

Flavius Cerialis era el esposo de Sulpicia Lepidina, y C. Aelius Brocchus era el esposo de Claudia Severa. En la traducción que transcribo a continuación, he usado un tipo de letra diferente al final de la carta para mostrar un cambio de letra manuscrita que aparece en el original. Es aparente que Claudia Severa dictó la primera parte de la carta y luego agregó una nota personal de su puño y letra.

Claudia Severa a su Lepidina. Saludos. En el tercer día antes del idus [el día 13] de septiembre, hermana, para el día de la celebración de mis cumpleaños, te envío una cordial invitación para estar segura de que vienes, para que ese día sea de mucha alegría para mí por tu llegada, si es que puedes venir. Mis saludos a tu Cerialis. Mi Aelius y mi pequeño hijo te envías sus saludos. Te estaré esperando, hermana mía. ¡Hasta luego, hermana, mi alma, que me vaya bien, queridísima mía, saludos!

La segunda carta fue escrita en 168 a.C. en Egipto por Isias para su esposo Hefasion.¹¹ Aparentemente el dios Serapis (deidad egipcia conocida a partir del periodo greco-romano), por medio de sus sacerdotes, había ordenado que Hefasion permaneciera en el templo.

Isias a su hermano Hefasion, saludos. Si estás bien y lo demás va bien, entonces mis oraciones que de manera continua hago a los dioses en tu favor han surtido efecto. Todos en casa, especialmente el niño y yo estamos bien y siempre estás en nuestras mentes. Recibí tu carta por medio de Horus en la que me hablas de tu detención en el Serapeum de Menfis. Le di gracias a los dioses cuando supe que estabas bien, pero me puse muy triste al enterarme que no regresabas a casa cuando los otros que también habían sido detenidos sí lo hicieron. En realidad, me siento muy disgustada porque además de lo difícil que ha sido salir airosos tu hijo y yo durante estos tiempos difíciles, especialmente por lo caro que se han puesto los cereales, ahora resulta que no te tendremos en casa pronto. Ahora más que nunca necesito un descanso, y tú ni siquiera has pensando en regresar a casa, ni te has preocupado por nuestra situación cuando bien sabes que todavía estando tú con nosotros ya nos hacía falta de todo. Pues quiero que sepas que nos ha ido peor en estos últimos tiempos, y tú no te has dignado de enviarnos nada. Estoy sumamente enojada contigo porque cuando Horus me entregó tu carta, me dijo que tú también habías salido de la prisión. Quiero que sepas que tu madre también está sumamente contrariada; así que por su bien y por el mío, por favor regresa a la ciudad si nada más importante impide tu venida. Me harás un enorme favor si cuidas de tu propia salud corporal. Hasta luego. Año 2, Epeif 30.

8 Jerome Murphy-O'Connor, *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills* (Collegeville: Liturgical Press, 1995), p.98.

9 John L. White, "Letter-writing in Antiquity," in *The Oxford Companion to the Bible* (ed. B.M. Metzger and D. Coogan; Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 432-33.

10 La fuente de esta carta y la información sobre ella fue tomada de Christopher Bryan, *A Preface to Romans: Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 12-14.

11 Esta carta fue tomada de C.K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents* (New York: Harper & Row, 1961), pp. 27-28.

La importancia de las cartas en la iglesia de los primeros siglos

El rol de las cartas en la formación de la iglesia en sus inicios fue de un valor inmenso. La carta de 1 Pedro, por ejemplo, fue enviada a las comunidades de nuevos cristianos, que eran una pequeña minoría esparcida por el territorio de varias provincias romanas del Asia Menor. El apóstol Pedro no pudo visitar en persona todas esas comunidades, pero su carta les llevó ánimo y razón para continuar en la fe, a pesar de que la comunidad no cristiana oprimía y perseguía a los cristianos por causa de su fe. Las cartas del apóstol Pablo también sirvieron como excelente alternativa a la imposibilidad de estar presente en cada comunidad cristiana. Las cartas le permitieron continuar su ministerio a pesar de su ausencia. Por ejemplo, por medio de cartas Pablo agradeció a los cristianos en otra ciudad por un regalo que ellos le habían enviado (Flp 4.10-20), respondió preguntas que ellos le habían hecho por escrito (1 Co 7.1), animó a los creyentes a continuar en la fe y a vivir una conducta apropiada para su fe (1 Ts 4.1-12), continuó enseñándoles acerca de la vida cristiana (Ro 6) y les informó acerca de sus propios viajes y ministerios (Ro 15.23-29; 1 Co 16.5-9). A través de la carta, Pablo incluso emitió un juicio sobre un miembro de la iglesia de Corinto e instruyó a los creyentes que ese miembro fuera entregado a Satanás para destrucción de la carne, a fin de que el espíritu sea salvo en el día del Señor Jesús (1 Co 5.6, RVR).

Como vemos, las cartas sirvieron para muchos propósitos, incluyendo los siguientes:

Hacer discípulos

El principal propósito fue el de instruir a los nuevos cristianos en el ministerio del discipulado. Con esto en mente se exhortaba a los nuevos creyentes a seguir el ejemplo de Jesús (Ro 15.5; 1 P 2.21), el ejemplo del autor de la carta (1 Co 4.16; Flp 3.17), o el ejemplo de otros líderes de la iglesia (1 Co 4.6). Por otro lado, también les exhortaba a ser ejemplo para otros cristianos bajo su cuidado (1 Ti 4.1; 1 P 5.3). A los cristianos se les pedía que se alejaran del pecado y vivieran un estilo de vida digno de Cristo (Ro 12.1-2; 1 Co 6; Col 3.5-17; 1 Ts 4.1-8; 1 P 4.2-5).

Las cartas animaban a los cristianos a continuar siendo fieles a pesar de las persecuciones de las que eran objeto (He 10.32-36; Jud 1.2-3; 1 P 1.6-7; 4.12-13). A menudo, las cartas eran el medio

para ponerlos alerta contra falsas enseñanzas (Ro 16.17-20a; Ga 1.6-10; Col 2.16-23; 1 Jn 2.26; 4.1; 2 P 3; Jud 4).

Responder preguntas

Las cartas también eran diseñadas para responder preguntas concernientes a diversos temas tales como sexo y matrimonio (1 Co 7), el comer o no carnes que habían sido ofrendadas a los ídolos paganos (1 Co 8), el manejo de los dones dados por el Espíritu Santo (1 Co 12), la resurrección de los muertos (1 Co 15) y el destino de los creyentes que mueren antes del regreso de Jesucristo (1 Ts 4.13-18).

Cartas de recomendación

Además de los propósitos mencionados, las cartas servían para recomendar a los cristianos que viajaban de una ciudad a otra (véase Ro 16.1-2; 1 Co 16.10-11; 2 Co 3.1-2), para solicitar dinero (véase 1 Co 16.1-4; 2 Co 8-9), para anunciar planes de viaje (Ro 15.22-29; 1 Co 16.5-9; Flm 22), y para aclarar malentendidos (véase 1 Co 5.9-11; 2 Co 1.12-2.4). Más generalmente, las cartas servían para compensar la ausencia del autor y para fortalecer las relaciones de amistad con los destinatarios.

Es importante reconocer que las cartas eran escritos circunstanciales. Esto significa que no debemos esperar encontrar todo el pensamiento teológico de Pablo ni toda su enseñanza en sus cartas. Si, por ejemplo, no hubiera surgido ningún problema en la iglesia de Corinto respecto a la celebración de la Cena del Señor, no tendríamos ningún escrito de Pablo sobre ese tema (1 Co 11). La mayoría de los eruditos reconocen que Pablo estaba respondiendo preguntas de modo pastoral, y no intentaba escribir un tratado de teología sistemática. Así por ejemplo en 1 Tesalonicenses 4, Pablo estaba tratando de confortar a los creyentes al decirles que aquellos cristianos que ya habían fallecido estarían con Jesús cuando regresara en su segunda venida. Pablo no estaba escribiendo una teología sistemática sobre lo que le ocurre al cuerpo humano o al individuo en el momento de su muerte.

Las cartas del Nuevo Testamento nos muestran algo del carácter y la mentalidad de las personas que las escribieron, al mismo tiempo que nos permiten entender algo sobre la vida y los problemas de la naciente iglesia cristiana. De 1 Corintios, por ejemplo, aprendemos que hubo divisiones y situaciones de desorden en la comunidad cristiana (o comunidades) en Corinto, así como problemas e

interrogantes acerca de temas como el matrimonio, los dones espirituales, comer viandas ofrendadas a los ídolos, la resurrección de los creyentes y otros asuntos. Con frecuencia los cristianos modernos tienden a pensar que la iglesia del primer siglo era una comunidad unida en fe y práctica, y que fue en siglos posteriores que surgieron la diversidad, la desunión y la herejía. Algunas iglesias modernas incluso se autodenominan como «iglesia del primer siglo». Sin embargo las cartas del Nuevo Testamento muestran que las primeras comunidades cristianas, esparcidas en una amplia área geográfica y en medio de muchas etnias y grupos culturales, distaban mucho de ser una iglesia unida en su fe y en la práctica de la misma. Debemos recordar que las cartas que se preservaron en el Nuevo Testamento representan los puntos de vista y la teología de aquellos escritores que llegaron a ser considerados con autoridad apostólica. Y, como contamos solamente con pocas cartas del tiempo de la iglesia cristiana del primer siglo, hay muchos asuntos sobre la fe y prácticas de los primeros cristianos sobre los cuales contamos con poco o nada de información.

También debemos señalar que muchas otras cartas fueron escritas por líderes cristianos hacia fines del primer siglo y la primera mitad del segundo siglo, las cuales no pasaron a ser parte del Nuevo Testamento. Estas cartas, La Primera Epístola de Clemente, La Carta de Bernabé, y cartas escritas por Ignacio y Policarpo, fueron de conocimiento popular y ejercieron influencia. De hecho 1 Clemente y la Carta de Bernabé fueron reconocidas por algunos cristianos como parte de las Sagradas Escrituras, y fueron incluidas en algunos de los primeros manuscritos del Nuevo Testamento.

Hombres y mujeres en las cartas del nuevo testamento

En el mundo grecorromano del primer siglo los hombres dominaban la vida política, y ejercían mayor control en los asuntos económicos y la administración de la vida hogareña. Las mujeres eran consideradas supersticiosas y mental y físicamente, inferiores a los hombres. No obstante, las primeras comunidades cristianas, a las que fueron dirigidas las cartas del Nuevo Testamento, estuvieron constituidas por hombres y mujeres.

Puede ser que los lectores de las traducciones tradicionales no se percaten de cuán prominentes fueron las mujeres en la etapa temprana de la igle-

sia cristiana. Pablo se dirige con frecuencia a «hermanos» o «hermanos míos», usando la palabra «hermanos» para referirse a todos los cristianos, tanto hombres como mujeres.

Pero los lectores de hoy en día pueden entender esta palabra de otro modo. Existe evidencia considerable en documentos no bíblicos, del período grecorromano, en los que la forma plural de la palabra griega *adelfos* significó a veces «hermanos y hermanas». Algunas traducciones modernas, tales como NRSV y REB en Inglés, traducen de modo consistente *adelfoi* como «hermanos y hermanas», *Christian friends* («compañeros/as cristianos/as»; en inglés la palabra *friend* es una palabra «neutra») cuando el contexto sugiere que Pablo se dirige a todos los miembros de la comunidad cristiana, y no solamente a los varones.

Sin embargo, algunas veces Pablo sí se dirige a hombres solamente (véase por ejemplo 1 Ts 4.4-8). Pablo continúa reflexionando en particular sobre las perspectivas formadas en las sociedades dominadas por los varones, tanto judías como griegas (véase p. ej. 1 Co 11.7-10). Su consejo a veces refleja preocupación por las necesidades de los varones solamente (véase 1 Co 7.36-38). Otras veces, él se muestra también sensible a las necesidades de las mujeres, y afirma las relaciones mutuas entre esposo y esposa (véase 1 Co 7.1-15; 11.11-12). Obviamente las mujeres jugaron roles importantes en el ministerio de la iglesia del primer siglo, pero las traducciones a veces oscurecen este hecho. En Romanos 16, por ejemplo, de las veintiséis personas mencionadas en este capítulo, aparte de Febe, nueve son mujeres: Prisca (v. 3), María (v. 6), Junia[s] (v. 7), Trífena y Trífosa (v. 12), Pérside (v. 12), la madre de Rufo (v. 13), Julia (v.15), y la hermana de Nereo (v. 15).¹² Algunas veces los traductores se ven forzados a hacer decisiones por causa de la naturaleza de la lengua receptora, decisiones que pueden eliminar la posibilidad de que Pablo se dirigiera a una mujer en lugar de a un hombre. Véanse por ejemplo los comentarios sobre Filipenses 4.3 hacia el final de este capítulo.

La colección de las cartas de pablo

Varios eruditos han propuesto teorías sobre cómo fue que se coleccionaron las cartas de Pablo y finalmente quedaron incluidas todas ellas en el Nuevo Testamento. Pero el hecho es que sabemos muy poco de cómo ocurrió. Gálatas fue escrita para «las iglesias de Galacia» (Gl 1.2). Los eruditos discuten

si «Galacia» se refiere al territorio en el norte y centro del Asia Menor (el área que corresponde más o menos a la moderna ciudad de Ankara, Turquía) o si se refiere a la provincia romana ubicada en el sur del Asia Menor. Si se trata del segundo caso, entonces «Galacia» incluía ciudades tales como Antioquía, Iconio, Listra y Derbe. En cualquiera de los casos, esta carta no fue dirigida a cristianos que vivían en una sola ciudad, sino más bien a cristianos que vivían en varias ciudades y que hablaban diferentes lenguas locales. Por lo tanto, significa que la carta a los Gálatas circuló entre diversas poblaciones y congregaciones. Otras cartas como Romanos y 1-2 Corintios fueron dirigidas a cristianos que vivían en una ciudad, pero es casi seguro que los creyentes en esas ciudades se reunían en varias casas-iglesia, y no en un mismo edificio. Esto también significa que estas cartas circularon entre diversas congregaciones. De acuerdo con Colosenses 4.16, los cristianos en las ciudades de Colosas y Laodicea intercambiaron las cartas que Pablo les había escrito a ellos. Esta circulación de las cartas entre las diferentes casas-iglesia dentro de la misma ciudad y entre las diversas ciudades pudo dar comienzo a la colección de las cartas de Pablo; pero aparte de esto, todo lo que se diga es especulación.

Orden cronológico y orden canónico

Las cartas de Pablo aparecen primero en el Nuevo Testamento, seguidas por las cartas de Santiago, Pedro, Juan, y Judas. La razón de este orden es desconocida. De hecho, la mayoría de los más antiguos manuscritos griegos colocan las cartas generales después de Hechos y antes de las cartas de Pablo. La mayoría de los manuscritos latinos, sin embargo, ponen las cartas de Pablo antes de las cartas generales.

Las cartas de Pablo no fueron organizadas siguiendo un orden cronológico. Se han propuesto varias teorías para explicar el orden existente (este orden varía en los antiguos manuscritos griegos). Posiblemente las cartas fueron organizadas de la más extensa a la más corta. En cualquier caso, las cartas a las iglesias están de primero, y luego siguen las cartas a individuos. La verdad es que no sabemos por qué las cartas quedaron en el orden que conocemos. Pero es importante reconocer que ellas no están en orden cronológico. Los eruditos

continúan debatiendo vigorosamente sus puntos de vista sobre el orden cronológico correcto. Casi todos los eruditos coinciden en colocar 1 Tesalonicenses como la carta más antigua. Si las cartas conocidas como «Epístolas desde la prisión» (Filipenses, Filemón, Colosenses y Efesios) fueron escritas en Roma, entonces su fecha fue posterior a Romanos. Si, en cambio, fueron escritas durante el segundo o tercer viaje misionero de Pablo, entonces su fecha es anterior a Romanos. Un orden comúnmente aceptado es el siguiente:

1. Tesalonicenses (49/50 d.C.)

2. Tesalonicenses

Gálatas

1. Corintios (57 d.C.)

2. Corintios

Romanos (57/58 d.C.)

Filipenses

Filemón (61-63 d.C.)

Colosenses (61-63 d.C.)

Efesios (61-63 d.C.)

1. Timoteo

Tito

2. Timoteo

Para los propósitos de la traducción, el orden cronológico de estas cartas no es importante; pero para los propósitos de la interpretación sí puede ser muy útil saber el orden en que fueron escritas. Sabemos, por ejemplo, que 1 Corintios fue escrito antes que 2 Corintios y que ambas cartas fueron escritas antes que Romanos. Cuando Pablo escribió 1 Corintios, él no había decidido todavía si regresaría personalmente a Jerusalén con las ofrendas para los judíos cristianos (véase 1 Co 16.1-4). Cuando Pablo escribió 2 Corintios, un breve tiempo después, él estaba todavía recogiendo ofrendas para el mismo propósito de parte de las congregaciones en la provincia de Acaya (2 Co 8-9). No obstante, para el tiempo cuando Pablo escribió Romanos, él con otros cristianos se estaban preparando para llevar estas ofrendas a Jerusalén (véase Ro 15.22-33). La necesidad de fortalecer el espíritu de unidad entre

¹² Véase Roger L. Omanson, "Who's Who in Romans 16? Identifying men and women among the people Paul sent greetings to," *The Bible Translator* 49 (October 1998): 430-36.

los cristianos judíos y los cristianos gentiles, de lo cual estas ofrendas eran una expresión, era prioritaria para Pablo por encima de otros proyectos, tales como el inicio de una nueva etapa misionera en España. Al leer estas tres cartas en su orden cronológico, podemos entender cómo evolucionaron los planes de Pablo sobre su viaje a Jerusalén, y podemos ver la importancia que este viaje tenía para él.

Autoría y forma original de las cartas del nuevo testamento

Durante el período del judaísmo temprano, aproximadamente del 250 a.C. hasta el 200 d.C., se produjeron escritos seudónimos, tanto por judíos como por cristianos.¹³ Estos escritos con frecuencia se atribuían a personajes mencionados en el Antiguo Testamento.¹⁴ Más de cinco colecciones de escritos, por ejemplo, se atribuyeron a Enoc, quien vivió antes que Noé. Otros escritos se atribuyeron al rey Salomón, al profeta Elías y a otras figuras prominentes en la vida del Israel antiguo. Las Odas de Salomón, por ejemplo, fueron escritas probablemente por un cristiano en la primera parte del siglo II d.C. Algunos escritos fueron asociados con María, la madre de Jesús, y otros con los apóstoles Pedro y Pablo. Entre los escritos no canónicos que todavía existen están 3 Corintios, las Epístolas de Pablo y Séneca (el filósofo y poeta latino), y la Epístola a los Laodicenses (supuestamente escritas por Pablo), también el Apocalipsis de Pedro y el Evangelio de Pedro (supuestamente escritos por Pedro).¹⁵

No tiene relevancia aquí el conocer las razones por las que esos escritos fueron producidos en nombre de héroes bíblicos. Lo que sí importa es reconocer la existencia de esos escritos, aun cuando no sean propiamente escrituras cristianas. No debe sorprendernos que en siglos pasados, los eruditos se hayan planteado la pregunta sobre la autenticidad de cualquiera de las cartas del Nuevo Testamento, o si alguna de ellas que se han atribuido a apóstoles tales como Pedro y Pablo pudieron ser de hecho seudónimas. Es así que muchos eruditos hoy en día, consideran que Pablo no escribió 2 Tesalonicenses, Colosenses, Efesios, 1-2 Timoteo y Tito. Y de modo similar, muchos eruditos piensan que Pedro no escribió 1 Pedro y la mayoría considera que él no escribió 2 Pedro.

Incluso entre las cartas que son consideradas genuinamente paulinas, muchos eruditos piensan que la forma como las conocemos en el Nuevo Testamento no representa la forma original. Algunos eruditos piensan que Filipenses, tal como la conocemos, está formada de fragmentos de dos o tres cartas diferentes. Del mismo modo, algunos piensan que 2 Corintios consiste de fragmentos de dos o más cartas que fueron editadas para formar la unidad que conocemos como 2 Corintios.

Las implicaciones de decisiones acerca de la autoría y forma original de las cartas del Nuevo Testamento son importantes cuando se trata de la interpretación de las mismas. Pero para los traductores de las cartas del Nuevo Testamento, carece de importancia saber si efectivamente fue Pablo el autor de Efesios o si fue Pedro el autor de 1 Pedro. El traductor hará su trabajo de traducir estas cartas en su forma canónica, esto es, en la forma como ellas llegaron a ser reconocidas por la Iglesia Cristiana como parte de las Escrituras.

Preguntas para traductores

¿Puede cambiarse la forma de las cartas del Nuevo Testamento para que corresponda a la forma de las cartas en la lengua receptora?

La mayoría de los traductores reconoce hoy en día que, a veces, ciertos ajustes se hacen necesarios en el orden de las frases y los versículos al pasar el texto de una lengua a otra. El párrafo debe ser considerado como una unidad completa del discurso, de modo que la información se presente de acuerdo con las normas de la lengua receptora. Debe dársele prioridad al párrafo y no a la frase. Pero, ¿qué tan lejos pueden ir los traductores en el proceso de cambiar la forma del texto fuente para que concuerde con la forma de la lengua receptora?

Hace unos treinta años, Barclay Newman planteó esta pregunta respecto de la traducción del inicio y la conclusión de las cartas en el Nuevo Testamento.¹⁶ Dado que la forma de las cartas en español es diferente a la forma de las cartas en el mundo grecorromano, Newman sugirió que «el nombre del remitente de la carta se escribiera al final de

13 Véase James H. Charlesworth, "Pseudonymity and Pseudepigraphy," ABD 5: 540-41.

14 Véase James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigraphy*, 2 vols. (Garden City, New York: 1983-85).

15 Sobre una colección de escritos pseudépígrafos del Nuevo Testamento, véase Wilhelm Schneemelcher, ed. *New Testament Apocrypha*, (2 vols., Philadelphia: Westminster, 1963-65). Sobre un reciente sumario de este tópico, véase Stephen J. Patterson, "Apocrypha, New Testament," ABD 1: 294-97.

la carta. . .De hecho la presencia del nombre del remitente al principio de la carta no es práctica común en español, y resulta ser innecesaria».¹⁷

1 Timoteo, por ejemplo, empieza de esta forma en el texto griego:

Pablo, apóstol de Jesucristo por mandato de Dios nuestro Salvador, y del Señor Jesucristo nuestra esperanza, a Timoteo, verdadero hijo en la fe: Gracia, misericordia y paz, de Dios nuestro Padre y de Cristo Jesús, nuestro Señor.

Newman, sugiere que la traducción en castellano introduzca la carta diciendo Timoteo, *verdadero hijo en la fe: Gracia, misericordia y paz, de Dios nuestro Padre y de Cristo Jesús, nuestro Señor*. Y entonces sigue el resto de la carta. Las palabras «Pablo, apóstol de Jesucristo por mandato de Dios nuestro Salvador, y del Señor Jesucristo nuestra esperanza», vendrían mejor al finalizar la carta. Ya sea que estemos de acuerdo con la sugerencia de Newman o que no, resulta una sugerencia interesante y digna de ser considerada.

La información implícita en el texto ¿puede hacerse explícita?

Como se señaló en el comienzo de este capítulo, las cartas de Pablo con «conversaciones en contexto», para tomar prestada una expresión del título de un libro de Calvin Roetzel (véanse las sugerencias de otras lecturas al final de este capítulo). Las cartas del Nuevo Testamento nos presentan solo un lado de una conversación entre el autor y los lectores originales. Mucha información compartida entre el autor y los lectores originales permanece implícita. Ambas partes asumen el conocimiento de cierta información, la cual es desconocida por los lectores modernos. Los traductores deben ser cuidadosos en no hacer una paráfrasis libre y agregar información ajena a las cartas; pero a la vez deben también preguntar si hay información implícita que necesita hacerse explícita, de modo que los lectores de hoy puedan entender estas cartas del Nuevo Testamento. Para ilustrar este problema, observemos tres pasajes: (1) 1 Corintios 7.1, (2) Filipenses 4.3 y (3) 1 Corintios 16.1.

(1) **Corintios 7.1.** Cuando Pablo escribió 1 Corintios, estaba respondiendo en parte a una carta

que ellos le habían enviado a él. Este texto empieza con las palabras *En cuanto a las cosas de que me escribisteis*; lo que sigue de inmediato es la respuesta de Pablo, pero algunas veces es imposible saber cuándo Pablo está citando palabras de la carta de ellos y cuándo es que él está expresando sus propios pensamientos. Tradicionalmente 1 Co 7.1b ha sido traducido como palabras de Pablo, esto es, Pablo recomienda a los corintios que *bueno le sería al hombre no tocar mujer*. Sin embargo, muchos intérpretes y traductores de tiempos recientes, entienden que en 1 Corintios 7.1b Pablo está citando palabras de la carta de los corintios (véanse DHH, TLA, NVI, BJ). Entendido de esta manera, el texto sería traducido así: *En cuanto a lo que me habéis escrito*. . . (BJ). La TLA traduce el versículo así: *En la carta que recibí de ustedes me preguntan si está bien que la gente no se case*.

(2) **Filipenses 4.3.** Cuando Pablo se refiere a «mi fiel compañero», los cristianos de Filipos sabían a quién le estaba hablando Pablo. Las palabras «fiel compañero» en griego pueden indicar ya sea a un hombre o a una mujer. El contexto simplemente no provee información suficiente al lector de hoy, para saber si aquí Pablo se dirige a un hombre o a una mujer. En idiomas como el castellano, que tienen formas distintivas en los sustantivos para los géneros masculino y femenino, aquí los traductores tienen que decidir si Pablo está hablando a un «compañero» o a una «compañera». En otras lenguas que tienen formas diferentes para el masculino y el femenino en los pronombres de segunda persona singular, ese pronombre debe ser identificado como masculino o femenino.

(3) **Corintios 16.1.** De acuerdo con Gálatas 2.10, los líderes de la iglesia en Jerusalén le pidieron a Pablo que se acordara de los pobres, *lo cual*, dice Pablo, *también procuraré con diligencia hacer*. Conforme Pablo viajaba mayormente entre las iglesias de los gentiles en el Asia Menor y Grecia, él iba acumulando una ofrenda para los pobres entre los judeocristianos en Jerusalén. Poco antes de regresar a Jerusalén con la ofrenda en dinero, Pablo mencionó en Romanos 15.25-29, la importancia de esa ofrenda:

²⁵ *Pero ahora voy a Jerusalén para ministrar a los santos,* ²⁶ *porque Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer una ofrenda para los pobres que hay entre los santos que están en Jerusalén.* ²⁷

¹⁶ "Some Suggested Restructurings for the New Testament Letter Openings and Closings," *The Bible Translator* 25 (April 1974): 240-45.

¹⁷ Newman, "Some Suggested Restructurings," 241.

Les pareció bueno hacerla, ya que son deudores a ellos, porque si los gentiles han sido hechos partícipes de sus bienes espirituales, deben también ellos ayudarlos con bienes materiales.

²⁸ *Así que, cuando haya concluido esto, y les haya entregado esta ofrenda, pasaré entre vosotros rumbo a España.* ²⁹ *Y sé que cuando vaya a vosotros, llegaré con abundancia de la bendición del evangelio de Cristo.*

Entonces, cuando Pablo escribió en 1 Corintios 16.1, En cuanto a la ofrenda para los santos, haced vosotros también de la manera que ordené en las iglesias de Galacia, sus lectores sabían que él se estaba refiriendo a la ofrenda recogida para los pobres entre los judeocristianos en Jerusalén. Ciertamente Pablo había hablado sobre esta ofrenda con ellos, cuando él había estado en Corinto. Pero los lectores de hoy, con frecuencia no se dan cuenta de que «la ofrenda para los santos» era una referencia muy específica. Algunas versiones como TLA y LPD indican explícitamente que la ofrenda es para «cristianos en Jerusalén». Otras como BJ hacen explícita esa referencia en una nota a pie de página: «Los “santos” (ver 2 Co 8 4) son los cristianos de Jerusalén. . .» Estas tres traducciones hacen explícito que «los santos» se refiere específicamente a gente en Jerusalén. Pero ninguna de estas traducciones hace explícito que esos «santos» fueran judíos cristianos. Una mejor traducción con equivalencia dinámica de 1 Corintios 16.1 sería: «En cuanto a la ofrenda para los judíos que creen en Cristo en Jerusalén...»

En casos como los tres que hemos señalado, y hay muchos más en las cartas de Pablo, los destinatarios originales de las cartas tenían una ventaja que los traductores de hoy no tienen. Desafortunadamente no podemos dar soluciones fáciles. Los traductores deben comprender que las cartas de Pablo fueran conversaciones y debates en proceso; no fueron tratados teológicos en abstracto ni separados del tiempo. Al estar conscientes de este aspecto de las cartas del Nuevo Testamento, los traductores y estudiantes del Nuevo Testamento comprenderán la necesidad de estudiar comentarios y diversas traducciones antes de llegar a sus propias conclusiones de interpretación

Abreviaturas:

FRCL(*French common language*, 1997)

GECL(*German common language*, 1997)

ITCL(*Italian common language*, 1985)

KJV(*King James Version*, 1611)

NJB(*New Jerusalem Bible*, 1985)

NRSV(*New Revised Standard Version*, 1989)

REB(*Revised English Bible*, 1989)

Semeur (*La Bible du Semeur*, 1992)

TEV(*Today's English Version*, 1992)

TOB(*Traduction Oecuménique de la Bible*, 1988)

Bibliografía

Aune, David E. *El Nuevo Testamento en su entorno literario*. Traducido del inglés por Blanca Ávalos Cadena. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1993. Pp. 207-292.

Bahr, G.J. "Paul and Letter Writing in the First Century," CBQ 28 (1966): 465-77.

Cousar, Charles B. "Introduction to Books in the Form of Letters," pp. 1026-1037 en HCBd.

Dahl, Nils A. "Letter," pp. 538-41 in Supplementary Volume of IDB

Doty, William G. Letters in Primitive Christianity. "Guides to Biblical Scholarship." Philadelphia: Fortress, 1973.

Gambel, Harry Y. *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*. New Haven: Yale University Press, 1995.

Fitzmyer, Joseph A. "Introducción a las epístolas del Nuevo Testamento" en Comentario Bíblico «San Jerónimo»-IV. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972.

Murphy-O'Connor, Jerome. *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills*. Collegeville: Liturgical Press, 1995.

Newman, Barclay. "Some Suggested Restructurings for the New Testament Letter Openings and Closings," The Bible Translator 25 (April 1974):240-45.

Roetzel, Calvin. *The Letters of Paul: Conversations in Context*. 3d ed. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1991.

Schubert, Paul. *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*. BZNW 20; Berlin: Töpelmann, 1939.

Stowers, Stanley. *Greek and Latin Letters*. ABD, vol. 4 pp. 290-93.

Stowers, Stanley K. *Letter-Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: Westminster, 1986.

White, John L. *Light From Ancient Letters*. Philadelphia: Fortress, 1986.

White, John L. *The Form and Function of the Body of the Greek Letter*. Missoula, Montana: Scholars

