

Revista internacional de Teología **CONCILIUM**



294
FEBRERO • 2002

LAS MUCHAS VOCES DE LA BIBLIA

Sean Freyne y Ellen van Wolde (eds.)

F E C R I S T I A N A



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) España
2002

Revista internacional de Teología **CONCLIUM**

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinaria.

LAS MUCHAS VOCES
DE LA BIBLIA

294

Fe cristiana

FEBRERO 2002

CUERPO Y RELIGIÓN

295

Etica y estilo de vida

ABRIL 2002

BRASIL

296

Iglesia y ecumene

JUNIO 2002

FORMACION RELIGIOSA
PARA NIÑAS Y NIÑOS

297

Religion y religiones

SEPTIEMBRE 2002

LOS DERECHOS
DE LAS MUJERES

298

Perspectivas globales

NOVIEMBRE 2002



CONSEJO EDITORIAL

FUNDACIÓN

Dr Jan Peters-Presidente	Nimega-Países Bajos
Hermann Haring	Nimega-Países Bajos
Regina Ammicht Quinn	Francfort-Alemania
Christoph Theobald, S J	París-Francia
Ellen van Wolde	Tilburg-Países Bajos
Ben van Baal-Tesorero	Nimega-Países Bajos

FUNDADORES

A van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y Congar, O P †	París-Francia
H Kung	Tubinga-Alemania
J-B Metz	Viena-Austria
K Rahner, S J †	Innsbruck-Austria
E Schillebeeckx, O P	Nimega-Países Bajos

DIRECTORES/CONSEJEROS

Regina Ammicht Quinn	Francfort-Alemania
Maria Pilar Aquino Vargas	San Diego, Ca -EE UU
Christophe Boureux, O P	Lille-Francia
Seán Freyne	Dublín-Irlanda
Hille Haker	Tubinga-Alemania
Hermann Haring	Nimega-Países Bajos
Werner Jeanrond	Lund-Suecia
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
Karl-Josef Kuschel	Tubinga-Alemania
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Dietmar Mieth	Tubinga-Alemania
Teresa Okure, SHCJ	Harcourt-Nigeria
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Cambridge/Ma -EE UU
Jon Sobrino, S J	San Salvador-El Salvador
Janet Martin Soskice	Cambridge-Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O F M Cap	Porto Alegre, RS-Brasil
Elsa Tamez	San Jose-Costa Rica
Christoph Theobald, S J	París-Francia
Miklós Tomka	Budapest-Hungría
Felix Wilfred	Madras-India
Ellen van Wolde	Tilburg-Países Bajos

SECRETARÍA GENERAL

Stichting CONCILIUM
Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen-Países Bajos
Directora Mrs Christine van Wijnbergen
e-mail Concilium@theo.kun.nl
www.concilium.org



COMITÉ CIENTÍFICO

Giuseppe Alberigo	Bolonia-Italia
Gregory Baum	Montreal-Canadá
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Julia Ching	Toronto-Canadá
John Coleman	Los Ángeles-EE UU
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE UU
Casiano Floristán	Madrid-España
Claude Geffré	Jerusalén-Israel
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Bas van Iersel	Nimega-Países Bajos
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Nicholas Lash	Cambridge-Inglaterra
Mary-John Manazan	Manila-Filipinas
Norbert Mette	Munster-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Aloysius Pieris	Kelaniya-Sri Lanka
David Power	Washington-EE UU
James Provost	Washington-EE UU
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Milwaukee-EE UU
Lisa Sowle Cahill	Chestnut Hill, Mass-EE UU

Damos las gracias a los siguientes colegas por sus útiles sugerencias

Rafael Aguirre
Maria Pilar Aquino Vargas
Karl Derkzen
Felisa Elizondo
Mary E Hunt
Maureen Junker-Kenny
Ursula King
Sean McEvenue
Hedwig Meyer-Wilmes
Matthew Paikada
Donna Singles
Claude Soetens
Janet Martin Soskice
Christoph Theobald
Jerome T Walsh



CONTENIDO

LAS MUCHAS VOCES DE LA BIBLIA

Sean Freyne: <i>Introducción: Cómo entender hoy las cuestiones de unidad y diversidad de la Escritura</i>	7
1. Antiguo Testamento: "De muchos y diversos modos"	
1.1. Jorge Pixley: <i>Dios, manzana de la discordia en la Biblia hebrea</i>	11
1.2. Ellen van Wolde: <i>Diferentes perspectivas sobre la fe y la justicia. El Dios de Jacob y el Dios de Job</i>	19
1.3. Maricel Mena López: <i>Mujeres sabias en 1 Reyes 3-11</i>	27
1.4. Johanna Stieber: <i>Las riquezas en Isaías y Ezequiel: un ejemplo de inversión profética</i>	37
2. Nuevo Testamento: "Hablaban en lenguas diferentes"	
2.1. Pablo Richard: <i>Los diferentes rostros de Jesús en los evangelios sinópticos</i>	49
2.2. Elsa Tamez: <i>1 Timoteo y Santiago frente a los ricos, las mujeres y las disputas teológicas</i>	57
2.3. Sean Freyne: <i>Debates cristológicos entre cristianos joánicos</i>	67
2.4. Jorunn Ókland: <i>Los evangelios excluidos y sus lectores, o cómo decir cuándo un beso es simplemente un beso</i>	77

3. Dar voz a los que no tienen voz

3.1. Ken Stone: <i>¿Qué pasa cuando "los gays leen la Biblia"?</i>	89
3.2. Leticia A. Guardiola Sáenz: <i>Las minorías en medio de la prosperidad</i>	99

4. El encaramiento de la diversidad en la historia

4.1. Rik van Nieuwenhove: <i>Diversidad y unidad en las Escrituras: la perspectiva patrística</i>	109
4.2. Peter Harrison: <i>La fijación del significado de la Escritura: la Biblia del Renacimiento y los orígenes de la modernidad</i>	119
4.3. Werner G. Jeanrond: <i>Pluralismo bíblico y teológico....</i>	129

Sean Freyne

INTRODUCCIÓN

Cómo entender hoy las cuestiones de unidad y diversidad de la Escritura



Los modernos estudios literarios, históricos y de las ciencias sociales han hecho hincapié en la gran diversidad existente dentro de la Biblia; no sólo diversidad de géneros y contextos, sino también diversidad de perspectivas, perspectivas que a menudo aparecen como voces que entran en competencia, si no en conflicto. El presente número de *Concilium* pretende examinar la significación de dicha diversidad en cuanto impugnación de una comprensión monista que con frecuencia se impone a la Biblia en nombre de una ortodoxia canónica. Ante el misterio de la autocomunicación divina, creemos que la pluralidad y la diferencia se deben considerar positivamente como un don digno de celebración, como una sinfonía y no una cacofonía.

El reconocimiento de la diversidad dentro de la Biblia no es sólo el resultado de una mayor conciencia del carácter literario e histórico de los diversos escritos y de sus autores. Hoy en día existe un creciente reconocimiento de que los lectores también desempeñan un papel en la creación de significado mediante sus encuentros con los textos. Esta nueva percepción ha legitimado prácticas diferentes de lectura de la Biblia en contextos sociales y culturales diferentes. Surgen perspectivas nuevas y estimulantes cuando los textos bíblicos son objeto de apropiación dentro de contextos de opresión, marginación y exclusión, situaciones que a menudo entrañan problemas tocantes al género, la clase social y las inclinaciones culturales. Este

número de *Concilium* pretende aumentar la diversidad de perspectivas de los autores dentro de la Biblia, presentando también la diversidad de prácticas de lectura que se realizan por todo el mundo. Nuestra intención es que este cuaderno de *Concilium* complemente números escriturísticos anteriores tales como *La Biblia y sus lectores* (1991/1) y *La Biblia como herencia cultural* (1995/1), dando voz, no solo a las numerosas voces del texto, sino también a las numerosas voces que hoy han descubierto en las Escrituras "palabras de vida eterna" (Jn 6,68)

Las dos secciones iniciales se ocupan de casos concretos de perspectivas opuestas procedentes del interior del Primer y Segundo Testamentos. Una tercera sección está dedicada a "las voces procedentes de los márgenes" y se centra en las lecturas contemporáneas hechas desde diversas perspectivas de marginación. La sección conclusiva aborda algunas de las cuestiones históricas y teológicas que surgen del reconocimiento de la diversidad como aspecto fundamental del documento bíblico.

(Traducido del inglés por Jose Pedro Tosaus Abadía)

1. ANTIGUO TESTAMENTO: "DE MUCHOS Y DIVERSOS MODOS"

DIOS, MANZANA DE LA DISCORDIA EN LA BIBLIA HEBREA

I. Los muchos nombres de Dios

Paul Tillich afirmaba que Dios es Primordial Realidad, Ser y no un ser. De esta manera abordaba un teólogo reciente un problema que es al menos tan antiguo como la Biblia hebrea. Experimentamos a Dios de incontables maneras: un maravilloso atardecer, el canto de un pájaro madrugador delante de la ventana de nuestro dormitorio o la flor que hoy es y mañana ha desaparecido, y, sin embargo, ninguna de esas cosas ES Dios. "Los cielos proclaman la gloria de Dios" la noche a la noche le transmite la noticia" (Sal 19,2-3). Dios está en la tranquila grandiosidad del día soleado y también en el cielo nocturno tachonado de estrellas. Pero "el Dios de la gloria truena, la voz de YHWH, sobre las aguas poderosas" (Sal 29,3). Dios puede manifestarse como "el Uno del Sinaí" (Jc 5,5) o cabalgando sobre las nubes como sobre una carroza (Sal 104,3). El misterio es evidente cuando Dios se revela en el "sonido de un silen-

* JORGE PIXLEY nació en Chicago, Estados Unidos, en 1937 pero los primeros 18 años de su vida vivió en Managua, Nicaragua, donde su padre era Director del Hospital Baptista. Doctor en Estudios Bíblicos por la Universidad de Chicago en 1968. Ha sido profesor 1963-1975 en Río Piedras, Puerto Rico, 1975-1985 en México, y desde 1986 hasta la actualidad en Managua, donde es profesor de Biblia en el Seminario Bautista. Es miembro fundador del Consejo Editorial de *RIBLA*, la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, y también de *XIOTL*, revista de teología nicaragüense fundada en 1988.

Dirección: Seminario Teológico Bautista, Apartado 2555, Managua (Nicaragua). Correo electrónico: jppixley@ibw.com.ni

cio puro" (*qol demamah daqqah*) (1 Re 19,12) lo mismo que en el true-
no

En la Biblia hebrea, a la divinidad se le conoce por muchos nombres, unos masculinos y otros femeninos YHWH, Elohim, Aserá, Baal, Roca (*tsur*) Tsevaot, El, el Fuerte de Jacob (*'abir ja'cov*, Gn 49,24), la Reina de los cielos, etcétera. Al final, el Nombre del Dios de Israel es YHWH, el tetragrámaton que no se pronuncia. Así, Dios tiene un nombre, a diferencia del Dios único (*'allah*) de la tradición musulmana, y sin embargo se reconoce también la imposibilidad de confinar la "Realidad Primordial" a una identidad particular. Algunas tradiciones israelitas, como la corriente sacerdotal del Pentateuco, se repliegan a la simple designación "Dios" (*'elohim*), pero la tendencia dominante en Israel ve la necesidad de nombrar al Dios de Israel aun cuando ese nombre sea impronunciable. Al parecer, para distinguir al Dios "verdadero" de los Dioses "falsos" resulta útil un nombre concreto, aun cuando el misterio de Dios haga imposible la pronunciación de dicho nombre. Esto parece relacionado con la tradición mística que distingüía la vía apofática para llegar a Dios ("Dios no está aquí ni ahí, en esto ni en aquello") de la vía catafática ("Dios se manifiesta en todas las obras de la creación"). Y se relaciona también con el contraste entre la escena en que Dios y Moisés hablan cara a cara como un hombre habla con su amigo (Ex 33,11) y aquella en la que el mismo Dios no puede revelar de sí nada más que la espalda (Ex 33,21-23), pues nadie puede ver a Dios y seguir vivo (Ex 19,21, 33,20, Nm 4,20).

II. El conflicto básico en torno a Dios

En la revelación fundamental de la tradición israelita, las diez palabras o Decálogo, leemos: "Yo soy YHWH tu Dios, que te saqué del país de Egipto, de la casa de la esclavitud, no tendrás otros Dioses ante mí" (Ex 20,2-3). Estas palabras –las dos primeras en la lectura judía, la introducción y la primera ley en la lectura cristiana– resultan notables por varias razones. En ellas descubrimos que el Dios de Israel es identificado como el Dios que sacó a Israel de Egipto, de la casa de la esclavitud. Esto es importantísimo. La revelación fundamental de Dios en la Biblia es la de un Dios que libera al pueblo de Israel de la esclavitud. Esto contradice totalmente la imagen habitual de Dios como el fundador y defensor de la dinastía real actual o de la autoridad social de cualquier nación del mundo. Ciertamente es opuesto al Marduk babilónico, que se hace rey y legítima la realeza en Babilonia. También es opuesto al Baal de los mitos de Canaán, muchos de los cuales se dedi-

can a defender la construcción de un palacio adecuado para tan poderoso rey. En Egipto, el faraón era tratado como un Dios viviente, y sus magníficas tumbas lo confirmaban como tal. La conexión entre religión y poder político es evidente en casi todas las naciones del mundo moderno, con la única excepción de las naciones comunistas, que, no obstante, apelaban a sucedáneos de la religión para justificar sus Estados ateos. Así, resulta claro que la imagen bíblica de Dios como defensor de los pobres y oprimidos resulta, cuando menos, muy poco común, cuando no única. Aunque ésta no es la única imagen de Dios en la Biblia, podría decirse que es la más importante. Como mínimo, en la tradición y en su celebración ritual de la Pascua es reconocida como fundamental para la experiencia israelita de Dios.

Una segunda característica de estas dos Palabras que deseo señalar es que van dirigidas a "ti" (segunda persona singular), hecho que en inglés moderno queda oscurecido al expresar una misma palabra, *you*, la segunda persona singular y plural. Puesto que te saqué de la casa de la esclavitud, no tendrás otros dioses ante mí. En la interpretación moderna, tanto judía como cristiana, los "Diez mandamientos" se entienden como dirigidos a todo el género humano, mientras que muchas de las estipulaciones de la Torá sólo iban destinadas a Israel. Es necesario recordar, sin embargo, que en el texto bíblico las cosas no son así. Sólo debido a que YHWH ha rescatado al pueblo de Dios de la esclavitud está obligado dicho pueblo a guardar esos mandamientos. Si podemos extender la redención hasta abarcar, no sólo el antiguo éxodo, sino también "nuestra" redención actual de las diversas esclavitudes que impiden la plenitud de nuestras vidas, podemos entender que estas Palabras también se dirigen a nosotros (la medida en que el éxodo sea un hecho histórico resulta intrascendente en este caso, lo que importa es que el éxodo sea confesado como "nuestra" redención de la esclavitud).¹

¹ El lector tal vez se pregunte como es posible, si el exodo y el Sinai tratan de la libertad respecto al cautiverio, que la ley se ocupe en Ex 21,2ss del esclavo hebreo "que has comprado". Sin duda es triste que la esclavitud no fuera abolida en la ley sinaitica, pero esto no contradice la liberación del cautiverio. Es en buena medida una cuestión semántica. La palabra *'ebed* abarca un campo semántico muy amplio, que va desde la esclavitud en el sentido de convertirse en mercancía para otros, hasta los ministros del Estado (como en 1 Re 4,2) y los siervos de Dios (como Is 53,11), pasando por el tipo de cautiverio que los hebreos experimentaron en Egipto. Los campesinos sometidos al cautiverio egipcio poseían libertad personal en sus aldeas, donde tenían sus propios jefes (Ex 3,16), pero tenían que pagar una parte (un quinto) de todo lo que producían al rey (Gn 47,24) y, cuando había obras públicas, también

Por último, algo muy importante: el primer mandamiento o segunda palabra es un mandamiento polémico, negativo: "No tendrá otros dioses junto a mí". Esto es muy poco común, quizá único en la historia conocida de las religiones de la humanidad. Se da un reconocimiento de la realidad de "otros Dioses". Dentro del contexto, uno piensa inmediatamente en el faraón de Egipto, en el Milkom de los amonitas, en el Quemós de los moabitas y en los Baal y Aserá de los cananeos. Éstas son las formas más cercanas de las abigarradas manifestaciones de la divinidad, y en diferentes momentos se demostraron atractivas para diferentes sectores de la sociedad israelita. Omríf casó a su hijo con una princesa de Sidón y estableció en Samaría un centro muy importante de culto a Baal, el dios de los sidonios. Pero, independientemente de este episodio, Baal era una atractiva opción religiosa para los habitantes israelitas de la campiña, como testimonia el hecho de que Joás el manasita tuviera un altar a Baal en su propiedad de Ofrá (Jc 6,30-31) y que Gedeón, el héroe israelita de las tradiciones de YHWH, fuera llamado también Yerubaal (Jc 6,32).

Si en Israel y su entorno existían estas abigarradas manifestaciones de la divinidad, ¿por qué la recopilación legal del Sinaí prohíbe en nombre de YHWH que el "tú" que fue rescatado de la esclavitud de Egipto les rinda pleitesía? En Egipto, Grecia y el Israel poseílico, se afirmaba la realidad singular del único Dios verdadero, y todas las demás tradiciones religiosas quedaban degradadas como falsas. Pero no es eso lo que aparece en este caso. El mandamiento supone que existen otros dioses, dioses fuertes que tienen atractivo para el israelita "recién" rescatado de la esclavitud. Pero esta persona no ha de rendirles pleitesía alguna, sino que debe mantener una lealtad exclusiva a YHWH que lo redimió de Egipto. (El sujeto masculino es deliberado, pues los destinatarios son los cabezas de familia.) ¿Qué significan estos "celos"? ¿Y por qué la necesidad de entablar combate con otras tradiciones religiosas? Se trata de un asunto complejo en el que propongo la siguiente solución: YHWH, el dios de los pobres que fueron rescatados de la esclavitud, tanto de la esclavitud literal de Egipto como de la dependencia tributaria respecto a los reyes cananeos², tendrá un aparato cultural muy modesto, mientras que los

cupos de trabajadores de cada aldea (como en Éx 1,11). Fue este "cautiverio" lo que provocó la rebelión que conocemos como el éxodo; pero, por desgracia, la esclavitud personal no fue abolida en la nueva sociedad.

² Para un análisis completo de este doble origen, el lector puede consultar Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, Orbis Books, Maryknoll 1979. Para un análisis mucho más breve, véase George Pixley, *Biblical Israel: A People's History*, Fortress, Minneapolis 1993.

poderes religiosos de los reyes de Egipto y Canaán serán siempre más impresionantes y dispondrán de mayores cantidades de carne para los fieles. Si los campesinos que fueron "rescatados" de su dependencia respecto a los reyes quieren mantener su libertad (económica y política, y por tanto religiosa) deben entender siempre esos atractivos cultos como una tentación que se ha de rechazar. En lenguaje moderno diríamos que en esa situación se está produciendo una lucha de clases, y, si los pobres quieren evitar quedar sometidos totalmente a sus antiguos amos, deben mantener su independencia cultural. Por supuesto, los campesinos de Israel no harían este tipo de análisis, pero podían ver su explotación con mayor claridad que la habitual en los tiempos modernos, en los cuales la explotación en una sociedad capitalista es a menudo invisible. Su vínculo más visible con sus "amos", que eran también sus reyes, era el tributo que pagaban por todos sus productos y al cual añadían además una parte de su trabajo para proyectos regios. Bajo el liderazgo de YHWH y de los profetas de YHWH se habían liberado de este tributo habitual y habían aceptado leyes que institucionalizaban su independencia. Participar en ceremonias regias era dar un paso hacia una nueva caída en la total dependencia que habían conocido "en Egipto". ¡En tal contexto, el primer mandamiento es perfectamente razonable! Sin la liberación de la esclavitud, esta polémica ley no parece tener ninguna razón de ser.

III. La lucha contra la idolatría en el Israel monárquico

Como es bien sabido, Israel cayó en una monarquía tras unos dos siglos de existencia tribal. David y su profeta Natán legitimaron la realeza en nombre de YHWH. Salomón construyó un templo grandioso al estilo del Oriente Próximo, casi como los templos egipcios y ciertamente más impresionante que los templos reales cananeos de su entorno. ¡Lo hizo valiéndose de personas sometidas a trabajos forzados, al estilo egipcio: "El rey Salomón hizo una leva de mano de obra forzosa de todo Israel; el número de los reclutados fue de treinta mil hombres" (1 Re 5,27-28)! Esto, obviamente, enturbió la cuestión para las familias campesinas, para las cuales antes su lealtad exclusiva a YHWH las distinguía de sus "superiores". Es en este contexto donde se deben leer las luchas de los profetas contra la idolatría y también las limitadas reformas propuestas en el Deuteronomio.

Elías, un profeta de YHWH oriundo de Galaad, en el este de Israel, es una figura reconocida en la lucha de los Dioses en el Israel monárquico. Combatió al rey Ajab y a su reina fenicia Jezabel, pero lo hizo

en el marco del conflicto entre YHWH y Baal. Fue una lucha sanguinaria por ambas partes la reina persiguió a los profetas de YHWH, y Elías luchó de manera igualmente sanguinaria, al parecer, contra los profetas de Baal. Como las luchas de Irlanda del Norte o entre serbios y kosovares en el siglo XX, ésta fue una lucha religiosa y política a la vez. El llamamiento de Elías era “¿Hasta cuándo cojearéis con dos opiniones diferentes? Si YHWH es Dios, seguidlo, pero si lo es Baal, seguidlo a él” (1 Re 18,21). Como en los días de las tribus, fue la lucha política la que contribuyó al conflicto religioso, aunque en este caso la lucha era contra la influencia extranjera en Israel. El hecho es que no todos los israelitas de aquel tiempo veían a YHWH y a Baal como manifestaciones excluyentes de la divinidad. Los hallazgos arqueológicos de Kuntillet Ajrud, en el Negueb, han dado a conocer una capilla dedicada a “YHWH y su Asera”. Ésta es más o menos contemporánea de Elías, probablemente algunas décadas posterior. Pero es un santuario israelita (es decir, del Norte) en el desierto del sur. La interpretación de este hallazgo está siendo demasiado debatida para zanjarla en un artículo como este, pero constituye una prueba concluyente de que una combinación masculina y femenina de Dios se conocía en Israel y se aceptaba en un santuario israelita.³

Pasemos ahora a examinar un texto fundamental, el *shema'* de Dt 6,4, la confesión fundamental de fe del judaísmo hasta el día de hoy “Escucha, Israel, YHWH es nuestro Dios, YHWH es uno”. A los oídos modernos esto les suena como una confesión rotunda de lo que llamamos monoteísmo. Dentro del contexto del libro del Deuteronomio, no es probable que éste sea el significado primordial. Dt 13, por ejemplo, es un llamamiento a rechazar a los profetas de todos los Dioses puestos junto a YHWH. Dichos profetas pueden demostrar que tienen auténtico poder para hacer prodigios maravillosos, pero si te intentan a seguir a “otros Dioses” no debes prestar atención a sus palabras. Obviamente, esos Dioses y sus profetas no son charlatanes, pues pueden hacer lo que nosotros llamaríamos milagros, pero deben ser rechazados porque extravián al pueblo para seguir a “otros Dioses” distintos de YHWH. Tras examinar las interpretaciones alternativas propuestas para el *shema'*, J. G. Janzen concluye que YHWH es “uno” por cuanto es fiel a sus promesas y se puede confiar en él. La Palabra de Dios es digna de confianza, íntegra.⁴ Sólo más tarde, en medio de la lucha contra los Dioses de Babilonia, se declarará que los demás Dioses son nada.

³ Consultese el artículo del arqueólogo israelí Zeev Meshel en el *Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, Nueva York 1992, pp. 103-109.

⁴ J. G. Janzen, “On the Most Important Word in the Shema (Dt 6:4-5)”, *Vetus Testamentum* 36 (1987) 280-300.

Dentro de este contexto, el análisis teológico que Oseas hace del Israel del siglo VIII resulta muy revelador. Oseas tenía tres hijos, a los que llamó Yizreel, No-compadecida y No-mi-pueblo, como símbolos del juicio de Dios sobre Israel. El primogénito es la clave. Yizreel fue donde Jehú aniquiló a Jezabel y sus partidarios a instancias de Eliseo, el discípulo de Elías. Jehu procedió a continuación a destruir el templo de Baal en Samaria (2 Re 10,24-27) y “así aniquiló Jehú a Baal de Israel” (2 Re 10,28). Hay que suponer que unas tres generaciones más tarde, cuando vivió Oseas, no se daba culto a Baal en Israel. De hecho, Amós, que fue más o menos su contemporáneo, no lo menciona. Si las cosas eran así, ¿de qué habla Oseas cuando acusa a Israel de infidelidad a YHWH con amantes que le proporcionan lino y vino (Os 2,1-15)? En Os 4,1-3 oímos que no hay “conocimiento de Dios” porque hay “juramentos, mentiras, asesinatos, robos y adulterios”. Evidentemente, el conocimiento no es una cuestión de la mente, sino de la vida que llevaba la gente. En Os 8,2 leemos que Israel grita a Dios afirmando ser un pueblo que conoce a Dios, pero “Israel ha rechazado el bien” y por tanto no conoce realmente a Dios. Podríamos continuar, pero no tenemos espacio para ello.⁵

El carácter disyuntivo de las tradiciones religiosas de Israel es también evidente en el conflicto de interpretaciones acerca de la caída de Jerusalén en tiempos de Sedecías (587 a.C.). Josías había llevado a cabo a finales del siglo VI una reforma política y religiosa que al parecer estaba basada en un libro parecido a nuestro Deuteronomio, que exige una lealtad exclusiva a YHWH, como hemos visto. Basándose en eso, demolió las capillas locales que había fuera de Jerusalén, estuvieran consagradas a YHWH o a un Dios diferente. Jr 44 nos permite entrever lo que esto significó: una generación más tarde, cuando fue destruido el templo de YHWH. Algunos echaban la culpa de la debacle política a la campaña llevada a cabo contra los “otros Dioses”, y en concreto contra la Reina de los Cielos. Esto fue una manifestación de la oposición a las reformas de Josías, oposición acerca de la cual la Biblia proporciona escasa información. Jeremías y muchos otros de la línea “ortodoxa” predicaron que la causa de la debacle fue la desobediencia a las leyes de YHWH. ¡Otra expresión de la lucha de los Dioses!

⁵ Vease mi artículo sobre Oseas en la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (1988), traducido al alemán en *Evangelische Theologie*, 191

IV. La interminable lucha contra los Dioses falsos

Este breve examen de algunas de las expresiones de conflictos que nosotros llamaríamos religiosos nos plantea hoy en día un auténtico interrogante, en realidad el mismo interrogante que Pablo planteaba acerca de la relación entre ley y vida "Cuando llegó el mandamiento, el pecado revivió y yo morí, y el mandamiento mismo que prometía vida resultó ser muerte para mí. Pues el pecado, tomando pie del mandamiento, me engañó y por medio de él me mató. Y el caso es que la ley es santa, y el mandamiento es santo, justo y bueno" (Rom 7,9-12) Pablo parece creer que toda ley, la ley romana, las leyes griegas y la ley de la Torá, es profundamente ambigua debido al poder del pecado. Las instituciones sociales son absolutamente necesarias para una vida organizada en la tierra. Esto queda muy claro allí donde dichas instituciones son débiles, como en Nicaragua. Nuestra lucha es construir instituciones sólidas que puedan ser una defensa contra el poder arbitrario del presidente y sus ministros. Sin ellas, la vida está continuamente amenazada. Pero las instituciones se convierten en ocasiones para el pecado! Dios, según Pablo, quiere que hombres, mujeres y niños vivan y no mueran.

No se debe permitir que las instituciones, aunque absolutamente necesarias, hagan caso omiso de la vida y la destruyan. Puesto que las instituciones están sustentadas por la tradición religiosa, esto proporciona la base para una lucha permanente entre el Dios de vida para los pobres y los Dioses cuyo único propósito es defender las instituciones políticas y, en nuestros días, económicas. La lucha en torno a Dios sigue viva!

(Traducido del inglés por Jose Pedro Tosaus Abadía)

Ellen van Wolde *

PERSPECTIVAS DIFERENTES SOBRE LA FE Y LA JUSTICIA. EL DIOS DE JACOB Y EL DIOS DE JOB

Hasta el día de hoy, muchos de nosotros suscribimos la opinión de que "Dios es justo". Así expresamos nuestra confianza y esperanza de que Dios recompense a quienes obran bien y castigue a los malvados. Con ello, consideramos implícitamente que la causalidad es un concepto básico en el ámbito de la moralidad: presuponemos un equilibrio basado en la retribución, equilibrio del cual Dios es supervisor y garante. En la Biblia, en la Biblia hebrea, y más concretamente en los relatos y los libros legales de la Torá, donde esta opinión se defiende en historias y relatos y se desarrolla en forma de leyes, esta creencia origina obligaciones y prohibiciones. En algunos libros de la Biblia hebrea, sin embargo, como Eclesiastés y Job, se plantean interrogantes contra esta opinión tradicional. En el libro de Job, el protagonista llega incluso a oponerse a ella: el mundo no está regido por el principio de medida por medida, no existe lógica en el mundo, ni relación

* ELLEN VAN WOLDE nació en Holanda en 1954. Curso estudios en la Universidad de Nimega, en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y en la Universidad de Bolonia. Fue profesora de Estudios del Antiguo Testamento en Nimega (1987-1992), y desde 1992 es catedrática de Exégesis del Antiguo Testamento y Hebreo en la Universidad de Tilburg.

Ha colaborado en varias revistas y libros escribiendo artículos, ha escrito varios libros, entre los que destacan *Words become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1-11*, Brill, Leiden 1993, *Stories of the Beginning*, SCM Press, Londres 1996, *Ruth and Naomi* (1997), *Mr and Mrs Job*, SCM Press, Londres 1997.

Dirección Theologische Faculteit Tilburg, Academielaan 9, 5000 HC Tilburg (Países Bajos)

entre lo que la gente hace y cómo les va. Job no llega a la conclusión de que la gente no tiene que observar las reglas o leyes, sino a la de que no se puede afirmar que esas leyes procedan de Dios. Son formas humanas de racionalidad y de mantener el caos bajo control. No cabe considerar que Dios sea el defensor de este esfuerzo humano por crear cierto equilibrio y justicia social. Así, el libro de Job desarrolla una opinión sobre Dios y sobre la justicia que difiere de la opinión tradicional que sobre ambos se encuentra en la Tora, e incluso entra en conflicto con dicha opinión.

I. La justicia de Dios en la Tora

Los relatos de los antepasados recogidos en Génesis contienen la convicción de que existe conexión causal entre la conducta humana y la valoración y juicio de Dios. Comienza en Gn 12 cuando Dios llama a Abrán para que abandone su país y le dice: "Sal de tu tierra y de tu parentela y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré. Haré de ti una gran nación y te bendeciré, haré grande tu nombre, de manera que serás una bendición" (Gn 12,1-2). Este llamamiento está vinculado a la promesa como un *quid pro quo*. Abrahán tendrá muchos hijos, poseerá la tierra y se hará rico si pone su confianza en Dios y cumple las obligaciones que Dios le propone.

Estamos acostumbrados a entender que las promesas de este texto y de los demás relatos de los antepasados están cumplidas, con lo cual aceptamos el habitual esquema causal. Turner ha demostrado de manera convincente que en realidad las cosas no son así.¹ Abrahán hace todo lo que Dios le pide que haga, su confianza en Dios es tan grande, que está dispuesto a sacrificar a su hijo, sin embargo, al final no posee la tierra prometida. En su lecho de muerte sólo posee el pedazo de tierra en que está enterrada su esposa Sara. La promesa de una gran cantidad de hijos tampoco se cumplió. No tiene un hijo hasta su vejez, siendo viejo tiene dos hijos y tiene que despachar a uno de ellos, aunque tiene otros seis hijos después de la muerte de Sara en Gn 25, también los despachó, de manera que más tarde se considera a Isaac como su único hijo. Así, parece que no hay correlación entre la promesa y su cumplimiento, al parecer no hay conexión entre acto y destino.

En el relato de Jacob esto resulta todavía más obvio. Estando embarazada de gemelos, Esaú y Jacob, Rebeca recibe un oráculo divino

¹ L. A. Turner, *Announcements of Plot in Genesis*, Journal for the Study of the Old Testament Series, vol. 97, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990.

(Gn 24,23) en el cual Dios promete que el mayor (Esaú) servirá al menor (Jacob), quien obtendrá la tierra e hijos numerosos. Sin embargo, al final del relato, es Jacob quien se postura ante Esaú y le ofrece su servidumbre y sus posesiones. Aunque Esaú no acepta este ofrecimiento, Jacob no entra en posesión de la tierra. Muere en Egipto. El cumplimiento del oráculo y de las promesas divinas brilla totalmente por su ausencia. También falta la retribución en otro sentido. Jacob miente y engaña, piensa solo en sí mismo, actúa de manera egoísta, pero al final no es castigado. Contra lo que cabría esperar, sin embargo, la mayoría de los lectores leen Génesis como un libro en el cual las promesas divinas se cumplen y queda confirmado el principio de la retribución.

Las narraciones de los antepasados contenidas en Génesis se transponen a conceptos legales en los libros del Éxodo, Números, Levítico y Deuteronomio. Se formulan leyes, reglas y prohibiciones en las que se declara explícitamente que quienes obedezcan las leyes serán recompensados por Dios, y quienes las quebrantan serán castigados. La fe en Dios es, por tanto, la base de este pensamiento legal cuyo cimiento está constituido por el concepto de causalidad. Por definición, las causas son "las autoras activas de un cambio provocado con miras a algún fin". "A es la causa de B" significa que "A es el iniciador de un cambio en B". Así, la relación causal se entiende como necesaria. En los textos legales de los libros del Éxodo, Números, Levítico y Deuteronomio, Dios se ajusta a este modelo causal: la conducta humana buena o mala es la iniciadora activa de un cambio en la conducta de Dios, de este modo, los seres humanos pueden ejercer una influencia directa sobre Dios.

Según la Tora, en torno al mundo se extiende una red causal, y Dios es quien la dirige. No sólo quienes escribieron la Tora, sino la mayoría de la gente, se aferran a esta creencia porque han sido educados sobre ella, porque los seres humanos tienen una intensa necesidad de atenerse a ella. Dicha necesidad es tan grande, que la persona llega hasta los extremos más remotos para mantenerla, lo mismo que los lectores de los relatos sobre los antepasados recogidos en Génesis. En nuestra experiencia de la realidad nos apegamos también a esta idea. Si la realidad no concuerda con el principio de retribución, cuya función es estructurar e interpretar la realidad, tanto peor para la realidad. Distorsionamos nuestra experiencia, pasamos por alto hechos, inventamos teorías, todo para no tener que abandonar o cambiar el principio. Porque abandonar el principio significa rechazar la causalidad como base de la fe en Dios y en su justicia.

II. El Dios de Jacob

El representante más consecuente e ilustre de esta opinión es Jacob tal como es presentado en Gn 28. Este capítulo se conoce como el relato de "la escala de Jacob". Jacob tiene una visión en la cual Dios dice: "Yo soy YHWH, el Dios de Abrahán, tu padre, y el Dios de Isaac; la tierra donde estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia; y tu descendencia será como el polvo de la tierra. (...) Sábete que yo estoy contigo y te guardaré donde quiera que vayas, y te traeré de vuelta a esta tierra; pues no te dejaré hasta haber hecho lo que te he prometido". Así, Jacob se levantó temprano por la mañana e (...) hizo un voto, diciendo: *"Si Dios está conmigo, y me guarda en este camino que ahora emprendo, y me da pan para comer y ropa para vestir, de manera que yo vuelva de nuevo a la casa de mi padre en paz, YHWH será mi Dios, y esta piedra que he levantado a modo de estela será la casa de Dios; y de todo lo que me des te daré el diezmo"* (Gn 28,20-22).

El modelo seguido en el voto de Jacob resulta evidente: su fe y sus actos dependen de lo que reciba de Dios. Lo pone como condición: "si me das, te daré fe a cambio". La fe es presentada en este pasaje como un *quid pro quo*. No es simplemente como en otros lugares de la Torá: "Dios te ayuda y te sostiene cuando actúas de acuerdo con sus leyes", sino que se formula al revés: "si Dios me ayuda y me sostiene, Él será mi Dios". Es la expresión más enérgica del mismo principio, con Dios como administrador de la red causal universal. Como consecuencia del relato de Jacob, Dios es presentado como quien actúa según esta opinión: Dios protege a Jacob, y Jacob pone su confianza en él. El principio causal se formula en este texto de manera prototípica, es retribución *in extremis*. Y la fe resulta ser un elemento de una cadena causal.

III. El comienzo del libro de Job

En el otro extremo del campo está Dios tal como es presentado en el libro de Job. Este libro empieza con las preguntas fundamentales: ¿qué es la piedad cuando está motivada por el egoísmo?, ¿no debería ser desinteresada la piedad auténtica? Éste es el tipo de pregunta que plantea Satanás: ¿qué clase de fe es la que sólo se da cuando uno recibe a su vez? (Job 1,9-11). Fue Dios quien le preguntó primero acerca de Job, el creyente modelo, una persona rica y religiosa. Satanás pone un signo de interrogación a su desinterés diciendo: "Sí,

a cualquiera le resulta fácil ser bueno y piadoso cuando tiene todo lo que su corazón desea. Pero déjame simplemente ponerle las manos encima; veremos entonces lo piadoso que es". "Muy bien", dice Dios, "hazlo". Y Satanás hace que un rayo fulmine la casa donde se hallan todos los hijos de Job, y éstos mueren. Le roban todo su ganado. No le queda nada. Pero Job no abandona a Dios. Cuando Satanás mantiene otra conversación con Dios en el cielo, dice: "Eso pasa con la mayoría de la gente. Siguen creyendo mientras no atacas su propia persona". Y Satanás aflige a Job con úlceras, enfermedad y sufrimiento: éste se sienta en un montón de basura y allí se rasca sus llagas; abatido y en situación desesperada.

Los amigos que visitan a Job para consolarlo se duelen con él. Tras permanecer tres días sentados en silencio junto a Job, éste tiene un arrebato: "¿Por qué me ha sucedido todo esto? ¿Por qué me sucede a mí y no a otros?". Al comienzo, los amigos todavía comprenden a Job. Pero gradualmente sus críticas a éste se van haciendo cada vez más estridentes. En vez de ser amigos que lo apoyan, acaban por convertirse, incluso, en sus acusadores. Quieren decirle a Job cuál es la causa de su sufrimiento, porque realmente piensan que el único culpable de todo aquello no puede ser sino Job mismo. Éste reacciona con enfado ante las reprimendas de sus amigos. "No he cometido en el pasado pecado alguno por el cual tenga que sufrir tanto ahora. Por supuesto, también yo tengo mis faltas, pero no tanto como para tener que sufrir todo esto. Dios me ha hecho esto, o mira con indiferencia mientras esto me pasa. ¿Por qué tengo que sufrir así? No creo en esa solución vuestra de que aquel a quien las cosas le van mal ha provocado tal situación con sus pecados. Mirad a vuestro alrededor. ¿Acaso no hay gente buena a la que le va mal y gente mala a la que le va bien? ¿Es eso justicia?"².

La reacción de los amigos se basa en la opinión tradicional tal como la defiende la Torá: el destino de la persona está en manos de ésta; lo que recibe depende de lo que hace. El justo es recompensado, el pecador, castigado. La conclusión ineludible es que Job, angustiado y afligido, es un pecador. Sus pecados tal vez sean desconocidos para él, pero no por eso son menos reales. La respuesta que los amigos dan al problema del sufrimiento del inocente está clara: no existe tal problema, porque si alguien sufre, la causa de ello se encuentra en el pasado, y tal persona ya no es inocente. Nadie que sea inocente sufre. Los amigos que vinieron a consolar, en realidad lanzan un tremendo ataque: "Tú tienes la culpa".

² E. J. van Wolde, *Mr. and Mrs. Job*, SCM Press, Londres 1997.

Job pone en tela de juicio esta opinión tradicional. El mundo no está regido por el principio de medida por medida. Los malvados prosperan casi por doquier. Tan clara es la discrepancia entre teoría y realidad, que la teoría sólo se puede salvar distorsionando la observación y falseando la realidad, dicho brevemente, con una mentira: "Vosotros blanqueais el lado oscuro de la vida con mentiras, ¿hablaréis también falsamente en favor de Dios?", les grita Job a sus amigos (Job 13,4-7). Esta es probablemente la primera vez en la historia que un fraude piadoso es claramente reconocido y denunciado como lo que es: una contradicción *in terminis*. El fraude nunca es piadoso, siempre es impío.³ Job rechaza el principio que subyace tras el argumento de sus amigos: la deducción que, de la realidad observada, lleva a la causalidad de dicha realidad, niega categóricamente que su suerte guarde relación causa-efecto con sus pecados del pasado.

IV. La respuesta de Dios desde la tormenta

Job quiere un encuentro con Dios y una respuesta a sus preguntas. Ofrece a Dios dos alternativas: "Llamame y yo responderé, o déjame hablar y tú me replicarás" (Job 13,22). En este momento Dios escoge la primera alternativa: "¿Quién enturbia mi designio con palabras sin sentido? Cíñete los lomos como un hombre, voy a preguntarte y tú me responderás. ¿Dónde estabas tú cuando puse el cimiento de la tierra? Dímelo si es que sabes tanto. ¿Sabes tú quién fijó su tamaño y midió sus dimensiones? () ¿Alguna vez en tu vida has mandado a la mañana, o has asignado su puesto a la aurora? () ¿Has llegado hasta las fuentes del mar o caminado en las honduras del abismo?" (Job 38,2-16). Las preguntas que Dios hace son retóricas, y la respuesta esperada es "no". Job nada sabe sobre la creación del mundo, él nunca realizó una cosa habitual como hacer nacer un nuevo día, nada sabe de las dimensiones del universo ni tiene poder alguno sobre ellas.

La voz de Dios desde la tormenta hace desaparecer todo. Su discurso presenta una visión de la justicia radicalmente diferente de la sostenida por Job y por sus amigos. Un pasaje del discurso de Dios (Job 38,25-28) pondrá en esto los puntos sobre las iés:

"¿Quién prepara cauces al aguacero
y señala camino a la tormenta,
para traer la lluvia a tierras despobladas,

³ M. Tsevat, "The Meaning of the Book of Job", en M. Tsevat, *The Meaning of the Book Job and Other Biblical Studies. Essays on the Literature and Religion of the Hebrew Bible*, Ktav, Nueva York 1980, pp. 1-37.

a lugares deserticos donde no hay seres humanos,
para regar la tierra baldía y desolada,
y hacer brotar la hierba incluso allí?
¿Tiene padre la lluvia?
¿Quién engendra las gotas de rocío?"

La lluvia, que en la Biblia es normalmente un claro instrumento de la recompensa y el castigo, que se da por las obras buenas y se retiene por las malas, no es en modo alguno un instrumento de la moralidad. Dios no está hablando de la lluvia que cae tanto en tierra deshabitada como en tierra donde vive gente. No, tres veces se nos dice que llueve en tierra deshabitada, desierto, tierra baldía, y ni una sola vez se hace referencia a la lluvia que cae en tierra habitada. ¿Cómo puede Dios dejar más claro que para él las categorías éticas de recompensa y castigo nada tienen que ver con el universo? ¿Por qué, entonces, los seres humanos piensan que las ideas morales o las ideas sobre la justicia que tienen son la base del sistema de Dios? No existe una retribución del tipo que los seres humanos querrían. La justicia no ha sido entrelazada como patrón en la prenda del mundo, ni Dios sostiene la carga de su administración.⁴

V. Una confrontación: el Dios de Job y el Dios de Jacob

En la Biblia hebrea, dos personas son distinguidas como *tam*, recto y justo Jacob (Gn 25,27) y Job (Job 1,2). Sin embargo, representan visiones de Dios diferentes e incluso contrapuestas. Jacob es obstinado, a veces incluso taimado, y es el que lucha con Dios y los hombres para alcanzar su objetivo. Su nombre Israel ("el que pelea con Dios") le va bien. No se doblega. Se adhiere a una opinión según la cual puede entender a Dios como alguien que exige cierto tipo de conducta justa. Suscribe una visión utilitarista de la fe y la justicia, defendida en casi todas las partes de la Biblia hebrea, aunque no en todas. Es una conducta y una convicción construidas sobre relaciones recíprocas, sobre un *quid pro quo*. El Dios de Jacob encaja en este modelo.

El libro de Job se opone a tal opinión. Tan obstinado como Jacob, Job exige una pelea legal con Dios. Pero su conclusión es opuesta a la de la Torá: la fe no da garantía alguna, es dada y tomada de balde, la fe no puede reclamar, y la justicia no funciona con una cadena de condiciones o consecuencias. Al final del libro, Job queda liberado de

⁴ Cf. Tsevat, pp. 16-17

la idea falsa de una justicia basada en la retribución y de un Dios de castigo y recompensa. Está preparado para una vida moral despejada de falsas esperanzas y reivindicaciones infundadas. La justicia no se debe hacer con un llamamiento a las leyes divinas, no se debe negar porque sea tarea de Dios castigar, ni se debe utilizar como excusa legítima para que los seres humanos se exíman de su obligación de establecer la justicia en la tierra. La justicia es un ideal que los hombres han de hacer realidad en este mundo. ¿Y la fe? La radicalidad misma del libro de Job hace añicos la doctrina bíblica central de la causalidad como fundamento de la fe, una doctrina en la cual la fe en Dios reparte dividendos. Es la pregunta que Satanás hacía al principio: ¿qué es la fe o la confianza en Dios cuando esta motivada por el egoísmo y con un efecto calculado? Al final del libro, Job aprende que la fe o creencia en Dios no forma parte de una cadena causal. No es la condición puesta para garantizar una vida buena, posesiones ni hijos, tal como se presentaba en la Tora. En el libro de Job, la fe no es tampoco la consecuencia de una relación condicional, como la expresada por Jacob en Gn 28: La fe es un don, lo mismo que es un don la vida. Job demuestra que la fe es confianza en Dios sin esperar recompensa.

(Traducido del inglés por Jose Pedro Tosaus Abadía)

Maricel Mena López *

MUJERES SABIAS EN 1 REYES 3-11

Introducción

P

retendo, en este artículo, estudiar la participación, sabiduría y resistencia de las mujeres en el reinado de Salomón. El estudio de sus diferentes funciones "prostitutas", "madres", "concubinas", "princesas", "reinas", abre una pista de comprensión de la monarquía salomónica no solamente a partir de una simple caracterización de las injusticias promovidas por el sistema, sino también a partir de la experiencia de las vidas construidas en los márgenes de las exclusiones. Las experiencias de estas mujeres siempre fueron leídas y acentuadas alrededor de los temas de sabiduría, poder y riquezas de un gran rey. Con todo, una pregunta orienta mis busquedas: ¿Cuál es la verdadera función que estas mujeres representan? En mi opinión, estas sabias nos desafían en la búsqueda de una visión diferente para el

* MARICEL MENA LOPEZ (Cali, Colombia, 1967), teóloga católica, está en la fase final de su doctorado en Ciencias de la Religión en la Universidad Metodista de São Paulo en el área de Biblia, Antiguo Testamento, donde también realizó su maestrado en Nuevo Testamento. Su tesis de master tiene el título "Proselitismo etíope: una propuesta de lectura a partir de Hechos 8,26-40", y su trabajo de tesis para el doctorado, "Raíces afro-asiáticas de la Biblia Hebreo a partir de 1 Re 10,1-13". Ha publicado artículos en el área de teología negra y feminista, y ha brindado asesorías en esta área en varios países de América Latina. A nivel de base trabaja con organizaciones negras y feministas.

Dirección Rua 7 de Setembro 395 apt 32, CEP 09625-060 Vila Marisa, São Bernardo do Campo/SP (Brasil) Correo electrónico maricelmena@ig.com.br

futuro de la Iglesia de las mujeres¹ Y esto porque sospecho también que la sabiduría penetra en Israel a partir de su contacto con las religiones de las diosas

Prostitutas, independientes y sabias

El relato de 1 Re 3,16-28 está estratégicamente localizado entre el matrimonio con la princesa egipcia (3,1-3), el sueño de Salomón en Gabaón (3,4-15) y la descripción de las medidas administrativas (capítulo 4), económicas (capítulo 5) y religiosas (capítulos 6-8) adoptadas por Salomón. Esta narrativa tendría la función exemplar de establecer las relaciones entre el rey y el pueblo, el Estado y la nación. El escenario es el caos y la falta de conocimiento, donde el rey es el instrumento de la sabiduría divina, como si en medio del pueblo existiese la incapacidad de discernimiento. ¿Será que no existen mecanismos de verificación y garantía de justicia entre las mujeres? No. El texto organiza las relaciones de modo que ellas son incapaces de encontrar solución. Para legitimar el poder del varón, la relación entre las mujeres es de rivalidad, de caos, de oscuridad. La justicia es posible a partir de la súplica, del sacrificio, de la pérdida de derecho. Solamente cuando la madre desiste se afirma su derecho. Sólo el rey posee el conocimiento, de este modo se refuerzan también los estereotipos sobre la maternidad y la prostitución. Me gustaría avanzar con la reflexión de este texto en dos direcciones de un lado, intentando superar las interpretaciones tradicionales del concepto *zonah*, entendido en su unilateral sentido técnico de "prostituta", de otro, rescatando la sabiduría de las mujeres que fue absolutizada y desviada para la figura del rey.

La palabra *zonah* apunta a un conflicto entre el patriarcado y la estructura matrilineal. Antes de la monarquía, la palabra *zonah* sería mejor comprendida si se sustituyese la traducción de "prostituta" que aparece en la Biblia por la de "mujeres autónomas"². Estas mujeres *zonoh* son resquicios de la estructura matrilineal, donde las mujeres estaban en posición de igualdad con los hombres y no eran sujetas a un estatuto patriarcal, eran mujeres libres que vendían sus cuerpos.

¹ La expresión "Iglesia de las mujeres" es tomada de Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1992, p. 248

² La expresión "mujeres autónomas" es de Hannelis Schulte, "Beobachtungen zum Begriff der Zônâ im Alten Testament", en *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, n. 2, Otto Kaiser (org.), Walter de Gruyter, 1992, pp. 255-264

para no someterse. Con la introducción del sistema monárquico, la prostitución que era la libertad de la mujer, ya no es posible. Ella pasa a ser parte de una familia patriarcal y su importancia queda restringida a la función de procreadora, proporcionando soldados y mano de obra para los reyes. Las mujeres *zonoh* de 1 Reyes se sitúan en ese contexto de transición.

En el relato es posible descubrir la sabiduría de las mujeres. La primera actúa hábilmente negándose a perder el derecho de la maternidad. La segunda maneja y conduce la narrativa con una profunda capacidad de discernimiento que el narrador y las interpretaciones posteriores se empeñan en ocultar. La sabiduría de esta mujer es "una sabiduría de ojos y de vientre"³. Ella despierta y se encuentra con su hijo muerto, "ella lo examina" (v. 21) y verifica que aquél no es su hijo. El verbo *byn* quiere decir "portarse inteligentemente", "prestar atención a", "examinar de cerca". Éste es uno de los términos en hebreo que caracteriza la actividad de los sabios. La mujer examina detalladamente al bebé, busca señales, características físicas que le permiten el discernimiento, la constatación de que ése no es su bebé. Despues que es expuesta la estrategia del rey, la sabiduría y discernimiento de la mujer brota de su vientre que quema, de su útero.

En hebreo el útero, *raham/rehem*, quiere decir "tener compasión, misericordia". Términos muchas veces usados para describir a Dios, el vientre es el lugar de la compasión y la misericordia. La raíz *rhn* es empleada en otros textos para referirse a experiencias de varones como José en Gn 43,30 y Os 11,8. Por lo tanto, no se trata de un simple instinto materno. La mujer sintió, así como Salomón también podía haber sentido, o cualquier hombre o mujer en una situación de busca de derecho y justicia. Se trata de una sabiduría contraria a la irracionalidad del famoso "rey sabio", que quiere resolver la situación de forma brutal y realmente irracional.

Ellen van Wolde⁴, en su estudio semántico sobre 1 Re 3,16-18, me ayuda a reforzar la tesis sobre la sabiduría de la mujer. "el rey Salomón es guiado en su decisión final por la mujer que se revela como madre del hijo". Pero el énfasis del redactor lleva a los oyentes a colocarse del lado de la sabiduría del rey. De esta forma la sabidu-

³ Nancy Cardoso Pereira, "Prostitutas-madres-mujeres, obsesiones y profecía en 1 Reyes 3,16-28", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, vol. 25, Quito, RECU/DEI, 1997, p. 38

⁴ Ellen van Wolde, "Who Guides Whom? Embeddedness and Perspective in Biblical Hebrew and in 1 King 3,18-18", en *Journal of Biblical Literature* 114 4 (1995), pp. 623-642

ría es desapropiada de la mujer, ella sirve solamente para aumentar la sabiduría del rey o de Dios

Una reina sabia

La narrativa bíblica de 1 Re 10,1-13 habla poco de la cultura del país de Sabá. El texto nos informa de que la reina proviene de un Estado de tradición monárquica gobernado por reinas. Esto nos ayuda en el rescate del papel destacado que las mujeres tuvieron en algunas culturas del Antiguo Oriente. En las inscripciones asirias de Tiglat Pilésér III y Sargón II de la segunda mitad del siglo VIII a C., aparecen los nombres de dos reinas árabes contemporáneas. En Egipto ya tenemos la experiencia de una mujer ejerciendo poder en la persona de Hatsepsut en el siglo XV a C., y en Israel vemos, entre otras, a Atalía y Jezabel, dentro de contextos polemicos. En Egipto y en Israel, las esposas reales influyeron en el gobierno de sus esposos.

El país de Sabá fue un centro de sabiduría astronómica, y la reina de Saba como soberana es la astrónoma principal. La vida religiosa envolvió la adoración al sol y la luna. Ilumquh era el sol y la diosa luna Dhat Hamym era su cónyuge. La reina vivió en una civilización rica. La actividad comercial sugiere un reino próspero. Los hallazgos arqueológicos presentan una importante arquitectura en piedra que sólo era comparada con las construcciones del Antiguo Egipto⁵.

De este centro de sabiduría proviene la reina que llega a Jerusalén a verificar la sabiduría de Salomón. Es muy interesante constatar que, dentro del modelo patriarcal israelita, la reina aparece solamente para reconocer y reforzar la fama y sabiduría de Salomón. Pero, ¿será ésa la única lectura posible del relato? Para poder entender los estereotipos que cercan las mujeres del ciclo de Salomón, es importante recordar que estamos en un proceso de ruptura creciente de las relaciones de poder que en cierto modo había en la experiencia del tribalismo. Sin embargo, no podemos olvidar que se trata de una mujer perteneciente a otra cultura y que en cierto modo las memorias antiguas que sustentan el relato revelan la autonomía y sabiduría de las mujeres.

La raíz *nsh*, "verificar", "probar"⁶ (v. 1), es uno de los verbos clave utilizados para describir las pruebas que Dios da a su pueblo y la capa-

⁵ Gus W. van Beek, "The Land of Sheba", en *Salomon & Sheba*, James B. Pritchard (ed.), Phaidon Press, Londres 1974, pp. 40-63.

⁶ *Lexicon in Veteris Testamenti Libro* (KBL), Ludwig Koehler y Walter Baumgartner (eds.), E J. Brill, Leiden 1985, p. 619.

cidad de discernimiento sobre ellas. La reina llega con preguntas o enigmas que requieren respuestas correctas. Mas la capacidad de discernimiento de la reina pasa por la observación y la escucha. Los dos verbos "ver" y "escuchar", *r'h* y *shm'*, tienen la connotación de "enterrarse de", "percibir de forma inteligible", y eso fue lo que esta mujer hizo se portó inteligiblemente. Ella escuchó sobre Salomón y vino para verificar y poner a prueba la supuesta sabiduría del rey. Mas ese proceso inteligible es simplemente desapercibido y sofocado por la "magnificencia" de las respuestas de ese rey sabio. Ella le habló a Salomón "todo lo que tenía en su corazón" (v. 2). El corazón tanto en la literatura hebrea como en la egipcia se refiere al conocimiento e instrucción⁷. Es interesante percibir el interés del texto de captar todo el conocimiento de la reina, parece que no queda nada entre líneas, el rey absorbe toda su sabiduría y además la ultrapasa en conocimiento. Percibo aquí una retórica patriarcal que para reafirmarse tiene que pasar por el control del cuerpo y del conocimiento de las mujeres.

La forma primitiva de la raíz *hkm* significa "un acto de inteligencia", en plural significa "ser sabio", y como sustantivo tiene la connotación de "sabiduría". La reina de Sabá usa tres veces la raíz *hkm* para referirse a la sabiduría de Salomón, y la sabiduría en el contexto de la monarquía se refiere principalmente a la habilidad de administrar. Es muy significativo este hecho cuando se asume que su figura en sí personifica la sabiduría. Una monarca que tiene responsabilidad y compromiso de actuar con solidaridad y justicia en todos los niveles, observa si ese principio se está cumpliendo.

En la religión egipcia la diosa *Maat*⁸ personifica una realidad que abarca principios y fundamentos sociales de "verdad" y "justicia", y principalmente establece el "orden del mundo". La reina de Saba parece no desconocer esos conceptos. Ella viene a establecer la armonía en el caos producido por Salomón. Ella le recuerda a Salomón que *mspt* y *zdq*, "derecho" y "justicia", son los fundamentos de la sabiduría de las diosas y dioses de Israel. Esta combinación "derecho" y "justicia" no solamente expresa la conducta recta y el justo procedimiento jurídico en la praxis cotidiana, sino también la relación entre las personas y las obras. De este modo, el caos causado por el rey es de carácter social, pero cualquier conclusión en este sentido sería

⁷ Nili Shupak, *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, Freiburg University Press-Vandenhoeck & Ruprecht, Friburgo (Suiza) Gotinga 1993, p. 236.

⁸ Cf. sobre la *Maat*, Miriam Lichthem, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz-Vandenhoeck & Ruprecht, Friburgo (Suiza) Gotinga 1992, 212 p.

especulativo, ya que no tenemos acceso a los enigmas de la reina. Lo que el texto en principio quiere decir es que la reina aprueba la actitud del rey. La forma de aprobación es dada por una bendición al dios de los israelitas. La raíz *brk* significa "bendecir", "comunicar una fuerza vital". La reina no podía salir de Jerusalén sin una completa aprobación de la sabiduría del rey y de aquel dios que le dio el trono. De este modo, la reina sabía que desafía el poder del varón con enigmas, que actúa inteligentemente, es dominada por el saber del rey.

Las sabias del Harén

La palabra "harén" a través de la historia fue portadora de muchos fantasmas, poblada de muchos estereotipos sexuales, de jóvenes educadas para satisfacer los deseos de los machos. ¿Pero será que ésta es la intención de esta importante institución del Egipto faraónico? La confusión parece provenir del significado del término *Kheneret*, "lugar cerrado"⁹, que los eruditos tradujeron por "harén", porque allí se encontraban comunidades femeninas. Pero no reclutas. Además, el harén no estaba formado estrictamente por comunidades femeninas, en él eran admitidos altos funcionarios, administradores, artesanos, siervos y campesinos. Las mujeres del harén celebraban rituales en honor de las divinidades protectoras del harén, por ejemplo Hathor, Isis o Bastet¹⁰. El carácter cerrado del harén está ligado a su aspecto secreto. El término *Khener* también significa "tocar música", "mantener el ritmo", y las clases de música eran, efectivamente, una de las funciones de los harenes egipcios. Del mismo modo, la danza era una actividad sagrada, creada por la diosa Hathor, y su finalidad era la de abrir las puertas del cielo. Durante toda la noche las bailarinas del harén se comunicaban con el espíritu de Hathor, ellas celebraban la unión de Hathor con la luz divina. Ese fulgor derramaba alegría y fertilidad por toda la tierra. Me pregunto, ¿cómo es posible que un baile sagrado sea reducido a una simple seducción de su majestad el faraón?

La esposa real dirigía esa institución en su totalidad: se preocupaba por los programas educativos, nombraba profesores, velaba por la buena salud económica del harén y por la práctica de los ritmos¹¹. En

⁹ Christian Jacq, *As egípcias retratos de mulheres do Egito faraônico*, Bertrand Brasil Rio de Janeiro 2000, p. 244.

¹⁰ Sobre la diosa Hathor, ver S. Allam, *Beitrag zum Hathorkult*, Munich 1963.

¹¹ Christian Jacq, o. c., p. 245.

cada harén una encargada representaba a la reina, como directora o delegada o como asistente de un director, muchas veces jefe de provincia o sumo sacerdote. Las reinas y las esposas "secundarias" del faraón mandaban a criar a sus hijos en los harenes, donde recibían una educación de calidad. El harén como institución de enseñanza e instrucción, es un lugar privilegiado para el desarrollo de la sabiduría de los egipcios. Las extranjeras que vivían en Egipto en calidad de "esposas diplomáticas" eran huéspedes privilegiadas en los harenes.

¿Es posible que el harén israelita fuera pensado a partir de características egipcias? La respuesta a esta pregunta es obvia desde el momento en que nos acercamos al estudio de las mujeres extranjeras del relato de 1 Re 11. La hija del faraón, para quien Salomón construyó una casa (1 Re 9,24), encabeza la lista de mujeres. El ciclo de relatos sobre Salomón empieza y termina con referencias a la hija del faraón. Se repite lo que sabemos de los modelos del harén egipcio, donde la princesa egipcia, en su calidad de "esposa real", era la administradora de esta importante institución. Y los cultos a las diferentes divinidades cumplirían una de las principales funciones, como es el culto y veneración a los dioses protectores del harén. También en la corte de Jerusalén las actividades musicales eran bastante estimuladas. La lira y el arpa (1 Re 10,12) son dos instrumentos musicales muy difundidos en el Antiguo Oriente. En 1 Re 11,8 la práctica de la adoración es liderada por las mujeres del harén. Salomón ofreció culto a Astarté, diosa de los sidonios, a Melcon, la abominación de los amonitas, y construyó santuarios para el Dios Camos y Milcom, abominaciones de los moabitas y amonitas.

Para erradicar cualquier adoración de divinidades fuera de Yavé, los deuteronomistas describen las divinidades como abominaciones. Además de caracterizarlas como "dioses extranjeros", sin darles el trato de divinidad, les da un sustantivo común. De este modo, reduce estas divinidades a sus papeles y reconoce que quien controla esos papeles es Yave, determinando el dominio, la jerarquía y deslegitimando lo sagrado de las otras divinidades.

Las mujeres adoran a la diosa Astarté, diosa de la fertilidad bastante conocida en el Antiguo Oriente. Las referencias a esta diosa en la Biblia hebrea se dan en el contexto de la historia deuteronomista, y en su mayoría es identificada como deidad extranjera dentro de contextos polémicos. Ese tratamiento polémico y negativo se da especialmente en temas relacionados con la tierra y los animales, y su importancia se reduce a sus funciones distanciándose de cualquier identificación como divinidad. En el texto paralelo de Crónicas se evita cualquier alusión a Astarté. Es evidente, entonces, un proceso de

despersonalización y desdivinización de esta deidad en la mentalidad deuteronómista. Es de suponer que estas deidades eran conocidas en una gran área de la Palestina. En ese proceso de despersonalización, Astarté pasó de ser una diosa presumiblemente famosa y adorada en Israel y Judá para transformarse en una abstracción de la fertilidad en el idioma hebreo. Para completar este cuadro, las mujeres y sus diosas son vistas de forma negativa como causantes de los desvíos religiosos de Salomon.

El harem como escuela de enseñanza y cultivo de la sabiduría es bastante probable que existiese en la corte de Salomón. Muchos estudiosos constatan en sus argumentos que la tradición de la sabiduría es originaria de los tiempos del rey Salomón.¹² “el reinado de Salomón fue la ocasión más plausible para el desarrollo extenso de influencias egipcias sobre la sabiduría israelita”¹³ De hecho, la estabilización de la monarquía creó la necesidad por parte de escribas de formar escuelas ligadas a la corte, donde era posible el entrenamiento. Pero lo que siempre queda entre líneas es que estas escuelas ya existían en estos círculos de mujeres del harén. Entonces, ¿en qué momento fue robado de las mujeres el derecho de ejercer la sabiduría? ¿En qué momento se redujo esta institución a un simple estereotipo sexual? La respuesta se torna obvia cuando vemos la eliminación de las mujeres de los cargos de liderazgo y poder en el sistema monárquico.

Mujeres sabias: una visión cotidiana

El estudio de las mujeres presentes en el ciclo de Salomón me permitió descubrir los estereotipos que solidifican las relaciones asimétricas y perversas de los hombres con relación a las mujeres “prosti-

¹² Esta hipótesis se deriva de las afinidades existentes entre las literaturas sapienciales de Israel y Egipto. E. A. Wallis Budge, *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum with Descriptions, Summaries of Contents*, 2 edición Series, Harrison & Sons, Londres 1923, P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Secretariat de l'Université, Neuchâtel 1929 (Mémoires de l'Université de Neuchâtel, 7), G. E. Bryce, *A Legacy of Wisdom. The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel*, Bucknell, Lewisburg 1979, Nili Shupak, *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, Freiburg University Press Vandenhoeck & Ruprecht, Friburgo (Suiza)-Gotinga 1993.

¹³ John J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Westminster John Knox Press, Louisville 1997, p. 5.

tutas”, “madres”, “concubinas”, “princesas” y “reinas”. Las primeras tres son transgresoras que generan caos. Las dos últimas, aunque con títulos reales, son silenciadas y presentadas como figuras decorativas sometidas al rey. Estas mujeres, además de desenmascarar el poder del rey que se acentúa en relación con las mujeres, personifican la sabiduría femenina. El impacto de las deidades sobre la religión de Israel se basa en la introducción de la sabiduría que más tarde es personificada en la *Hokmah israelita*.¹⁴

Este estudio me permitió descubrir el proceso de ocultación de las mujeres, y me hizo reconocer y valorar su sabiduría. Comprendí que ellas fueron silenciadas y escondidas porque eran una amenaza para el poder patriarcal.

Conviviendo con mujeres pobres, y especialmente con mujeres negras, los relatos sobre mujeres de 1 Re 3,11 me enseñaron la sabiduría de la supervivencia. Ahora entiendo y reconozco sus historias de lucha y resistencia, de cuerpos prostituidos, maltratados por un sistema patriarcal excluyente. Cuerpos que pasaron de reinas sabias a esclavas prostitutas. Y que hoy problematizan los estereotipos de sexualidad, instinto materno y objetividad en el juicio de los hombres. Desconstruir los binarios madre/puta, libre/esclava es un desafío permanente para una lectura hermenéutica feminista. La sabiduría no es propiedad de aquellas que tienen acceso a la educación. No es exclusiva de las diosas, reinas y damas del harén. La sabiduría también está presente en las mujeres pobres del pueblo que viven gracias a su gran discernimiento. Buscamos y queremos una Iglesia donde el discipulado de iguales sea algo más que una utopía. En nuestras iglesias jerárquicas el binomio hombre/mujer ni existe. Continúa el desafío de reconocer que la sabiduría no es propiedad de los que tienen el acceso al poder.

“Yo te bendigo, Sofía, porque escondiste estas cosas a los sabios e inteligentes y las revelaste a las pequeñas” (Lc 10,21)

¹⁴ Cf. Silvia Schroer, “La justicia de la Sofía: tradiciones sapienciales y discurso feminista”, en *El poder de la sabiduría: espiritualidades feministas de lucha* (Concilium 288), Editorial Verbo Divino, Estella 2000, p. 271.

Johanna Stiebert *

LAS RIQUEZAS EN ISAÍAS Y EZEQUIEL: UN EJEMPLO DE INVERSIÓN PROFÉTICA

*Que nadie se admire
de que las riquezas crezcan en el infierno,
esa tierra es la que mejor puede
merecer ese precioso castigo*

(John Milton, *El paraíso perdido*, 1690)

I. Honor, vergüenza y profetas

Al catalogar culturas que centran su organización social en torno a los valores nucleares binarios de honor y vergüenza, los antropólogos han señalado a veces una obsesión con la vergüenza (Peristiany 1965:9-10). En estos últimos años, los intérpretes de la Biblia hebrea han abrazado con entusiasmo el modelo científico social del honor/vergüenza. Aunque el vocabulario de la vergüenza, sin embargo, se concentra en los libros de los profetas, la mayoría de los estudios bíblicos aplican este modelo a la literatura narrativa (Stiebert 2002).

* JOHANNA STIEBERT es una neozelandesa de origen alemán que da clases de Estudios hebreos en la Universidad de Botswana. Esta previsto que su libro *The Construction of Shame in the Hebrew Bible: The Prophetic Contribution* aparezca publicado en la JSOT Supplement Series.

Dirección: Department of Theology and Religious Studies, University of Botswana, PB 0022, Gaborone (Botswana)

Correo electrónico: stiebert@mopipi.ub.bw o joistiebert@hotmail.com

Existen varias razones por las cuales los textos de los profetas no se prestan a un análisis desde las coordenadas del modelo honor/vergüenza. La figura dominante de YHWH, por ejemplo, desconstruye modelos sociales y en esos escritos no se habla ni del enfoque de género ni de las réplicas-desafío, que son fundamentales en dicho modelo. Lo que nos encontramos es que el honor no se asocia principalmente con los varones, ni se busca o ataca activamente. Por el contrario, el honor pertenece a YHWH, que es también quien genera la vergüenza. Ésta se asocia sobre todo con la humanidad, pero no con las mujeres en particular. La humildad surge como un ideal que está en desacuerdo con la noción mediterránea de honor. Además, las colectividades reflejadas en (y posiblemente por) muchos de los textos proféticos no son las sociedades estables, cara a cara, que constituyen por lo general el centro de atención de los estudios de campo mediterráneos, sino colectividades desconcertadas, donde los valores y modelos sociales más habituales parecen haber quedado subvertidos (Stiebert 2002). Dicha subversión se puede demostrar con referencia a la descripción de las mujeres (Tomaré mis ejemplos de Isaías y Ezequiel, porque es en los profetas mayores donde es más frecuente el lenguaje de la vergüenza.)

II. Honor, vergüenza y mujeres

Algunos antropólogos sociales han determinado que la construcción del género es el paradigma central del modelo honor/vergüenza (Pitt-Rivers 1977). Señalan que las sociedades basadas en el honor/vergüenza tienen una marcada división de los géneros. Los varones pugnan unos con otros por el honor de una manera hostil, y las mujeres están sumamente sensibilizadas a la vergüenza como un mecanismo para preservar su honor. El honor varonil deriva del linaje y la valentía, pero también está vinculado al valor de un individuo a sus propios ojos y a los de su sociedad. Muy perjudicial para el honor de un hombre es la vergüenza, y la vergüenza más profunda es infligida por las mujeres. Por consiguiente, el honor de un hombre está estrechamente ligado a la pureza sexual de las mujeres relacionadas con él: su madre, su esposa, sus hermanas y sus hijas.

Estudiando el género en Isaías y Ezequiel, encontramos tendencias divergentes que pueden, no obstante, apuntar a trasfondos sociales igualmente turbulentos. En Isaías la vergüenza se asocia solo una vez con las mujeres en particular en Is 4,1 leemos que siete mujeres echarán mano de un hombre y le pedirán que quite su *הַמְּרָגָה* Hans

Wildberger traduce esta palabra *Schmach* (humillación) y la relación con el temor de las mujeres a las consecuencias socialmente denigrantes de estar solteras, tales como el no tener hijos y la vulnerabilidad ante la violación (1972 149). La experiencia de la vergüenza en este caso es la de sentirse dolorosamente abochornada ante la perspectiva de no llegar a la altura de los ideales sociales. No hay connotación alguna de que las mujeres sean algo vergonzoso o lo hayan cometido. Particularmente notable en Is 4,1 es que las mujeres se comportan al contrario que en una sociedad convencional basada en el honor/vergüenza. Tal sociedad, por lo general, sensibiliza a las mujeres a las presiones ejercidas por la opinión pública y provoca timidez, sonrojo y otros refrenamientos derivados de la inhibición emocional y del temor a exponerse a los comentarios y las críticas (Pitt-Rivers 1965 42). Echar mano públicamente a un varón está en total desacuerdo con tal socialización¹. El mejor modo de explicar esa conducta atípica y desesperada es que el entorno social sea también atípico y aterrador. En tal contexto es probable que las normas sociales queden anuladas.

En Ezequiel, la vergüenza está muy asociada con las mujeres, en particular con las mujeres metafóricas (Ez 16 y 23). En este caso, los relatos feminizados son tan clamorosos y obscenos, que los rabinos prohibieron la lectura pública de Ez 16 (Meg 4,10). El lenguaje es deshilvanado, y las imágenes, hiperbólicas. Yo diría que la razón estriba de nuevo en la agitación social. He afirmado en otro lugar que Ez 16 y 23 muestran afinidades con los llamados antilenguajes (Halliday 1978) que, según se ha descubierto, surgen en sociedades que oponen resistencia a las normas sociales –a menudo en sociedades que experimentan malestar social (Stiebert 2002). La importancia de los motivos literarios de inversión en Isaías y Ezequiel agrava, si acaso, el ambiente de incertidumbre social.

III. Modelos de inversión

El lenguaje de inversión abunda en Isaías y Ezequiel. En el Primer Isaías, por ejemplo, se describe a la gente como los que llaman mal al bien y bien al mal, confunden la tiniebla con la luz y lo dulce con lo amargo (Is 5,20). La insensatez de su desobediencia se asemeja a la absurdidad de un hacha que se pavonea contra quien la maneja (Is 10,15) o de una vasija que tacha a su alfarero de no saber nada (Is 29,16). Todas estas inversiones se traducen en calamidades y convulsiones sociales.

En el Segundo Isaías, sin embargo, tenemos otra inversión, más compleja, en el antiheroe (según los criterios mediterráneos) de los cánticos del Siervo. El ejemplo del Siervo demuestra que, cuando la condición interior de uno es sólida, uno queda, en última instancia, preservado de la vergüenza. El Siervo de YHWH, por lo tanto, dice que abrió su oído a YHWH y no fue rebelde una expresión de humildad y obediencia (Is 50,5). Pasa luego a decir que le golpearon, le mesaron la barba, se burlaron de él y le escupieron (Is 50,6), todo lo cual son formas públicas de humillación. En el versículo siguiente, sin embargo, el Siervo dice “porque Adonai YHWH me ayuda no sere deshonrado (אָלֹה נָכְלָה) porque ofrecí mi rostro como pedernal y sé que no quedare avergonzado (אָלֹה אַבְשָׁה)”. El mejor modo de explicar la idea de que ni siquiera la degradación pública avergüence realmente al Siervo es recurrir a su condición interior.

La humillación de Babilonia se presenta por medio de la metáfora de la mujer despojada de su velo (Is 47,3), y su desnudez patente, como un correlato adecuado de su vergonzosa condición interior. En el Primer Isaías, los altivos adornos de las mujeres serán eliminados, sus cabelleras, rasuradas y cubiertas de llagas, con lo cual su fealdad revela falta de sanidad interior (Is 3,17). Tampoco a los hombres les va mejor. YHWH ha encomendado al rey de Asiria la misión de avergonzarles afeitándoles el pelo de la cabeza, cuerpo (o posiblemente genitales) y barba (Is 7,20). El castigo en este caso va precedido por razones que lo justifican: la vergüenza es la consecuencia de la desobediencia, de manera que el avergonzamiento público deja patente su vergonzosa índole interior. Por otro lado, el Siervo, que fue obediente, no queda avergonzado precisamente porque no hay en él esa perversa condición interna que haya de quedar patente. Parece, por tanto, que aun cuando las experiencias dolorosas pueden acontecerles incluso a los justos y obedientes, la vergüenza se mantiene alejada de aquellos cuya conciencia es clara.¹ Pese a todas sus humillaciones, por tanto, el Siervo aparece como honorable.

¹ El ejemplo por excelencia es Job. Job pierde su posición social (Job 19,9, cap. 29), se indigna justamente ante sus desgracias y se ve herido por la mofa y la burla públicas (Job 12,4, 17,6, 19,18, 30,1 9-10), pero yo diría que no queda avergonzado. Aunque se queja de su triste situación (עַלְלָה, Job 10,15) y humillación (תְּרַפְּתָה, Job 19,5), su condición interior se mantiene. Así, Job declara continuamente su inocencia (Job 9,21, 12,4 27,6, cap. 31), atribuye su desgracia, no a sus propios actos, sino al poder superior de YHWH (Job 6,4, 10,3 7, 12,9, 17,6, 27,2) y acusa a sus consoladores de atormentarlo y avergonzarlo injustamente (Job 19,3).

Las inversiones de Ezequiel tienden hacia lo extravagante: el profeta, portavoz de YHWH, queda silenciado (Ez 3,26) e inmovilizado (Ez 4,8). YHWH le da instrucciones (a un sacerdote!) para que use excrementos humanos (sumamente profanador) como combustible (Ez 4,12) y le revela que ha promulgado leyes que “no (eran) buenas” (Ez 20,25). Quizá lo más peculiar de todo sea el capítulo 16. Allí encontramos a Sodoma, Samaria y Jerusalén restablecidas antes de cualquier indicio de reparación. Siguiendo el detallado relato, en parte obsceno, del pecado de Jerusalén, leemos que ésta lo ha expiado y entonces siente vergüenza. Margaret Odell, entre otras personas, ha señalado que este orden en el que la vergüenza sigue a la restitución, en lugar de precederla, se podría denominar un “problema teológico” (1992 102). Estoy de acuerdo con Robert Carroll en que la restauración de Sodoma aparece como una de las intertextualidades más desconcertantes y subversivas. Como dice el, “la hermana Sodoma es salvada por las prostituciones de la hermana Prostítusalén” (1996 81).

IV. Riquezas: escribas y profetas

Pasemos ahora al tema de las riquezas, donde la inversión vuelve a ser una característica. Las descripciones de las riquezas en la Biblia hebrea son contradictorias. Según la voz dominante, el oro y la plata tienen sentidos positivos y son valiosas y deseables, tanto en sentido literal, como en sentido figurado. Esto resulta totalmente compatible con la representación de la opulencia en los estudios mediterráneos, donde las posesiones se asocian con el honor. En el contexto de los estudios bíblicos, Johannes Pedersen, cuyos escritos son anteriores a los estudios de campo mediterráneos, también describe la bendición “típicamente israelita” del honor como consistente en posesiones materiales (1926 214-215). Sin embargo, en los profetas en particular existe también una voz contraria que asocia la riqueza con significantes tan peyorativos como la idolatría, los despreciados extranjeros y la profanación.

Un examen de las referencias de la Biblia hebrea al oro pone de manifiesto que éste es con mucha frecuencia un indicador de riqueza y bendición. El oro se asocia con el esplendor de Dios (Job 37,22), con su tabernáculo (Éx 25,3) y su templo (1 Re 6,20-22). El oro es la posesión de los reyes (1 Re 20,7) y una bendición que Dios otorga a sus escogidos, como Abrahán (Gn 24,34-35) y el ingrato Israel (Os 2,8).

Desde el punto de vista del uso figurado, se dice que es mejor la buena fama (Prov 22,1), que la sabiduría es más grande (Job 28,17), que

las ordenanzas y la ley de Dios son más preciosas (Sal 19,10, 119,72) y que los mandamientos divinos se deben amar más (Sal 119,127) que el oro. Todos estos ejemplos indican que el oro es muy precioso, posiblemente incluso el más precioso de todos los bienes materiales. Esto queda subrayado también por afirmaciones tales como que los hijos de Sión valen su peso en oro (Lam 4,2) y las imágenes de refinar o probar a alguien como oro (Prov 17,3). El oro también simboliza la justicia de Job (Job 23,10). Se podrían citar muchos de los ejemplos de la Biblia hebrea que indican la significación positiva del oro.

En el extremo negativo de la gama de significados, el oro puede extraviar a la gente (Dt 8,13-14). Por esta razón se implora al rey que no acumule demasiado oro ni plata (Dt 17,17), y Job niega haber puesto su confianza en las riquezas (Job 31,24). La Torá y los Salmos también asocian en ocasiones el oro con los ídolos (Dt 7,25, Sal 115,3). Este motivo literario, sin embargo, encuentra su máxima y más ruidosa expresión en los Profetas².

V. Isaías y Ezequiel: las riquezas como azote

Tanto en Isaías como en Ezequiel, donde encontramos ejemplos del sentido negativo de las riquezas, el oro se asocia con la vergüenza (más que con el honor), con los extranjeros y con la idolatría. En el Primer Isaías, por ejemplo, Israel es reprendido por estar "llego del oriente", por practicar la adivinación "como los filisteos" y por tener tratos con extranjeros (נָכְרִים) (Is 2,6). Los versículos siguientes indican que el país está lleno de plata, oro, tesoros e ídolos. Dado que la humillación del arrogante y altanero se anuncia poco antes (Is 2,9-11-17) –una humillación que trae consigo el abandono de los ídolos (2,18-20)– esta abundancia de riquezas parece ser indicativa, no de recompensa y honor, sino de algo que se considera negativamente.

En el Segundo Isaías (caps. 40-48), este motivo literario es particularmente destacado, y el lenguaje de la vergüenza aparece repetidamente. Como en el capítulo 2, se hace hincapié en el poder y la gloria de YHWH (Is 2,10-21, 40,3-51)³, que se contrastan con la ignomini-

² Por ejemplo, veanse Is 2,7-8 20, 30,22, 31,7, 40,19, 46,6, Os 8,4, Jr 10,8-9, Hab 2,19

³ En el Primer y Segundo Isaías, palabras relacionadas con el esplendor, la gloria y el honor (de las raíces נָהָה, כָּבֵד, y יְהָרָךְ) se aplican de manera aprobatoria a YHWH y de manera peyorativa a los seres humanos (Stiebert 2002 126 128)

nia de los ídolos (Is 40,18-20). Israel es pequeño y débil, pero YHWH le ayudará (Is 41,14), mientras que la vergüenza caerá sobre todos los que se le oponen (Is 41,11). En otros lugares, la vergüenza es la consecuencia de confiar en los ídolos (Is 42,17), de fabricar ídolos (Is 44,9-11; 45,16) o de enfrentarse a YHWH (Is 45,24). De nuevo los ídolos se asocian con los extranjeros (Is 41,27) y se describen como costosos: están decorados con oro y plata (Is 40,19, 46,6). Además, ni las prácticas religiosas de Babilonia (Is 47,9.12-13) ni su opulencia pueden valerle, y queda avergonzada (Is 47,3). Sólo YHWH puede proteger de la vergüenza (Is 45,17 24-25). En Is 30,22, entre tanto, los ídolos de plata y oro son presentados una vez más como repulsivos. En este caso, sin embargo, el tono peyorativo no se adopta en relación con los extranjeros, el exceso o la arrogancia, sino en alusión a una cosa impura נָהָה. Esta palabra está relacionada con la menstruación en las leyes de pureza (Lv 15,33, 20,18) y en este caso también alude muy probablemente a algo que está contaminado y que profana.

La conexión entre riquezas, profanación y vergüenza, que parece ser característicamente profética, también resulta evidente en Ezequiel. Ahí leemos cómo durante el estallido de pánico producido ante el asedio de Jerusalén, la gente en su vergüenza (נָהָה) arroja su plata a las calles y considera repulsivo (נָהָה) su oro (Ez 7,14-22). La palabra נָהָה también se asocia con la menstruación (Ez 18,6, 22,10, Lv 12,2.5). Por consiguiente, Julie Galambush compara la urgencia y repugnancia de la reacción de la gente –reacción presumiblemente contraria a su modo habitual de valorar las riquezas– con el trato dado a una mujer menstruosa. Galambush reconoce que la codicia o el orgullo de las riquezas podría haber sido una razón de la culpa a la que se alude en 7,9. Como pasa a explicar, sin embargo, el quid de la cuestión podría ser que son la plata y el oro del templo los que se usaron para fabricar los ídolos (1992 132).

La procedencia de la plata y el oro profanadores (sea el templo u otro lugar) no se menciona en ninguno de los ejemplos de Isaías y Ezequiel analizados antes. La propuesta de Galambusch, sin embargo, resulta absolutamente verosímil. Así, explica ella, la alusión a la menstruación –más explícita en Ezequiel que en Is 30,22– resulta tan particularmente penosa debido al contexto del templo.

"El templo no sólo estaba protegido del contacto con lo impuro, sino que era también el lugar donde la sangre se empleaba como agente purificador. La imagen del templo que se vuelve 'como una menstruante' resulta escandalosa por dos razones: por su implícita yuxtaposición de lo santo y lo impuro, y por su yuxtaposición de la sangre más pura (santa) y la más impura" (1992 133).

Los que entran y profanan el santuario en Ez 7,21-22 son, probablemente, extranjeros. Se habla de entregar el botín a los extranjeros (Ez 7,21, יְהֻדָּה) y de que los malvados de las naciones se apoderan de las casas de Jerusalén (Ez 7,24) por eso es muy probable que sean extranjeros quienes profanan el tesoro de YHWH (Ez 7,22, צְדָקָה) La palabra נָשָׁה, segun Galambush, "evoca tanto el santo de los santos y su condición simbólica, como el seno de la esposa de Yahve" (1992 134) Si está en lo cierto, podríamos decir que, en Isaías, idolatría y menstruación se asocian menos directamente, mientras que se hace hincapié en el carácter foráneo de la plata y el oro repugnantes, en Ezequiel, por otro lado, se insiste en lo cultural, y la impureza está más acusadamente vinculada con la profanidad sexual

6. Conclusión

Si Isaías y Ezequiel procedían de culturas basadas en el honor/vergüenza, los valores fundamentales han quedado en ellos distorsionados, invertidos. En primer lugar, las riquezas ya no son deseables y honorables, sino vergonzosas y abominables. Tampoco la posición social, ni la opulencia, cosas ambas asociadas con la noción de honor en las explicaciones antropológicas, se presentan como aspiraciones nobles. De ahí que en Isaías se sentencie a la vergüenza a Sebná, que se exalta a sí mismo (Is 22,15-19), a Tiro, famosa por sus jolgorios y riquezas (Is 23,4-9), y a los asirios (Is 37,26-27). En segundo lugar, el honor humano alcanza su punto culminante en el orgullo y la calamidad, mientras que la humildad supera al honor. Tal prioridad de la humildad respecto al honor está en contradicción con las valoraciones mediterráneas (Pitt-Rivers 1977 43).

Encontramos en los Profetas reiteradas inversiones de las normas tipificadas por el sistema de valores de honor/vergüenza. Esto se da hasta cierto punto en la presentación de las mujeres, pero es aún más claro en la presentación de las riquezas. El sistema de valores de honor/vergüenza, por tanto, resulta inadecuado cuando se examinan los textos de los Profetas. De hecho parece que en dichos textos se han subvertido deliberadamente y con frecuencia las normas o valores culturales. Cuando se perciben todas las consecuencias de esto, resulta claro que se deben buscar diferentes modelos sociales: modelos que incorporen la inversión y la pongan en primer plano, modelos de caos, como los de las antisociedades (Halliday 1978), el milenarismo, incluso el mundo de la música heavy metal (Boer 1998). Estos son los modelos que podrían ilumi-

nar de manera más aceptable el contexto social reflejado en y por los escritos proféticos.

Referencias

- Boer, R 1998 "Ezekiel's Axe, or Anarchism and Ecstasy", en Pippin, T y Aichele G (eds), *Violence, Utopia, and the Kingdom of God*, Routledge, Londres, pp 24-46
- Carroll, R P 1996 "Whorusalamín A Tale of Three Cities as Three Sisters", en Becking, B y Dijkstra, M (eds), *On Reading Prophetic Texts*, E J Brill, Leiden, pp 67-82
- Galambush, J 1992 *Jerusalem in the Book of Ezekiel The City as Yahweh's Wife*, SBL Diss Series 130, Scholars Press, Atlanta (Georgia)
- Halliday, M A K 1978 *Languages as Social Semiotic The Social Interpretation of Language and Meaning*, Edward Arnold, Londres
- Odell, M S 1992 "The Inversion of Shame and Forgiveness in Ezekiel 16 59-63", *JSOT* 56, pp 101-112
- Pedersen, J 1926 *Israel Its Life and Culture*, Humphrey Milford - Oxford University Press, Londres
- Peristiany, J G (ed) 1965 *Honour and Shame The Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld & Nicholson, Londres
- Pitt-Rivers, J 1965 "Honor and Social Status", en Peristiany 1965 19-77
- 1977 *The Fate of Shechem or the Politics of Sex*, Cambridge University Press, Cambridge
- Stiebert, J 2002 *The Construction of Shame in the Hebrew Bible The Prophetic Contribution*, JSOT Suppl Series, Sheffiel Academic Press, Sheffiel (en prensa)
- Wildberger, H 1972 *Jesaja*, Biblisches Kommentar Altes Testament, vol 1, Neukirchener Verlag, Neukirchen
- (Traducido del inglés por Jose Pedro Tosaus Abadía)

2. NUEVO TESTAMENTO:
“HABLABAN EN LENGUAS DIFERENTES”

LOS DIFERENTES ROSTROS DE JESÚS EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Una Iglesia donde Jesús no tiene rostro

Hay una antigua tradición en la Iglesia que busca definir símbolos de fe o credos. En el siglo IV, después de muchas confrontaciones, se llegó a dos credos fundamentales. el llamado "Credo de los Apóstoles" y el "Credo Niceno-constantinopolitano". La composición de estos credos fue históricamente necesaria para definir claramente la doctrina ortodoxa en contra de las herejías. Estos credos han orientado por siglos los catecismos y los tratados de teología. El Jesús que aquí aparece está cla-

* PABLO RICHARD, nacido en Chile en 1939. Ordenado presbítero católico en 1967. Licenciado en Teología, 1966 (Universidad Católica de Chile). Licenciado en Sagradas Escrituras, 1969 (Pontificio Instituto Bíblico de Roma). Estudios de Arqueología bíblica, 1969-1970 (Escuela Bíblica de Jerusalén). Doctor en Sociología de la religión, 1978 (Sorbona, París). Actualmente trabaja en Costa Rica como catedrático de Teología en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (Universidad Nacional) y Coordinador de formación en el DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones), dedicado a la formación permanente de Agentes de Pastoral en Centroamérica y el Caribe.

Entre sus publicaciones se encuentran *Muerte de las cristiandades y nacimiento de la Iglesia* (traducido al francés, portugués e inglés). *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres* (traducido al portugués y al italiano). *Apocalipsis reconstrucción de la esperanza*, Costa Rica (DEI) 1994 (traducido al portugués, italiano, alemán e inglés).

Dirección Apdo 389-Sabanilla, 2070 San José (Costa Rica)

ramente definido, filosófica y teológicamente, pero es *un Jesús sin rostro* En el Credo de los Apóstoles se dice que Jesucristo “nació de Santa María Virgen, padeció bajo el poder de Poncio Pilatos.” En el credo más largo se dice en forma parecida. (Jesucristo) “se hizo hombre y por nuestra causa fue crucificado” De Jesús se dice, por lo tanto, que nació y murió, pero nada se dice de la vida del Jesús histórico entre su nacimiento y su muerte El Jesús confesado en el credo de la Iglesia es un Jesús sin rostro, sin fisonomía, sin carácter y personalidad humana Desaparece el Jesús histórico con su práctica liberadora y su proyecto del Reino de Dios Lo mismo sucede en los tratados dogmáticos y catecismos católicos

La evangelización, el encuentro con Jesús y el seguimiento de Jesús en la actualidad no pueden tener como referencia los credos tradicionales Éstos fueron símbolos de fe de carácter magisterial y dogmático, necesarios como regla de fe y como tales deben ser mantenidos y confesados Sin embargo, para la evangelización necesitamos otro credo, donde Jesús esté vivo y tenga rostro Una propuesta ¿Por qué no podríamos asumir directamente como el credo de nuestra fe y como instrumento de evangelización el mismo evangelio de Marcos? Es un credo donde las verdades de fe no están “definidas”, pero sí “narradas” con una variedad impresionante de hechos, imágenes, rostros, parábolas y símbolos Es un credo que puede ser confesado como regla de fe en la Iglesia Lo mismo podemos decir de los cuatro evangelios, así como de todo el Nuevo Testamento Los cuatro evangelios constituyen el centro de toda la Biblia, el canon dentro del canon, el lugar privilegiado de encuentro con el Jesús de la historia y con el “movimiento de Jesús” después de su resurrección En algunos contextos eclesiales y teológicos los cuatro grandes concilios ecuménicos de los siglos IV y V son más importantes que los cuatro evangelios El Dogma aparece como la ortodoxia y la tradición evangélica es sospechada de herejía En la Dogmática y en el Catecismo de la Iglesia Católica también hay una gran ausencia de los cuatro evangelios En toda esa tradición magisterial, dogmática, teológica y catequística, Jesús sigue sin rostro Debemos recuperar los cuatro evangelios como el credo de la ortodoxia cristiana En la diversidad de tradiciones históricas de este credo evangelizador podremos encontrar los diferentes rostros de Cristo Este credo de los cuatro evangelios es un texto vivo y abierto, donde nosotros también podemos entrar, para crear en su interior nuevos sentidos y significados En este artículo buscaremos la diversidad de rostros del Jesús histórico y del Jesús según Marcos, Mateo y Lucas

Los rostros del Jesús histórico “antes del cristianismo”

El Jesús histórico, antes de su muerte, tiene un rostro humano y masculino Es un rostro que ríe, que canta, que danza, que se enoja, que llora, que manifiesta angustia o esperanza Jesús tiene conciencia humana y conoce a Dios por fe, lo que se refleja también en su rostro Jesús tiene un rostro judío, un rostro que reza, canta y habla en arameo Jesús tiene el rostro campesino de los galileos y el rostro pueblerino de los habitantes de Nazaret Su profesión de carpintero le da otro rostro. El nombre de su profesión (*tékton*) podría aludir a un trabajador de construcción en alguna ciudad vecina como Séforis (a 7 km de Nazaret) Jesús ciertamente no tiene el rostro de los sacerdotes de Jerusalén, ni el de los fariseos, los maestros de la ley, los herodianos o los romanos El rostro propio de Jesús es el rostro típico de los excluidos, que viven en la marginalidad

Al iniciar su vida pública, Jesús se hace bautizar por Juan con un bautismo de conversión para el perdón de los pecados Jesús tiene el rostro de todos los discípulos de Juan Bautista, que en el desierto anuncian la ira de Dios, el hacha puesta a la raíz y el fuego que no se apaga Despues de un tiempo de soledad y tentación en el desierto, Jesús cambiará de rostro Ahora anunciará la buena nueva del Reino de Dios, Reino que no identifica ni con el Templo, ni con el Poder, ni con la Ley, sino con la vida de la gente pobre. Por eso Jesús sana y expulsa demonios en medio de las multitudes pobres de Galilea También enseña al pueblo, como un maestro, con sus parábolas y dichos de sabiduría Su actividad de taumaturgo, exorcista y maestro marcará profundamente su rostro y toda su personalidad En la última semana de su vida, en Jerusalén, Jesús asumirá el rostro de profeta en el Templo y de predicador apocalíptico fuera del Templo Por último, tenemos el rostro sufriente del Jesús clavado en la cruz y el rostro del Jesús ya muerto y sepultado

La tradiciones, teologías, definiciones magisteriales e iconos posteriores definitivamente borrarán el rostro de Jesús o crearán un rostro nuevo y diferente Por eso nuestro punto de partida debe ser este Jesús histórico “antes del cristianismo”

Los diversos rostros de Jesús en el Nuevo Testamento

Tenemos un evangelio *según Marcos*, otro diferente *según Mateo* y otro diferente *según Lucas* Tres versiones diferentes de Jesús, tres tradiciones y teologías diferentes sobre Jesús Si tomamos en cuenta

otras tradiciones independientes sobre Jesús, la pluralidad se duplica. El “Evangelio de Galilea” (llamado también fuente Q) ofrece una nueva y diferente tradición de Jesús. Igualmente las tradiciones independientes contenidas en el evangelio de Mateo y Lucas (independientes de Marcos y Q, llamadas corrientemente fuentes M y L). En total tenemos seis tradiciones diferentes sobre Jesús: Q, Mr, Mt, M, Lc y L. Es interesante reconstruir el rostro de Jesús en cada una de estas seis tradiciones. Existen otras tradiciones en el NT sobre Jesús, que están fuera del alcance de este artículo: el Jesús en la tradición paulina y sub-paulina, en los Hechos de los Apóstoles, en la tradición juanina, en la tradición judeocristiana y finalmente en el Apocalipsis. En estas tradiciones Jesús es el Señor (Kúrios) resucitado, es el Logos hecho carne, es el Sumo Sacerdote, es el Cordero degollado de pie en el monte Sión, etc. Estos rostros se ampliarían aún más si mencionáramos los evangelios apócrifos. Aquí nos concentraremos únicamente en la tradición sinóptica. Mencionamos las otras tradiciones únicamente para ampliar nuestra visión sobre la diversidad de rostros de Jesús en la inmensa pluralidad de tradiciones del NT y otras tradiciones apócrifas.

Algunos rasgos del rostro de Jesús en las tradiciones sinópticas

No podemos aquí hacer un cuadro con todos los rostros de Jesús como aparecen en las tradiciones sinópticas, pero sí podemos dar algunos ejemplos para hacer visible esta diversidad de imágenes. En **Marcos** Jesús no aparece aislado, sino formando parte del “movimiento de Jesús”, donde participan discípulos y discípulas. Jesús está siempre en acción y habla poco. Aparece rodeado de gente pobre, enferma y excluida, por eso anuncia el Reino de Dios en la curación de estos excluidos, lo que es Buena Noticia para todos los pobres. Jesús aparece en las controversias desafiando a las autoridades judías con sentencias definitivas: “No he venido a llamar a justos, sino a pecadores” (2,17), “No se echa el vino nuevo en odres viejos, sino en odres nuevos” (2,22), “El sábado ha sido instituido para el ser humano, no el ser humano para el sábado, por eso el Hijo del Hombre (el Pueblo de Dios) es Señor del sábado” (2,27-28). Jesús rompe con su familia y reconoce como madre, hermanos y hermanas a los que cumplen la voluntad de Dios. Jesús calma la tempestad y camina sobre las aguas. Alimenta a las multitudes. Una mujer sirofénicia logra convertir a Jesús. Jesús constituye una comunidad, donde nadie debe actuar como los jefes de la naciones que las dominan como señores absolutos, ni como los grandes que las oprimen con su poder.

Finalmente el relato de la Pasión de Marcos nos revela el rostro del profeta y del mesías asesinado.

En el **Evangelio de Galilea** (fuente Q) Jesús aparece como un Maestro de Sabiduría. Jesús actúa como sabio y pronuncia bienaventuranzas y maldiciones, sentencias sobre el amor a las enemigos y la misericordia. Pone exigencias duras a sus discípulos. Bendice a Dios, porque oculta sus enseñanzas a los sabios e inteligentes y las revela a los pequeños. Enseña a sus discípulos a rezar, a hablar francamente y sin temor, a no preocuparse por la comida y el vestido, sino buscar solamente el Reino de Dios.

En el **Evangelio de Mateo** Jesús aparece con rasgos judíos, fundando su Iglesia sobre la roca de Pedro. Pronuncia cinco grandes discursos que constituyen la nueva Ley de la comunidad. Las Sagradas Escrituras Hebreas se cumplen en Jesús y en su comunidad. Hay relatos propios de Mateo (**fuente M**) como los relatos de la infancia de Jesús y el envío universal, después de su resurrección, con la promesa de permanecer en la comunidad hasta la consumación del mundo. En el juicio final Jesús asume el rostro del hambriento, sediento, forastero, desnudo, enfermo y encarcelado.

En el **Evangelio de Lucas** Jesús tiene un rostro más “helenista”, pues es vivido e identificado por comunidades judías y gentiles helenistas. Amplía el círculo de los 12 discípulos con la presencia de las discípulas y el grupo de los 70. Hay pasajes propios de Lucas (**fuente L**) como el evangelio de la infancia de Jesús, la mujer perdonada, la parábola del buen samaritano, el hijo prodigo, el pobre Lázaro, Marta y Marfa, la curación de la mujer encorvada por el peso de la ley, la curación del hijo de la viuda de Naím, la conversión de Zaqueo y otros. En todos estos hechos Jesús tiene un rostro diferente.

En cada perícopa de los tres evangelios sinópticos Jesús manifiesta algún aspecto diferente de su personalidad. Ninguna tradición pretende hacer una biografía histórica de Jesús y darnos un retrato exacto de su persona. Sin embargo, todos los rostros e imágenes de Jesús responden a la experiencia que los discípulos y discípulas tuvieron del mismo Jesús histórico o la experiencia que tuvieron, en el “movimiento de Jesús” después de su resurrección, los discípulos y discípulas de la segunda o tercera generación.

Si hay tanta diversidad de rostros de Jesús: ¿cuál es el Jesús que debemos predicar hoy?

Vimos que es posible diferenciar el Jesús histórico del Jesús de las tradiciones y relatos evangélicos. Vimos que hay un Jesús diferente según Marcos, según Mateo y según Lucas y otros rostros de Jesús en las tradiciones independientes Q, M y L. Hay también otros rostros en las tradiciones de Juan, Pablo y Apocalipsis. Si tenemos esa diversidad y pluralidad inmensa de rostros de Jesús, ¿cuál es el Jesús que debemos predicar hoy? *Ninguno de ellos, sino el nuestro propio.* No debemos elegir entre tal o cual rostro de Jesús, sino predicar el Jesús que nosotros encontramos hoy. La diversidad original no nos exige elegir, sino crear algo nuevo. La pluralidad de tradiciones originales es lo que nos permite encontrar a Jesús en nuestra vida hoy y en nuestro mundo actual. Nuestra experiencia actual de Jesús va incluso a diversificar aún más las tradiciones sobre los rostros de Jesús. Sería un error superar la diversidad original y construir una vida única de Jesús, donde Jesús tenga un solo rostro. Muchos han intentado reducir la diversidad de los cuatro evangelios para construir a partir de ellos un evangelio único. Esto fue lo que hizo en el siglo II Taciano en su obra *Diatessaron*, y tantas otras “vidas de Jesús” que reducen y hasta niegan la pluralidad y diversidad de las experiencias históricas originales de Jesús.

La diversidad original no es neutra. Necesidad de un canon

El canon del Nuevo Testamento no redujo ni suprimió la diversidad original, por el contrario la aceptó y la “canonizó”. A pesar de ser los cuatro evangelios tan diferentes, el canon incluyó a los cuatro, reconociendo así la pluralidad de tradiciones, a veces divergente y contradictoria, sobre Jesús. La diversidad original tiene, por lo tanto, que ser respetada y mantenida. Es esa diversidad original la que nos permite encontrar y definir a Jesús en nuestra historia actual. La existencia de cuatro evangelios nos permite encontrar *nuestro* Evangelio hoy. Pero la diversidad original no es neutra, amorfa, indiferenciada. Nosotros no podemos ser discípulos y discípulas de Jesús de cualquier manera. El discipulado tiene que ser según Marcos, Mateo y Lucas. El rostro de Jesús que hoy encontramos, vivimos y predicamos, no puede ser imaginado y construido de cualquier manera. Jesús tiene que ser imaginado, pensado y predicado según Marcos, Mateo y Lucas. Canon significa medida o criterio (regla de fe, *mensura fidei, regula pietatis*). Los tres evangelios sinópticos son la ‘medida’ con la

cual debemos “medir” la autenticidad de nuestro encuentro con Jesús. Los evangelios son el “criterio” para discernir la experiencia espiritual de nuestro discipulado hoy. No se trata de *imitar* el discipulado de Jesús en los evangelios, sino de recrearlo *según* esa medida o criterio. Los tres evangelios llegan así a ser el canon de nuestra experiencia espiritual en la actualidad.

Las medidas y criterios que encontramos en la tradición sinóptica son suficientemente claras para definir y discernir nuestro encuentro con Jesús hoy. Un ejemplo: las bienaventuranzas (Mt 5,3-10). Aquí tenemos 7 cánones, 7 criterios y 7 medidas concretas: el Reino de Dios es de los pobres y de los perseguidos por causa de la justicia; los que lloran serán consolados y los humildes poseerán la tierra; los que tienen hambre y sed de justicia serán saciados, los misericordiosos encontrarán misericordia, etc. Si alguien dijera que el Reino es de los ricos y que los prepotentes poseerán la tierra, estaría pervirtiendo el canon, sustituyéndolo por otro. Lo mismo podríamos decir de todo el Sermón del Monte y de todo el relato completo de los tres sinópticos. Cada página del evangelio es un canon y un criterio para discernir nuestro encuentro con Jesús hoy.

Creación actual de nuevos rostros de Cristo

En la lectura e interpretación de los tres evangelios sinópticos debemos distinguir tres sentidos: el sentido literal, histórico y espiritual del texto.

En primer lugar el *sentido literal* de los textos. Lo que tenemos en las manos es un texto, que debe ser leído en toda su objetividad, totalidad y personalidad (géneros literarios).

En segundo lugar debemos descubrir el *sentido histórico* de los textos, es decir, la historia detrás del texto, la historia del texto y la historia que hace el texto después de haber sido escrito. Debemos reconstruir el contexto económico, político, social y cultural donde nació el texto y dónde el texto ha hecho historia. En los sinópticos es importante la reconstrucción del Jesús histórico antes de su muerte y la reconstrucción del “movimiento de Jesús” en el cual nacieron los evangelios.

Por último, y lo más importante: el *sentido espiritual* del texto. Este sentido espiritual tiene a su vez tres dimensiones. 1) Leer el texto como Palabra de Dios para nosotros hoy (qué es lo que nos dice el texto). 2) Leer el “libro de la vida” (nuestra realidad actual) a la luz del

texto del evangelio Dios nos habla en nuestra realidad actual, pero necesitamos del texto como criterio de discernimiento para descubrir la Palabra de Dios en nuestra realidad actual Si leemos el texto de esta manera, hay una producción de sentido en el texto mismo 3) Entrar dentro del texto y ser sujeto creativo de sentido dentro de él Cuando leemos e interpretamos un texto, nosotros mismos llegamos a ser parte de ese texto y el texto llega a ser parte de nuestra historia En esta actividad el sentido literal, histórico y espiritual del texto llegan a su plenitud

El *sentido literal* y el *sentido histórico* de los textos ya nos da un resultado extraordinario de los textos de los evangelios en el descubrimiento de los diferentes rostros de Jesús Usando los métodos histórico-criticos y literarios, podemos descubrir los diferentes rostros de Cristo que ya hemos esbozado más arriba Tanto los rostros del Jesús histórico antes de su muerte, como los rostros de Cristo en las diferentes tradiciones evangelicas y sinopticas después de su muerte Ahora nos interesa resaltar el descubrimiento de los rostros de Cristo en el *sentido espiritual* del texto Todos los sujetos históricos de hoy pueden entrar en contacto vivo con Cristo dado el sentido espiritual del texto tal como lo hemos descrito Mujeres, jóvenes, indígenas, negros, campesinos, ecologistas y otros grupos entran en contacto directo con Jesus y en ese encuentro Jesús adquiere cada vez un rostro nuevo Las mujeres entran dentro del texto, reconstruyen su sentido y se encuentran con Jesus En ese encuentro tanto Jesús como las mujeres sufren una transformacion, lo que también tiene como consecuencia una transformación del sentido mismo del texto Igual hacen los otros sujetos que hemos mencionado Incluso grupos tan excluidos como homosexuales, gente que vive en la calle, enfermos terminales y otros, entran en este diálogo personal con Jesus vivo Si Jesus se transformó en el encuentro con la mujer pecadora (Lc 7), en el encuentro con la mujer siro-fenicia (Mc 7), en el encuentro con Magdalena y tantos otros encuentros, también hoy en día el rostro de Jesús se transforma cuando dialoga con excluidos y otros condenados por la ley Lo que permite este encuentro transformador es toda la riqueza literal, histórica y espiritual de los evangelios sinópticos Fin

Elsa Tamez *

1 TIMOTEO Y SANTIAGO FRENTE A LOS RICOS, LAS MUJERES Y LAS DISPUTAS TEOLÓGICAS

A

través de los escritos novotestamentarios se observa que en las comunidades cristianas abundaron los conflictos de distinta índole sociales, culturales, teológicos, morales o personales Ninguna comunidad estuvo exenta de ellos, ya sea al interior mismo de la comunidad o con los de afuera Los autores de las epístolas o de los evangelios intentan, además de ofrecer un mensaje, dar respuesta a estas pugnas Y aunque los conflictos a veces son similares, cada autor contesta desde su perspectiva A veces las respuestas resultan ser opuestas

* ELSA TAMEZ nació en México en 1950 Es doctora en Teología por la Universidad de Lausana (Suiza) Obtuvo la licenciatura en Teología en 1979 en el Seminario Bíblico Latinoamericano, y en Literatura y Linguística en la Universidad Nacional de Costa Rica en 1986 Es miembro del consejo de la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica y miembro del equipo de investigadores del Departamento Ecuménico de Investigación (DEI) de Costa Rica

A parte de haber escrito numerosos artículos, es autora de los siguientes libros *Diccionario conciso Griego-Español* (1978), *La Biblia de los oprimidos* (1979, en español, inglés, portugués, francés, neerlandés), *Santiago Una lectura latinoamericana de la epístola* (1985, en español, portugués e inglés), *Contra toda condena* (1990, en español, inglés y alemán) Es editora de *Capitalismo, violencia y anti-vida* (con Trinidad, 1978), *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer* (1986), *El rostro femenino de la teología* (1985), *Las mujeres toman la palabra* (1989)

Dirección Universidad Bíblica Latinoamericana, Apartado 901-1000, San José (Costa Rica)

Entre los conflictos comunes presentes hacia finales del primer siglo y principios del segundo están la presencia cada vez mayor de los ricos en la comunidad, el liderazgo de las mujeres, las discusiones teológicas consideradas extrañas al evangelio y el estilo de vida diferente entre las comunidades cristianas y la sociedad grecorromana. Por supuesto que había otros tipos de conflictos, pero en este artículo voy a limitarme a resaltar esos conflictos en las cartas 1 Timoteo (1 Tm) y Santiago (St). La intención primordial no es analizar los conflictos, sino las respuestas a esos conflictos¹. Se notarán, pues, diferentes respuestas a conflictos semejantes, lo cual mostrará las distintas voces que escuchamos de la Biblia. Antes de introducirnos en los conflictos y respuestas, veamos algunos datos importantes de estos escritos.

Introducción: Respuestas a conflictos

Las cartas 1 Tm y St son harto diferentes, pero es posible reconstruir la situación a partir de los mismos textos². Escogemos estas dos cartas porque ambas son bastante tardías, podrían ser contemporáneas. Además, en ambas se emplea la pseudonimia, es decir, los dos autores asumen la autoría de dos personajes conocidos y cuya autoridad era indiscutible: Santiago, líder de Jerusalén, y Pablo, el apóstol de los gentiles. Ambos redactores necesitaban de figuras importantes en su medio para legitimar sus discursos y responder con autoridad a los conflictos. Es muy probable que los autores de las cartas no se conociesen.

1 Tm se escribió posiblemente hacia finales del primer siglo, principios del segundo. El texto quiere hacer pensar al lector que es una carta escrita por Pablo en Macedonia y dirigida a Timoteo, su delegado enviado a las comunidades cristianas de Éfeso (1,3). Algunos eruditos piensan que las Cartas Pastorales (1 y 2 Tm y Tito) son una colección que corresponde al género epistolar común en la antigüedad y que se utilizaban para instruir a las nuevas generaciones³. St fue

Elisabeth Shussler Fiorenza en su libro *In Memory of her* (SCM Press, Londres 1983, pp. 316-334 [trad. esp. *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989]) hace una comparación entre la respuesta de 1 Tm y la respuesta de Marcos y Juan a la problemática de la sociedad grecorromana y de la mujer. La idea de comparar 1 Tm con St me viene de ella.

Reconocemos el material parentético de Santiago, sin embargo, la reiteración de varias situaciones permite deducir los problemas de las comunidades destinatarias de la carta.

¹ Cf. James D. Quinn y William C. Wacker, *The First and Second Letters to Timothy*, WB Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids 2000, p. 8.

también tal vez escrito a finales del primer siglo o principios del segundo siglo. Es difícil ubicar geográficamente el origen de la carta; se han propuesto lugares tan dispares como Palestina, Alejandría y Roma. Me inclino por Roma, pues la discusión sobre fe y obras y el parecido con otros textos escritos en esa ciudad (1 Pedro, Hermas, 1 Clemente de Roma) son puntos fuertes a su favor. Pero tal vez en este caso lo importante no es el quién sino a quién escribe el autor. La carta va dirigida a los de la dispersión o diáspora (1,1). Término metafórico para designar sociológicamente a las personas excluidas social y políticamente de los lugares en donde no son nativos y/o no son bien acogidos por el sector dominante de la población donde residen⁴. Mientras que la carta de St va dirigida a comunidades cristianas, especialmente judeocristianas, 1 Tm va dirigida a un colaborador, a quien le da instrucciones sobre el comportamiento de la comunidad, en su mayoría cristianos no-judíos. Aunque en ambas cartas abundan las exhortaciones de influencia tanto judía como helenista, es posible distinguir en St una ética más de corte judío, y en 1 Tm una ética con mayor influencia helenista.

I. La presencia conflictiva de los ricos en la comunidad cristiana

1 1 Timoteo

Una lectura detenida de esta carta conduce al lector a concluir que en la comunidad receptora del escrito había una fuerte presencia de miembros ricos y de personas interesadas en enriquecerse. Más que en número, en presencia influyente. Posiblemente se trataba de gente acomodada que por su riqueza, su beneficencia, poder o por prestar sus casas para la celebración litúrgica, se imponían en la comunidad cristiana. Muy probablemente había más mujeres ricas que hombres ricos. De allí la amarga crítica contra la vestimenta de mujeres acomodadas (2,9), y la orden de que no enseñen y guarden silencio (2,11-12). Tal vez los ricos, como era la costumbre del patronazgo de la antigüedad⁵, esperaban ser recompensados con el honor de un

⁴ John H. Elliot, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy* (Fortress, Filadelfia 1981, pp. 21-58 [trad. esp. *Un hogar para los que no tienen ni patria ni hogar*, Editorial Verbo Divino, Estella 1995]).

⁵ Cf. Reggie M. Kidd, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles. A "Bourgeois" Form of Early Christianity?*, Scholars Press, Atlanta 1990, David A. de Silva, *Honor, Patronage, Kinship and Purity*, Intervarsity Press, Downers Grove 2000, pp. 95-156.

puesto en la dirigencia, o imponiendo sus propios criterios con respecto a la doctrina recibida. El autor los ve con malos ojos. El tema de la riqueza aparece varias veces, además de la crítica a la forma de vestir de las mujeres ricas, se pide a quien aspire a ser supervisor (*epískopē*) que no sea avaro o amante del dinero (3,3) y a los diáconos que no sean amigos de negocios deshonestos (3,8). En el cap. 5 el autor distingue entre las viudas que no tienen familia y las viudas que sí tienen una casa o familia que pueda responder por ellas. Exhorta con palabras duras (5,8) a estas familias (acomodadas) a que asuman el cuidado de los suyos, y no carguen con esos costos a la iglesia. Lo mismo se les pide a creyentes (ricas)⁶ que tengan viudas en su casa, que asuman los costos de ellas (5,16). En 6,9ss el autor critica a quienes buscan enriquecerse y retoma la sentencia clásica que afirma que la raíz de todos los males es el dinero. Finalmente se le pide al delegado Timoteo a que exhorte a los ricos a no ser orgullosos ni depositen sus esperanzas en las riquezas, que hagan buenas obras y sean solidarios (*koinōnikous*) (6,17-19).

2. Santiago

En esta carta los ricos aparecen cuatro veces y en forma negativa (1,10-11; 2,6-7; 4,1-17; 5,1-6). Se refiere a miembros de la comunidad que buscan enriquecerse (4,13), como en el caso de 1 Tm (6,9ss), y a los ricos terratenientes, de fuera de la comunidad que explotan a los campesinos y les retienen el salario (5,1-6). El autor está en contra de los ricos que visitan la comunidad; para él los ricos son quienes oprimen a los pobres y los arrastran a los tribunales (2,6). Parece ser que, en Santiago, a diferencia de en 1 Tm, no hay miembros verdaderamente ricos en la comunidad, pero sí hay personas que buscan enriquecerse por medio de los negocios (4,13).

El problema en el caso de Santiago no es, como en el caso de 1 Tm, el que los ricos, especialmente las mujeres, se estén tomando las riendas de la comunidad. El problema es más bien de la opresión y sufrimiento que causan los ricos de fuera de la comunidad a los miembros de la misma. Y, lo que es peor, durante las celebraciones hay quienes

⁶ Parece ser que algunas mujeres acomodadas acogían en sus casas a varias viudas. Habría que tener en cuenta que viuda en griego, *xera*, significa "mujer sin marido", lo cual puede abarcar no solamente las viudas cuyo marido ha muerto, sino las divorciadas o vírgenes. Un estudio más completo se encuentra en Jean Daniel Kaestli, "Die Witwen in den Pastoralbriefen und in den apokryphen Apostelgeschichten", conferencia presentada en la Universidad de Tübingen, enero de 1990.

tienen una actitud servil y de favoritismo hacia los ricos que visitan la comunidad (2,1-4). Además, hay hermanos que se sienten muy atraídos por los valores de la sociedad, especialmente aquellos que sólo piensan en negociar y ganar (2,2-3; 4,4,13).

3. Respuestas al conflicto

Para analizar la respuesta es útil observar las diferencias y las similitudes con respecto a la situación y a la misma respuesta. Las diferencias en relación a la situación de las comunidades son: mientras que en 1 Tm la presencia de los ricos es un hecho (2,9; 6,1-2; 6,17-19), en St es algo incipiente (2,1-4). 1 Tm tiene que bregar ya con su presencia, mientras que St busca evitarla. De allí que 1 Tm se limite a dar instrucciones para el comportamiento de los ricos en la comunidad y que sus breves discursos contra ellos sean mucho más suaves que los de St. Parece ser que el autor de 1 Tm está preocupado por el comportamiento de las mujeres ricas en la comunidad, más que por los ricos en sí. Por eso ataca más a las mujeres ricas.

St no se refiere a ellas; ataca con discursos apocalípticos y dichos de la tradición judía a los ricos, especialmente a aquellos que oprimen a los campesinos (5,1-6; 1,9-11; 4,6). En ambas cartas hay una crítica a la vestimenta de los ricos. En 1 Tm se refiere a la vestimenta costosa de las mujeres ricas, miembros de la comunidad; en St a la vestimenta espléndida de los ricos (varón-ané) que visitan la comunidad (2,2). En ambas cartas se critica duramente a quienes buscan enriquecerse. En 1 Tm se les advierte de los peligros de la riqueza (1 Tm 6,5-10), en St se les exhorta a limpiarse las manos de los negocios sucios (St 4,4-10).

Hay, pues, marcadas diferencias en la respuesta, y ésta obedece no sólo a la presencia o no de los ricos en las comunidades cristianas, sino a la óptica desde donde se parte. En 1 Tm, aunque se critique a quienes buscan enriquecerse, el punto de vista es el del rico. Esto se ve claramente en la exhortación a los esclavos de respetar y servir en todo a sus amos (creyentes o no creyentes) (6,1-2). En 1 Tm no aparece la reciprocidad presente en Efesios (6,5-9) y Colosenses (3,22-4,1). También se observa la perspectiva dominante en las cualidades que se le exige a quien busque asumir la función del supervisor (*episcopÁ*) o de diácono. Las cualidades corresponden a un paterfamilias que "sabe gobernar bien su casa" y criar hijos obedientes y sumisos (3,4,12). En St, por el contrario, la perspectiva asumida es desde los pobres (*pto-choi*): "La religión pura y sin mancha es visitar al huérfano y a la viuda y mantenerse incontaminados del mundo" (1,27), es decir de los valo-

res de la sociedad grecorromana. Los pobres, dice St, son los escogidos de Dios para ser ricos en fe y herederos del Reino (2,3.5).

En síntesis, parece ser que ninguna de las dos cartas ve con buenos ojos la presencia de los ricos en la comunidad. En 1 Tm porque buscan tomarse la comunidad con su influencia y poder y simpatizan con ideas extrañas a la tradición; en St, porque en la comunidad no hay cabida para ellos. Sin embargo, la carta a Tm tiende a acomodarse a esa realidad que le parece inevitable. A los ricos se les exhorta cómo deben comportarse en la comunidad, a vestirse con modestia, a no ser altaneros y a hacer buenas obras –con su dinero– sin esperar la reciprocidad acostumbrada en la sociedad romana. St, por el contrario, rechaza cualquier presencia dominante de los ricos. Anuncia el fin apocalíptico de los terratenientes opresores. Su respuesta es la exhortación a socorrer económicamente a los necesitados, hombres y mujeres (1,27; 2,14-17) y mantenerse fuera de los valores de la sociedad estratificada (grecorromana) dice: “Adúlteros, ¿no sabéis que la amistad con el mundo es enemistad con Dios?” (4,4). Y, mientras que la solución para 1 Tm es la propuesta verticalista de la casa patriarcal en la comunidad cristiana (3,14-15), para St la comunidad no debe hacer acepción de personas (2,4.9); debe existir una solidaridad eficaz entre los miembros de la comunidad, hombres y mujeres (*adelphos* y *adelphē*, 2,15), lo cual mostraría una fe verdadera y no muerta.

II. El liderazgo de las mujeres en la comunidad cristiana

1. 1 Timoteo

Al parecer, uno de los problemas mayores para 1 Tm es la participación muy activa de las mujeres en la comunidad cristiana. Los significantes delatan cierta rabia del autor contra las mujeres. Eso es fácilmente observable en frases como: “que la mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión” (2,11), “no permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio” (2,12), “Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar” (2,13), “y el engañado no fue Adán sino Eva” (2,14), “con todo, se salvará por su maternidad” (2,15), las viudas jóvenes “estando ociosas, aprenden a ir de casa en casa; y no sólo están ociosas, sino que se vuelven también charlatanas y entrometidas, hablando lo que no conviene” (5,13), por eso deben casarse. Evidentemente hay una realidad de fondo: las mujeres son grandes líderes en esa comunidad, y, muy probablemente traen nuevas ideas contrarias a las costumbres y a la tra-

dición. La mayoría de los estudios feministas afirma que el celibato en la antigüedad era algo positivo para las mujeres, pues les permitía salir de los roles de la casa patriarcal⁷. De manera que el problema se torna muy complejo en 1 Tm porque se mezclan varios elementos conflictivos: el liderazgo de las mujeres, su comportamiento libre, las nuevas ideas, y su posición acomodada que les permite imponerse e influir en la comunidad con facilidad.

2. Santiago

Parece ser que en Santiago la situación es diferente. Aunque no aparezca explícito en la carta, es muy probable que la participación de las mujeres fuera tan activa como en todas las comunidades cristianas de aquel entonces. St no puede ser una excepción de participación exclusiva o mayoritaria masculina. Sin embargo, el autor de la carta no ve problema alguno en el liderazgo de las mujeres, pues no lo alude. Esto tal vez se explique porque la mayoría de los miembros de la comunidad eran pobres y entre ellos la mayoría correspondería a mujeres. La base posible de esta afirmación está en St 2,15, cuando se menciona la hermana (*adelphē*) en necesidad a la par del hermano (*adelphos*) en necesidad. El hecho de que se especifique el género femenino en un contexto en el cual el lenguaje no era inclusivo, conduce a creer que la mayoría de las mujeres de la comunidad eran pobres⁸.

3. Respuestas al conflicto

Habría que aclarar que el conflicto originado por el liderazgo de las mujeres aparece sólo en 1 Tm. En St el liderazgo de las mujeres no causa problemas. Considerar estas dos posiciones es importante porque con ello se puede observar la complejidad y diversidad de las comunidades cristianas concretas, y las distintos puntos de vista de los autores bíblicos con respecto a la participación de la mujer en las asambleas. La preocupación de 1 Tm por la participación de las mujeres va mezclada con otras tres preocupaciones: las nuevas ideas teológicas esotéricas (1,4) que generan constantes discusiones, la preponderancia de las mujeres ricas, que probablemente eran las que simpatizaban con las nuevas ideas, pues en ellas veían una liberación de roles tradicionales (el no casarse, por ejemplo, 1 Tm 4,3a) y el pro-

⁷ Esta discusión es más visible en textos apócrifos como *Los Hechos de Pablo y Tecla*.

⁸ Cf. Elsa Tamez, *The Scandalous Message of James*, Crossroad, Nueva York 1990, p. 25.

blema de ir a contracorriente de la sociedad patriarcal grecorromana que promueve la sujeción de las mujeres, los hijos y los esclavos. El autor, entonces, encuentra la respuesta al conflicto en la imposición de un orden desde arriba. La casa patriarcal le sirve como modelo para recomponer "la casa de Dios" (3,14-15), la cual en sus orígenes promovía la comunidad de iguales (Gál 3,28). Con su propuesta verticalista intenta resolver todos los problemas: las mujeres deben guardar silencio y no enseñar, los líderes deben imitar al paterfamilias y gobernar la comunidad como se gobierna la casa, los ricos no deben ser altaneros sino hacer donativos a la comunidad, y los esclavos deben seguir el orden de la casa patriarcal, sometiéndose a sus amos. En un orden tan cerrado como éste, también las ideas extrañas quedarían controladas, y a los ojos de los vecinos de la sociedad grecorromana las comunidades cristianas no serían ninguna amenaza para el orden social. Desgraciadamente, fue ésta la respuesta –generada por una situación circunstancial– que sirvió de base para legitimar la exclusión de las mujeres y la estructura verticalista de las iglesias de todos los tiempos, incluyendo los de hoy.

III. Los conflictos teológicos

1 1 Timoteo

El problema de otras doctrinas en 1 Tm es evidente. La carta se abre y cierra con advertencias contra discursos vanos (1,3-4) y palabrerías mundanas (6,20-21), y dentro del discurso vuelven a aparecer las mismas advertencias, con más detalles (4,1-10), hacia el final vuelve a retomarse el problema de las discusiones con respecto a las enseñanzas (6,3-5). Tenemos, pues, un conflicto con respecto a discursos teológico divergentes a la tradición. Como el texto sólo presenta el punto de vista del autor, las ideas foráneas lógicamente se describen como negativas y dañinas. El estilo retórico y apologético de la epístola no permite ver lo positivo que pueda haber en ellas. Solo se observa el peligro que pueden generar en la vida de los miembros de la comunidad. Sabemos que no es fácil clasificar estas doctrinas nuevas. Algunos elementos tienen que ver con el dualismo gnóstico (ascetismo), y otros con ideas judeohelenistas (genealogías, ley, prohibición de comer ciertos alimentos, etc.). Hay quienes piensan que en el judaísmo helenista había una influencia pre-gnóstica.⁹

⁹ Dibelius lo llama "gnosticismo judaizante", Martin Dibelius y Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, Fortress Press, Filadelfia 1972, p. 3. En realidad habría que estudiar más cuáles son las corrientes combatidas en la carta.

2 Santiago

A St le preocupan no tanto las ideas teológicas extrañas a la tradición, sino la misma tradición cristiana mal interpretada: la fe sin obras. Probablemente la fórmula paulina sobre la justificación por la fe se había malinterpretado oponiendo radicalmente la fe a las obras, y se había convertido en un eslogan¹⁰ barato, que promovía el pasivismo. Pablo nunca opuso fe a obras de justicia, sino fe al seguimiento ciego de la ley que esclaviza. Para Pablo, lo importante era la "fe que opera por el amor" (5,6). Para la situación de las comunidades a quienes va dirigida la Carta de Santiago, las obras de solidaridad y justicia eran muy importantes, pues había gran necesidad económica en la comunidad, además del sufrimiento y la opresión causados por los ricos. De manera que una teología sobre la justificación por la fe sola, mal entendida, afectaba a la solidaridad con las mujeres y los hombres pobres de la comunidad (2,14-16).

3 Respuestas al conflicto

Hemos dicho arriba que 1 Tm, para resolver el conflicto, hecha mano de la autoridad e impone el orden siguiendo los parámetros de la casa patriarcal: obediencia y sumisión a los superiores. Considera peligroso que los miembros de la comunidad, e incluso el delegado Timoteo, entren en diálogo con quienes promueven las ideas novedosas y exhorta a apartarse de los responsables. Para 1 Tm la fe pasa a ser un "depósito" (*parathēkēn*), ésta es la "sana doctrina" (4,6) a la cual hay que ajustarse (6,3-5 20) y defender a toda costa (6,12).

St se ve obligado a corregir la comprensión de la teología paulina de la justificación por la fe sola. Considera ineficaz una fe estática que no vaya acompañada de las obras de justicia. "¿De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga 'Tengo fe', si no tiene obras? ¿Acaso podrá la fe salvarle? La fe, si no tiene obras, está realmente muerta" (2,14-17). Para combatir con eficacia una reacción estática producida por la fórmula paulina malinterpretada, St emplea las Escrituras. Primero trae a colación la tradición bíblica sobre Abraham, conocido como el padre de la fe, para comprobar que fue justificado por las obras, o que la fe fue perfeccionada por las obras y por eso "creyo Abraham en Dios y se le contó como justicia" (2,26). Así mismo, St retoma el ejemplo de Rahab para mostrar que también ella fue justificada por las obras (2,25). Toda la carta de St enfatiza la necesidad

¹⁰ Sophie Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, Harper & Row, 1980, Nueva York, p. 131.

de la coherencia entre el decir y el hacer, el oír y el hacer, en fin, la importancia de las buenas obras como prácticas de justicia aparece reiteradamente en el discurso de St porque ésa era la necesidad prioritaria en su comunidad, en la cual abundaban los necesitados. Afirman que "la religión pura y sin mancha es visitar a los huérfanos y a las viudas y mantenerse incontaminados del mundo" (1,27) indica la importancia vital de una teología concreta de solidaridad. Si esto es así, es muy probable que si llegasen las ideas esotéricas y dicotómicas, con sus discursos abstractos y argumentativos, tampoco tendrían cabida en la comunidad de St

Conclusión

Hemos visto dos comunidades cristianas posiblemente contemporáneas de finales del primer siglo o principios del segundo. Son comunidades con problemáticas diferentes, cuyos conflictos sociales, eclesiásicos y teológicos son abordados desde distintos puntos de vista, de acuerdo a la situación particular de las comunidades y a la ideología de sus autores. Ambos reclaman una autoridad apostólica prestigiosa (Pablo y Santiago) para fortalecer y legitimar sus posturas. Los caminos optados para resolver los conflictos difieren por dos razones: una, porque corresponden a comunidades con conflictos diferentes; otra, porque la visión de mundo de los autores es contraria. En 1 Tm se opta por acomodarse a la sociedad grecorromana, le preocupa "el qué dirán" (cf. 1 Tm 3,7, 6,1) y la sobrevivencia de las comunidades. En St por diferenciarse de ella (St 4,4). Ambas posiciones están en la Biblia y ninguna puede universalizarse para todos los tiempos. Cada comunidad de ayer y de hoy responde a una situación particular. La desgracia más grande para el pueblo cristiano y las mujeres es que la tradición optó y universalizó las propuestas de 1 Tm y Tito, dejando a un lado otras propuestas, incluso mayoritarias, de otros escritos de la Biblia. Se olvidó que los criterios bíblicos que ayudan a iluminar las decisiones frente a los conflictos serán aquellos que más se acerquen a los valores del Reino de Dios que predicó el movimiento de Jesús, en favor de los excluidos y de una comunidad de iguales, en donde reine la justicia, la solidaridad y la ternura.

Sean Freyne *

DEBATES CRISTOLÓGICOS ENTRE LOS CRISTIANOS JOÁNICOS

E

El cuarto evangelio fue considerado desde el principio diferente de los otros tres escritos canónicos cuyos rasgos comunes les valieron el calificativo de "sinópticos", que denota un punto de vista compartido. Estas divergencias ejercitaron las mentes y el ingenio exegético de los exegetas patrísticos desde Orígenes a san Agustín. Los intérpretes modernos, sin embargo, están más interesados por las diferencias que se perciben dentro del corpus, o conjunto de escritos, joánico. El estilo, el vocabulario y un lenguaje teológico compartido parecen apoyar la atribución tradicional de varios escritos neotestamentarios –el cuarto evangelio, las epístolas joánicas y (con menor certeza) el Apocalipsis de Juan– a un único autor. Sin embargo, hoy en día existe prácticamente consenso en que dichos escritos surgieron de una comunidad o escuela que habitaba en un rincón muy particular del mundo cristiano antiguo. Así, pese a sus rasgos comunes, su realización fue el resultado del tra-

* SEAN FREYNE es profesor numerario de Teología en el Trinity College de Dublín. Con anterioridad impartió clases de temas bíblicos en los Estados Unidos y en Australia. Completo sus estudios de Teología y de Ciencias bíblicas en el St. Patrick's College de Maynooth (Irlanda), en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y en el Institutum Judaicum de Tübinga (Alemania).

Ha escrito varios libros y artículos de investigación sobre el judaísmo del Segundo Templo y el cristianismo primitivo. Destacamos su obra *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations* (Dublín-Filadelfia 1988). En 1987 entró a formar parte del Consejo Editorial de *Concilium*. Actualmente es miembro del Consejo Editorial de *New Testament Studies*.

Dirección: 24 Charleville Road, Dublín-6 (Irlanda)

bajo de más de una mano; se puede oír más de una voz "joánica" ¿Son éstas, de hecho, voces enfrentadas? Y, en el caso de que así fuera, ¿qué pasa si no se llegó a una reconciliación entre ellas?

Estas preguntas reciben, inevitablemente, respuestas muy diferentes entre los especialistas modernos, tantas como opiniones diferentes se adoptan sobre la comunidad joánica y su historia. ¿Se deben considerar como riñas familiares judías, internas, o como un reflejo del enconado conflicto con la sinagoga de la cual había sido excluido el grupo (posibilidad especialmente recomendada por el hecho de que esta obra contiene un retrato muy negativo de los judíos)? Sea cual sea la decisión que uno tome acerca de estas cuestiones, la búsqueda misma de respuestas abre una ventana fascinante a un proceso de reflexión e interpretación del significado de la vida y ministerio de Jesús. Así, parecería que la imagen de armonía comunitaria que Jesús mismo, según su discurso de despedida, especialmente el cap. 17, "deseó de todo corazón", representaba el ideal más que lo real, por lo que a la comunidad joánica respectaba. Según admite esa misma obra, el proceso de reflexión llevaba a la comunidad a recordar, a aguardar que el Espíritu prometido los condujera hasta la verdad completa y a evaluar diversas expresiones de su fe compartida a lo largo de un período considerable de tiempo. Como lectores modernos, nos vemos enfrentados con la significación de este proceso cuando nos lo encontramos dentro de la recopilación de escritos con autoridad de las Escrituras cristianas. ¿Debemos tomar este coro de voces de los cristianos joánicos como una cacofonía disonante o como una armoniosa sinfonía de rica textura, reflejo de una abigarrada evolución? ¿O acaso debemos buscar una posición intermedia?

Conflictos y correcciones

Las epístolas joánicas se han descrito como guías de lectura del evangelio, de manera que tal vez sean ellas el mejor punto de partida. Los problemas que abordan remiten al evangelio, dichos problemas evidentemente dieron lugar a hondas divisiones y pusieron en peligro la *koinonia* o sentido de comunidad muy unida al que el grupo aspira. El autor de la epístola da expresión a estos sentimientos dirigiéndose a sus destinatarios como "queridos", "hijos", "hijitos" y aprobando calurosamente su comprensión de las creencias compartidas (1 Jn 2,7-28). Por otro lado, la imagen apocalíptica del anticristo, como encarnación del mal, se emplea para condenar a otros que han traicionado a la comunidad al negar aspectos importantes de su sistema

de creencias. En opinión del autor, "nunca fueron realmente de los nuestros", pues de otro modo "habrían permanecido con nosotros" (1 Jn 2,19). El autor habla con autoridad debido a lo que "ha oído y visto desde el principio", y se siente responsable del fortalecimiento de los vínculos de unidad que se han visto debilitados por la situación a que ha dado lugar la carta.

Esta situación de conflicto interno es el resultado directo de la falsa comprensión de Jesucristo que han propugnado algunos miembros del grupo, algo que se afirma claramente más de una vez:

"¿Quién es el mentiroso, sino el que niega que Jesús es el Cristo?" (1 Jn 2,22)

Y también

"Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en la carne es de Dios, y todo espíritu que no confiesa a Jesús no es de Dios" (1 Jn 4,2s)

Lo que está en juego tiene que ver con la verdadera identidad de Jesús, y algunos debían de negar su humanidad real es Jesús (el hombre de Nazaret) quien es el Cristo, y el ha venido en la carne. Esta categorica declaración se hace eco del prólogo del evangelio: "La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros" (Jn 1,14). También explica la particular insistencia de la declaración inicial de la epístola: la afirmación del autor de que había "tocado" y "visto con sus ojos" es la materia del mensaje que quiere transmitir (1 Jn 1,1-2). Así, la realidad puramente física de Jesús era fundamental en la declaración, como si hubiera sido negada o corriera el peligro de ser pasada por alto.

La fuente de tal interpretación errónea tal vez se pueda determinar gracias a la insistencia particular que encontramos en el capítulo conclusivo del evangelio, donde la comunidad ha formulado sus creencias en la resurrección de Jesús. Por un lado, el deseo de María de aferrar a Jesús una vez lo hubo reconocido se ve rechazado, pues Jesús todavía no había ascendido a "mi Dios y vuestro Dios". Al dubitativo Tomás, por otro lado, se le da la oportunidad de cumplir su deseo de tocar las manos y el costado de Jesús, y pronuncia humildemente la declaración de fe: "Señor mío y Dios mío" (Jn 20,11-29). Estos dos relatos de apariciones, situados uno pegado al otro en el que originalmente era el capítulo conclusivo del evangelio, parecen estar diciendo en forma narrativa lo mismo que el prólogo con sus majestuosos tonos teológicos: la Palabra estaba con Dios y la Palabra se hizo carne (Jn 1,1-14). Si se quiere apreciar la significación plena de la proclamación cristiana, es necesario que la llamada "alta cristología"

gía" de la declaración inicial, que sitúa los orígenes de la Palabra "en el principio" con Dios, reciba el contrapeso de la declaración igualmente categórica de la humanidad verdadera de la Palabra.

El punto de partida de la autorrevelación de Dios en Jesús es la trayectoria terrena de éste. Así, ese momento histórico tiene que ser "recordado" y corroborado en la experiencia pospascual de la comunidad (Jn 2,22; 12,16). Al mismo tiempo, la plenitud de la verdad que el Espíritu prometido traerá después de la partida de Jesús permite a la comunidad hacer afirmaciones acerca de la significación simbólica de la vida de Jesús con algunas de las declaraciones de fe cristológica más audaces que se puedan hallar en el Nuevo Testamento. Mantener la tensión entre estos dos polos exigía, y sigue exigiendo, un fino sentido del equilibrio que evite la tentación de optar por un craso materialismo o un espiritualismo ingenuo, por un lado, o de introducir un dualismo que niegue cualquier relación entre espíritu y materia, por otro. La comunidad joánica tal vez fuera uno de los primeros grupos cristianos que tropezó con estas dificultades a la hora de formular su fe, pero ciertamente no fue el último. A lo largo de la historia, tomar implícita o explícitamente una de esas opciones ha sido una tentación perenne para la fe cristiana.

La orientación que la primera epístola nos ha dado como lectores modernos del evangelio sitúa el debate dentro de la comunidad cristiana, pues, enfrentada a la adulteración de las audaces afirmaciones que había recibido en herencia, intentaba mantener una comprensión satisfactoria de su recuerdo-fe. El evangelio mismo nos da a conocer la formación de dichas afirmaciones dentro de un entorno judío en una etapa anterior de la vida de la comunidad. También en este caso podemos percibir el sonido de otras voces y el ruido de debates ásperos y acalorados. Sin decidir de antemano si éstos reflejan las afirmaciones compensatorias de quienes habían sido expulsados de su "casa del Padre", el judaísmo matriz, o las reñidas discusiones de una familia disfuncional, debemos primero hacernos una idea de las afirmaciones y contra-afirmaciones.

Tras las majestuosas alturas del prólogo (Jn 1,1-18), en el resto del capítulo 1 aterrizamos; se trata de un capítulo donde se invita al lector a entrar en el mundo de expectación y búsqueda de las esperanzas judías del siglo I. Los primeros seguidores de Jesús son presentados, no como pescadores galileos ocupados en sus tareas, como en los evangelios sinópticos, sino como los seguidores del Bautista al otro lado del Jordán. Ahí dio Juan testimonio, primero ante la delegación de fariseos enviada desde Jerusalén, de que él no era el mesías, ni ninguno de los personajes esperados para el tiempo final, Elías o el

profeta. Esta escena anticipa otras mucho más hostiles que seguirán después entre los fariseos y Jesús mismo en torno a la verdadera identidad de éste. Juan hace luego una segunda declaración ante sus propios seguidores al ver acercarse a Jesús: por revelación divina sabe que Jesús es la figura largamente esperada, pues es aquel sobre el cual descendió y permanece el Espíritu.

La continuación del capítulo presenta una serie de estampas en las cuales diversos personajes reconocen a Jesús de acuerdo con las habituales expectativas judías: es el cordero de Dios (Juan el Bautista), el mesías (Andrés); "aquel sobre el que escribió Moisés en la ley y los profetas" (Felipe); Hijo de Dios y Rey de Israel (Natanael). La serie concluye con una promesa hecha a Natanael por Jesús mismo de que verá "cosas mayores", a saber, "los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre" (Jn 1,51). Así, la Palabra que se hizo carne en la primera mitad del capítulo queda ahora firmemente anclada en las esperanzas y expectativas judías, una figura humana, el hijo de José de Nazaret, sobre el cual reside permanentemente el Espíritu de Dios, permitiéndole acceder a la condición de la esperada figura del tiempo final. Sin embargo, al final del capítulo entra de nuevo en escena el aspecto ultramundano, descrito con imágenes tomadas del sueño de Jacob (Gn 28,12): Jesús no es sólo el mesías terreno de las esperanzas de Israel, también es el celestial Hijo del hombre sobre el cual permanecen los ángeles de Dios, lo cual significa una comunicación directa entre cielo y tierra.

Pertrechado con esta información, el lector está preparado para las disputas que le esperan más adelante. Pronto queda claro que el simbolismo y la expectativa mesiánica judíos habituales resultan insuficientes para expresar la comprensión que la comunidad joánica tiene de Jesús. En diversos puntos de la narración posterior, reaparece este marco de referencia: en el diálogo de Jesús con la samaritana, entre los galileos que se beneficiaron de la multiplicación de los panes, o en las discusiones del gentío en Jerusalén (Jn 4,16-26; 6,14s; 7,40-43) –con lo cual se abarcan las tres regiones geográficas de las reivindicaciones territoriales judías, cuyo restablecimiento era, según las esperanzas tradicionales, uno de los aspectos del papel del mesías-. Sin embargo, las categorías mesiánicas sirven meramente como punto de partida para la discusión, que pasa rápidamente a otro plano. En cada caso se declara la condición celestial de Jesús, bien directamente, bien mediante el uso de un simbolismo que se aplica a la actividad de Dios, con lo cual se ponen inmediatamente en marcha enconadas disputas con sus adversarios farisaicos. Jesús blasfemaba porque se hacía "igual a Dios" al afirmar que tenía poder para juzgar

y dar vida (5,18) o al declarar que el era “el pan del cielo” (6,41s), “la luz del mundo” (8,12), “el buen pastor” (10,11) y “la resurrección y la vida” (11,25). Todas estas declaraciones se hacen eco de descripciones del papel de Dios en la vida de Israel según la Biblia hebrea. No resulta sorprendente, por tanto, que el Jesús joánico acabe manifestando que es uno con el Padre “Yo y el Padre somos uno” (10,30).

Esta unidad se basa, sin embargo, en una relación dinámica de amor mutuo y vida compartida de la cual el Padre es la única fuente. Al menos primeramente esta unidad es más funcional que ontológica. De ahí que al lado de las declaraciones que indican igualdad con el Padre estén las afirmaciones de la subordinación total de Jesús al Padre, subordinación que entraña su sometimiento total a la voluntad del Padre. “El Padre que permanece en mí realiza sus obras” (14,10). En una frase memorable y que tuvo mucha repercusión, el estudioso alemán del Nuevo Testamento Rudolph Bultmann dijo que el papel del Jesús joánico consistía en “revelar que él es el Revelador”. Sin embargo, esta afirmación limita indebidamente el alcance de la vida de Jesús según la narración joánica. En el “discurso de despedida” (caps. 13-17), Jesús asegura reiteradamente a sus discípulos que la vida que él disfruta con el Padre puede ser también de ellos si “permanecen en su amor” o “guardan los mandamientos”. Se considera que el Jesús joánico está revelando la vida íntima de Dios, y que ésta es accesible a quienes lo siguen como “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14,6). Por tanto, Jesús es para los creyentes tanto el arquetipo como la fuente de unión con Dios, una experiencia cuya mejor descripción pasa, al menos para los cristianos joánicos, por hablar de conocimiento, visión y amor. En este punto, las esperanzas mesiánicas judías de una restauración terrena han quedado transformadas en una interpretación mística/apocalíptica que se hace eco también de diversas formas de especulación filosófica helenística acerca de la unión con Dios a la que el verdadero filósofo puede aspirar por medio de la contemplación.

No todos los personajes de la narración joánica comparten, sin embargo, esta opinión sobre Jesús y sobre la finalidad de su vida. Entre sus adversarios destacan los fariseos, que en este escrito se toman a menudo como sinónimo de la expresión más amplia “los judíos”. Las pretensiones de Jesús de “ser igual a Dios” y “uno con Dios” les resultan blasfemias dentro del marco de su estricto monoteísmo (5,19, 10,33). Incluso rechazan las pretensiones mesiánicas de Jesús partiendo de la interpretación que ellos hacen de las Escrituras (7,47-52). El narrador joánico parodia con frecuencia sus opiniones recurriendo a la ironía profunda para desacreditar sus pretensiones de ser los verdaderos intérpretes de la tradición judía. Moisés (5,46),

Abrahán (8,39-41) e Isaías (12,41) son llamados a declarar como testigos en este conflicto de interpretaciones, y el autor joánico parece hacer afirmaciones descabelladas sobre la relación de aquéllos con Jesús. Moisés escribió sobre él, existía antes que Abrahán, e Isaías vio su gloria. Nicodemo, “un maestro de Israel”, es ridiculizado por querer dar a Jesús un juicio justo (3,10, 7,51), pero al final reaparece para garantizar que al menos recibe un entierro digno (19,39).

Otros personajes insertos en la narración parecen representar posturas intermedias. Las muchedumbres galileas quieren llevárselo por la fuerza para hacerlo rey, pues se dan cuenta de que es un profeta (6,14s). Los “hermanos de Jesús” quieren que vaya a Jerusalén por la fiesta de los Tabernáculos “para mostrarse al mundo” (7,4). Sin embargo, en ambos casos está claro que las posturas propugnadas resultan inaceptables para el narrador/autor de la obra. Jesús se escapa de la muchedumbre galilea y no accede a la petición de sus hermanos. Sin embargo, irónicamente, la intención latente tras ambos episodios se realiza más tarde en la narración. Jesús sí va a Jerusalén, donde hace una declaración abierta de que él es “la luz del mundo” (8,12, cf. 7,14-37), y al final acepta de Pilato el epíteto de “rey de los judíos”, pero dando a su realeza una definición nueva, hecha desde una perspectiva aplicable a su papel de revelador de la verdad y no al del dominio terreno (18,33-38).

Reconciliación de diferencias

Aun cuando la túnica sin costuras de Jesús, de la cual habla el evangelio (Jn 19,23), se ha considerado a menudo una metáfora de la obra como tal, hoy en día se acepta que el evangelio consta de diversos estratos, cada uno de los cuales posee su propia perspectiva teológica. Pese a la reelaboración del material por parte de revisores/autores posteriores, todavía se pueden percibir fácilmente indicios de las perspectivas anteriores. Así, los diferentes personajes y puntos de vista se pueden tomar como representantes de las diferentes opiniones teológicas acerca de Jesús y reflejarían diferentes etapas de la evolución de la comunidad. Éstas van, como hemos visto, desde las habituales expectativas mesiánicas judías en un extremo de la gama, hasta la figura del revelador celestial que puede afirmar una íntima relación con Dios, en el otro. El hecho mismo de que los diálogos joánicos pasen del mesías terreno al revelador celestial de forma tan natural (caps. 4 y 9, p. ej.) indica que, en su intento de formular su interpretación propia y en evolución del significado de la vida de

Jesús, la comunidad era capaz de construir sobre su comprensión anterior.

Sin embargo, está claro que la transición no fue en modo alguno suave, dando lugar a acalorados debates y recriminaciones sobre ambas versiones del asunto. La primera epístola demuestra que algunos cristianos joánicos habían exagerado los argumentos en favor de la figura celestial hasta el punto de negar la humanidad de Jesús, al tiempo que otros no hicieron, al parecer, la transición del reconocimiento de la condición mesiánica de Jesús a una aceptación de la alta cristología propuesta por el autor principal. El hecho de que ambos puntos de vista, así como el recuerdo de las enconadas disputas con los judíos que no aceptaron primeramente las pretensiones mesiánicas de Jesús, fueran incluidos en el evangelio indica que todos los puntos de vista eran importantes para el autor, por disidentes que fueran las voces en cuestión o por doloroso que fuera su recuerdo. Al menos todos ellos tenían derecho a ser oídos, aunque sólo fuera para ser rechazados con vehemencia, incluso con vilipendio. ¡Las disputas teológicas pueden resultar desagradables!

Se pueden percibir diversas tendencias clave que intentan poner orden en la casa joánica. La promesa de Jesús de enviar el Espíritu que los conducirá hasta la verdad completa, después de que él haya partido, apunta hacia atrás, a la vida histórica de Jesús que había llegado a término, y hacia delante, a la vida de la Iglesia en el mundo (14,25s). Sin embargo esta solución había de demostrarse inestable, en el mejor de los casos. "Queridos, no creáis a todo espíritu" es la ominosa advertencia que el autor de la epístola hace al lector, puesto que cualquier Espíritu que diga que Jesús no vino en la carne no es de Dios (1 Jn 4,1-6). Otro enfoque del mismo autor fue reclamar para Dios las imágenes de Vida, Luz y Amor, que en el evangelio se habían aplicado a Jesús; con ello se hacía hincapié en una teología cristocéntrica, en lugar de en una cristología teo-céntrica. En el mundo en que vivían los cristianos joánicos, Deméter, el Sol Invicto y Afrodita representaban las fuerzas elementales de la Vida, la Luz y el Amor, de manera que los cristianos joánicos precisaban de una determinación más específica de cada una de esas realidades para conservar su identidad aparte frente a ese mundo. El autor de la epístola podía declarar que "Dios es vida y luz" y "Dios es amor" (1 Jn 1,2.5; 4,7s) sólo porque estas designaciones guardaban correspondencia con la experiencia que ellos tenían de Jesús.

Sin embargo, tal vez el teólogo que añadió el himno del Logos al principio del evangelio tenía la solución mejor y más duradera al dilema joánico. Tras este notable testimonio está la figura de la Sabiduría

tal como ésta había sido elaborada a lo largo de varios siglos tanto en el judaísmo palestino como en el alejandrino. La Sabiduría era a la vez el ser celestial que participaba del poder creador de Dios en el universo y la comprensión cotidiana de la vida que hacía posible hacer frente a la lucha por la existencia (Proverbios). La Sabiduría era universal y al mismo tiempo habitaba en Sión, identificada con la ley del Altísimo (Si 24). La Sabiduría estaba en el centro del universo informando toda vida –humana, animal y vegetal–, como podía quedar de manifiesto dentro de los límites de la ciencia humana (Sab 7,15-30). Era universal y local, celestial y de la tierra, judía y no judía, trascendía todas las fronteras y abarcaba todas las culturas. La Sabiduría proporcionaba, por tanto, el telón de fondo perfecto para la proclamación joánica de que la Palabra se hizo carne en Jesús. Ella hizo posible mantener la frágil tensión entre lo divino y lo humano tal como la comunidad joánica lo había experimentado en Jesús. Debido a que la sabiduría era indivisible, cabía transformar las imágenes que hablaban del mesianismo de Jesús en signos de la gloria divina (*kabod/doxa*) que residía en él.

En el crisol de unos debates teológicos en que estaba todo en juego, se encendió una luz que iluminará a todos los de la casa. En lo sucesivo, todo lo que es plenamente humano puede tener la función de signo de que existe una verdad que desborda nuestra capacidad de comprender plenamente, y de que dicha verdad se nos ha acercado muchísimo.

Bibliografía selecta

- Ashton, John (1991), *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford University Press.
- (1994) *Studying John, Approaches to the Fourth Gospel*, Clarendon Press, Oxford.
- (1986) ed. *The Interpretation of John*, SPCK Press, Londres.
- Brown, Raymond (1979), *The Community of the Beloved Disciple*, Geoffrey Chapman, Londres [trad. cast.: *La comunidad del discípulo amado: estudio de la eclesiología juánica*, Sígueme, Salamanca 1996].
- Bultmann, Rudolph (1971), trad. inglesa, *The Gospel of John*, Basil Blackwell, Oxford.
- Culpepper, R. Alan (1983), *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Fortress Press, Filadelfia.

- Culpepper, R Alan y Black, C Clifton (1996), *Exploring the Gospel of John In Honor of D Moody Smith*, Westminster-John Knox Press, Louisville
- Daly-Denton, Margaret (2000), *David in the Fourth Gospel, The Johannine Reception of the Psalms*, E J Brill, Leiden
- Fortna, Robert y Gaventa, Beverly R (1990), *The Conversation Continues Studies in Paul and John in Honor of J Louis Martyn*, Abingdon, Nashville
- Martyn, J Louis (1979), *The Gospel of John in Christian History*, Paulist Press, Nueva York
- MacRae, George (1970), "The Fourth Gospel and Religionsgeschichte", *Catholic Biblical Quarterly*, vol 32, pp 122-134
- Moody Smith, D (1984), *Johannine Christianity Essays on its Setting, Sources, and Theology*, T and T Clark, Edimburgo

(Traducido del inglés por Jose Pedro Tosaus Abadía)

Jorunn Økland *

LOS EVANGELIOS EXCLUIDOS Y SUS LECTORES,
O CÓMO DECIR CUÁNDO UN BESO
ES SIMPLEMENTE UN BESO



En los últimos cinco años me he encontrado por dos veces en una situación muy extraña aunque parezca mentira, he defendido la tradición preponderante y masculina contra grupos de mujeres seguras de si mismas, críticas e instruidas, y algunos hombres. Habitualmente estoy en el otro lado de la mesa, pero gran número de cosas impredecibles como esta pueden suceder cuando te arrojas a las impetuosas aguas del diálogo

* JORUNN ØKLAND cursó estudios de Griego clásico y Teología en la Universidad de Oslo (Noruega). Posee el certificado de ministerio práctico por la Iglesia de Noruega (pero no está ordenado). Desde 1992 hasta el 2000 fue profesor y estudiante de doctorado en la Facultad de Teología de la Universidad de Oslo (Noruega). Su tesis doctoral fue "Women in their Place Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space". Desde el 2000 es profesor en el Departamento de Estudios Bíblicos de la Universidad de Sheffield (Gran Bretaña).

Algunos artículos suyos en inglés son "In publicum procurrendi' Women in the public space of Roman Greece", en Lena Larsson Loven y Agneta Stromberg (eds), *Aspects of Women in Antiquity Proceedings of the first Nordic symposium on women's lives in Antiquity*, Paul Åstroms forlag, Jonsered 1998, pp 127-141. "Man is the Measure of all Things Gender and Integration in Paul's *ekklesia*", en Kari Børresen, Sara Cabbibo y Edith Specht (eds) *Gender and Religion European Studies/Genre et Religion Etudes européennes*, Carocci editore, Roma 2001, pp 59-82. Sus artículos en noruego incluyen publicaciones sobre María, antiguos cultos misteriosos, estudios culturales bíblicos, las cartas de Pablo y estudios de género.

Dirección Department of Biblical Studies, University of Sheffield, Arts Tower, Sheffield S10 2TN (Gran Bretaña)

Correo electrónico j.okland@sheffield.ac.uk

interconfesional tal como tiene lugar en Emmaus, un centro sito en Oslo (Noruega) dedicado a la espiritualidad y el diálogo interconfesional. Por supuesto, antes de terminar en esta postura apolégetica tuvo lugar un largo proceso dinámico. De repente, de manera invisible, el proceso nos ha hecho traspasar el umbral, no del diálogo a visiones de lo divino en el Otro, como en la historia de Emaús, sino del diálogo a la controversia. El diálogo interconfesional es una realidad vulnerable.

Aun cuando los temas de discusión en esas dos ocasiones no fueran en absoluto los Evangelios de María, Tomás, Felipe¹, sobre los cuales me voy a concentrar en el presente artículo, dichos evangelios se convirtieron, sin embargo, en el centro de la controversia. No es fácil unificar sus opiniones explícitas e implícitas acerca del género y la sexualidad, algo que permite a los lectores modernos leerlos de diversos modos. En estos evangelios, las noruegas modernas, que hacen referencia al cristianismo solo como a una parte del mosaico que constituye su identidad religiosa, encuentran una afirmación muy positiva de las mujeres y de la sexualidad humana. Esta lectura de los evangelios excluidos que los entiende como pro-mujeres y pro-sexualidad se sitúa a continuación en oposición binaria a la Iglesia tradicional masculina (protestante, católica, etc.) considerada anti-mujeres y anti-sexualidad. Para mujeres bastante privilegiadas que buscan un horizonte religioso dentro del cual situar sus vidas, los evangelios no canónicos hacen las veces de recuerdos fragmentarios de un pasado lejano, pero todavía real, en el que existían comunidades donde las mujeres podían ocupar puestos clave y ser teológicamente creativas. El puesto de María Magdalena² en los evangelios no canónicos, más destacado que en los canónicos, se considera un reflejo de dicho pasado. La dependencia de esta opinión popular respecto a especialistas tales como Elaine Pagels³ y Søren Giverson⁴ es evidente, y a menudo se indica explícitamente.

¹ Las citas están tomadas de J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden 1988 [en español se encuentran en la versión de A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, BAC 148, Madrid 1993].

² En estos escritos, "María" (o Mariam/me, o algo parecido) es con mucha frecuencia María Magdalena.

³ Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Penguin, Londres 1990. Vease en particular el capítulo 3.

⁴ La influencia de Giverson probablemente se debe más a sus numerosas publicaciones en danés, que es más accesible a los noruegos, que a sus aportaciones a *The Nag Hammadi Library in English*.

El presente artículo no es una autodefensa de mi persona apolégetica, pero, dado que veo las ocasiones mencionadas como ejemplos particularmente claros de lecturas enfrentadas de los evangelios no canónicos, las voy a usar como punto de partida para las reflexiones presentadas en este artículo.

Los evangelios excluidos como entretenimiento edificante

Cuando los especialistas bíblicos o los historiadores de la religión leyeron los evangelios excluidos, encontraron a menudo teología –con frecuencia de tipo herético o disidente–. Algunos especialistas encontraron las comunidades sociales o rituales latentes tras esos textos que más tarde (por suerte o por desgracia) quedaron marginados.

El historiador Keith Hopkins también leyó estos evangelios y Hechos, y en su libro *A World full of Gods, Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*⁵ entiende en particular los llamados Hechos apócrifos primordialmente como literatura de tipo devoto y edificante –y de entretenimiento–. En el período que medió entre el surgimiento inicial del cristianismo y su transformación en una religión de Estado, se produjeron muchas variaciones del evangelio cristiano que probablemente no pretendieron nunca competir ni poner en tela de juicio los evangelios que más tarde acabaron por ser incluidos en el canon. Aun cuando algunos de los evangelios no canónicos fueron utilizados y adaptados por grupos que finalmente acabaron recibiendo la etiqueta de heréticos, gnósticos o cosas parecidas, originalmente fueron escritos como literatura piadosa cristiana que pretendía difundir o reforzar ideales, creencias y prácticas cristianas. Hopkins señala que durante mucho tiempo también fueron considerados piadosos por los cristianos fieles (p. 157).

Los análisis hechos por Hopkins de las cualidades narrativas y de los rasgos especiales de estos escritos también pueden explicar algo de su atractivo actual: muchos de ellos son simplemente mucho más amenos de leer. Resulta más divertido leer sobre un niño Jesús arrogante que todo lo puede y todo lo sabe, que mata o pone en ridículo a todo aquel que no le aplaude (como en el *Evangelio de la Infancia de Tomás*), que leer secciones inacabables de paráensis paulina que por lo menos parecen haber perdido contacto desde hace mucho tiempo con las nociones de derechos humanos relativas a la vida buena, a la igualdad de oportunidades y a la colectividad tolerante e

⁵ Weidenfeld & Nicholson, Londres 1999.

inclusivo. Aun cuando los evangelios de Tomás y Felipe no se ajustan bien a esta imagen debido al tiempo de su redacción y a su carencia de marco narrativo, voy a utilizar la perspectiva de Hopkins en el resto de este ensayo porque depende menos de la reconstrucción de la historia cristiana antigua que se basa en la división en dos campos enfrentados y que domina a gran parte de quienes investigan sobre este asunto. Para decirlo con palabras del Evangelio de Felipe, "la verdad no ha venido desnuda a este mundo, sino envuelta en tipos e imágenes" (*Ev Fel* 67a). Y los tipos e imágenes encontrados en estos evangelios son sólo indicativos, no descriptivos, del tiempo y el lugar en que fueron escritos.

Si enfocamos los evangelios no canónicos de esta manera, como literatura llena de tipos, imágenes y símbolos, es difícil elaborar una imagen clara de sus antiguos lectores reales o implícitos. La imagen de los antiguos lectores queda borrosa además por el hecho de que muchos de estos textos no canónicos son muy fragmentarios y nos han llegado en versiones diferentes –se debe entender que cada versión construye sus propios lectores y a ellos se dirige–. La existencia de versiones diferentes de, p. ej., el *Evangelio de María* demuestra que los lectores reales lo cambiaron de acuerdo con el lenguaje y el gusto locales.

Si a menudo falta un marco narrativo interesante, hay en muchos evangelios no canónicos otros temas comunes que pueden dar razón de su atractivo y su potencial edificante, ayer como hoy.

En primer lugar, su imagen de Jesús el Jesús que importa no es el Jesús terreno *per se*, sino Jesús como el hombre perfecto, que cada uno de nosotros puede crear dentro de sí mismo. El Jesús divino quedó envuelto en un cuerpo humano. Mediante la fe, los hombres (y mujeres?) ordinarios pueden envolver de manera parecida lo divino.⁶ Al final del *Evangelio de María*, por ejemplo, Leví corrige a Pedro, al cual le resultaba increíble que el Salvador hablara "privadamente con una mujer en vez de con nosotros, y no en público". Leví afirma: "Más bien avergoncémonos y revistámonos del Hombre perfecto y adquirámoslo para nosotros mismos tal como él nos mandó, y prediquemos el evangelio".

En segundo lugar, Hopkins señala cómo el lenguaje erótico se utiliza a lo largo de los Hechos apócrifos para describir las relaciones entre los fieles y entre éstos y Cristo. En vez de entrar en las viejas discusiones o fantasías eruditas de si el lenguaje erótico refleja rituales gnósticos reales que entrañaban relaciones sexuales físicas, Hopkins

⁶ Cf. Hopkins, *A World full of Gods*, p. 157.

hace notar lo acertado del lenguaje erótico en una literatura ascética edificante.

También los evangelios no canónicos están llenos de lenguaje erótico. Se dan, por ejemplo, un montón de besos. María Magdalena es besada más de una vez. El pasaje, muy fragmentario, de *Ev Fel* 63,33-35 dice: "Y la compañera [de Cristo es] María Magdalena. [Él] amaba a María] más que a [todos] los discípulos [y solía] besarla [a menudo] en la [boca]".

Pero, ¿qué significa ese besar? En su introducción a una edición noruega de algunos "escritos gnósticos", Turid Karlsen Seim señala a propósito de los besos dados por Jesús a María Magdalena que "el beso desempeña la función de una comunicación directa de revelación secreta y poder espiritual. Significa algo muy próximo e inmediato, y también lo exclusivo. Hay una transacción entre ellos dos sólo". En el mismo *Evangelio de Felipe*, María es presentada todo el tiempo como el único discípulo que entiende el mensaje y la verdadera identidad de Jesús mientras éste sigue en la tierra. Seim también llama la atención sobre una "escena de beso" del (*Segundo*) *Apocalipsis de Santiago*: "Y él me besó en la boca. Me agarró diciendo: 'Amada mía! Mira, voy a revelarte aquellas (cosas) que (ni) [los] cielos ni sus arcones han sabido'" (*2ºApoc Sant* 56,14-20). A renglón seguido de este pasaje, "agarrar al Señor" se equipara a entenderlo.

Pero evidentemente uno tiene que ser un historiador o un estudiante bíblico para ver el beso de ese modo. Como tendrá ocasión de decir más adelante, las personas con las que discutí en Emmaus no veían los besos apocalípticos de una manera tan sublime. Y el carácter sumamente fragmentario de, p. ej., el pasaje del *Evangelio de Felipe* citado antes lo deja muy abierto a la fantasía, que es otra manera de interesar a los lectores modernos.

Una tercera explicación del atractivo moderno de estos evangelios es que tipos e imágenes son mejores viajeros del tiempo y el espacio que los preceptos y noticias concretos procedentes de lugares con los que no tenemos conexiones. Dichos de Jesús apenas conectados entre sí o diálogos relativos a la naturaleza y estructura del universo se pueden encajar más fácilmente dentro de una cosmovisión moderna, que la cuidadosa mención hecha por los evangelios canónicos de topónimos, distancias y viajes que los insertan en una región lejana en un remoto pasado.

⁷ Turid Karlsen Seim, introducción a Turid Nystøl Rian (ed.), *Maria Magdalenas evangelium. Fire gnostiske skrifter*, Emilia, Oslo 1996, p. 24.

Cuestionamiento de algunas lecturas modernas de los evangelios excluidos

Volvamos de nuevo a los encuentros de Emmaus, donde los temas que se discutían en principio eran cómo afrontan las mujeres de diferentes tradiciones religiosas los elementos patriarciales dentro de sus respectivas tradiciones. Tal vez fuera mi formación histórico-crítica lo que me impidió compartir el entusiasmo por los evangelios excluidos en cuanto incluyentes en lo tocante al género, a diferencia de los evangelios canónicos. O tal vez fuera un recelo más posestructuralista frente a toda oposición binaria.

Dicotomías

En primer lugar, puesto que las mujeres, en particular María Magdalena, figuran en un puesto más destacado en algunos de los evangelios excluidos, cabe ver cómo éstos pueden servir como una especie de munición contra una tradición cristiana entendida como irremediablemente patriarcal. Pero este uso de los evangelios excluidos presupone una dicotomía entre ortodoxia y heterodoxia que se hace cada vez más difícil de mantener en el mundo investigador de hoy, de múltiples cristianismos primitivos.⁸ La visión de la Iglesia ortodoxa original una y unificada se ve más bien como una importante imagen construida mucho más tarde por los "vencedores" históricos que construyeron su opinión como la "ortodoxa".⁹

Tomar esta oposición binaria y dar simplemente la vuelta a los juicios de valor, de manera que la heterodoxia resulta ser "buena" y la ortodoxia "mala", no es más que producir una imagen especular de esa retórica que primero convirtió en heréticos esos evangelios, y por tanto aceptarla implícitamente.

Así mismo, cualquier suposición de que el lenguaje sexual o corporal de los textos también los hace más favorables a las mujeres, reinserta el viejo emparejamiento de la mujer con el sexo y el cuerpo, y del varón con el espíritu. Si uno es crítico desde el principio respecto a esta organización de polaridades, es mejor cuestionarla totalmente, que limitarse a invertir lo que se considera "positivo" y "negativo".¹⁰

⁸ Vease, p. ej., la obra clásica de Bart Ehrman, *The New Testament A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford University Press, Nueva York 1997, pp. 1-7.

⁹ Pagels, *The Gnostic Gospels*, p. 147.

¹⁰ Vease un análisis crítico en Jorunn J. Buckley, *Female Fault and Fulfilment in Gnosticism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1986, pp. 85 y 103.

¿Favorables a las mujeres?

En segundo lugar, si hablamos de nada menos que el ideal de la igualdad de géneros como tal, nuestra visión del ideal quedará desdibujada. Una excepcional discípula, o incluso maestra, en un círculo de hombres o en un universo simbólico masculino no es en absoluto una indicación de igualdad de géneros; lo que su presencia "significa" puede variar. Puede significar que incluso las mujeres pueden alcanzar una plena virilidad. Puede significar, en un contexto literario, que un personaje femenino es colocado allí como una hipóstasis diferente de los personajes masculinos que lo rodean. Por supuesto, también puede ser presentada como una *fan* incondicional, simplemente para confirmar la gran categoría y atractivo del héroe masculino. O puede ser una "cifra a través de la cual" los discípulos varones "examinen sus relaciones mutuas".¹¹ Lo importante es que la presencia de unas pocas discípulas en los evangelios no canónicos y en los canónicos no se puede tomar inmediatamente como una ventana abierta a unas comunidades donde el equilibrio de poder de los géneros no correspondía a la norma patriarcal del momento.

Es difícil soslayar el hecho de que la mayoría de los símbolos e imágenes de género de los evangelios excluidos expresan de algún modo la prioridad de los varones, lo mismo que en los textos canónicos y de otro tipo de aquella época. Muchos especialistas han señalado que, aun cuando los textos gnósticos hablen de la unificación de masculino y femenino, habitualmente queda muy claro que lo femenino se presenta como secundario y que la condición andrógina se define en términos masculinos.¹²

Pero hay varias excepciones notables a esta "regla" que confirman las lecturas hechas por las personas con quienes me reuní en Emmaus. Cuando se encara *Ev Tom 22*, incluso el especialista más paternalista tendría problemas en sostener que la interpretación de las mujeres de Emmaus es inconscientemente subversiva (y necesita hacerse conscientemente subversiva) "cuando hagáis de los dos uno, [] y cuando hagáis de lo masculino y lo femenino uno solo, de manera que el macho deje de ser macho y la hembra deje de ser hembra, cuando hagáis [], entonces entraréis". Hablar de la unifi-

¹¹ Cf. Hopkins, *A World full of Gods*, p. 165. El autor concluye: "Como con Eva en el Génesis, o María en el Nuevo Testamento, la mujer es utilizada como un indicador de cambio []. Ella hace posible además que un mensaje virulentamente antisexual se venda en un paquete sexy".

¹² Vease en particular Ingvild Gilhus, "Male and Female Symbolism in the Gnostic *Apocryphon of John*", *Temenos* 19 (1983) 33-43 (42-43).

cación de lo masculino y lo femenino no *siempre* se puede entender como expresión del deseo de omnipotencia masculina

Aun cuando la monotonía de la monoteo-logía del canon y su androcentrismo me resultan casi insoportables, mi persona feminista está muy feliz de que algunos de los evangelios excluidos fueran excluidos del canon cristiano. Simplemente se asusta –dado el hecho de que la afirmación de que las mujeres no deben enseñar se haya utilizado para legitimar su exclusión del sacerdocio– ante el pensamiento de qué prácticas se podrían legitimar usando una exégesis igual de extravagante de, p ej , *Ev Tom 114*

¿“Pro-sexualidad”?

En tercer lugar, el uso de imágenes y lenguaje sexuales como un gancho para vender en la mayoría (?) de las expresiones culturales del Occidente actual, ha llevado a la incertidumbre acerca de lo que los significadores tradicionalmente asociados con la sexualidad puedan significar hoy. Todo el mundo sabe que una mujer en postura “insinuante” encima de un coche de lujo en un anuncio no significa sexualidad, sino “compra este coche de lujo ya”

Antes, cuando la gente soñaba con diversas cosas que, con algo de fantasía, se podían comparar con los genitales masculinos y femeninos, Sigmund Freud presupuso que aquello sobre lo cual soñaban “realmente” era algo sexual. Artemidoro, el intérprete de sueños del siglo II¹³, era de la opinión contraria. Presuponía que la gente soñaba constantemente con la sexualidad, pero que los sueños sexuales siempre significaban o comunicaban algo más a menudo decían algo acerca de un cambio de posición social, pero también podían ser buenos o malos augurios sobre la salud o la riqueza futuras

Este modo totalmente opuesto de enfocar los símbolos y el lenguaje sexuales en un mundo imaginario hace muy fácil que los lectores modernos entiendan mal antiguas escenas de besos como las que se encuentran en los evangelios no canónicos y a las que nos hemos referido antes. ¿Cómo podemos decir lo que significa un beso?

En las películas románticas modernas, las escenas de relaciones sexuales normalmente empiezan con un beso. A menudo no se nos permite ver más que el beso, simplemente. Así, un beso significa en realidad relaciones sexuales. Si éste es el guión que traes a tu lectura

¹³ Artemidoro Daldiano, *The Interpretation of Dreams*, trad R J White, Noyes, Park Ridge 1975

de los evangelios de María y Felipe, y no, p ej , el conocimiento del discurso del ascetismo cristiano primitivo, los evangelios no canónicos resultarán estar llenos de atractivos. Sin embargo, leer estos evangelios solo como confirmación de actitudes modernas equivale a silenciar los textos y a no dejarles hablar como “otros” en el discurso de nuestros tiempos. En mi opinión, la experiencia de lectura estará aún más llena de atractivos si además permitimos que hable la distancia histórica

Keith Hopkins describe el discurso sexual de estos textos de un modo que toma en serio su ascetismo y también su a menudo explícito desprecio del cuerpo y sus deseos. Aun así, su modo de fomentar el ascetismo es explotar la sexualidad y utilizar imágenes y lenguaje eróticos: “El erotismo terreno puede ayudar a llevar adelante el relato, pero el erotismo religioso del verdadero cristiano es el ascetismo”¹⁴

Como pasa con el beso, cuando este enérgico mensaje ascético se lee dentro de un contexto donde el ascetismo nunca ha tenido sentido (los poquísimos monasterios noruegos están habitados principalmente por no escandinavos) y hoy menos todavía, se vuelve muy vulnerable a lecturas que le dan en lugar de eso un significado “pro-sexualidad”. Además, *Ev Tom 114* hace decir a Pedro “Que María nos deje, pues las mujeres no son dignas de la vida”, y Jesús responde “Yo mismo la guiaré para hacerla varón, de manera que también ella pueda convertirse en espíritu viviente a semejanza vuestra, varones. Pues toda mujer que se haga varón entrará en el reino de los cielos”. El hecho de que “ser hecha varón”¹⁵ podría significar también la renuncia a la condición de mujer, especialmente la sexualidad y la capacidad de dar a luz hijos, sigue resultando simplemente demasiado inconcebible en un contexto donde la población femenina de Oslo está en el 2001 a punto de batir el récord de nacimientos que ostentaban sus madres desde 1946, al tiempo que acometen la búsqueda “masculina” de un trabajo remunerado más que las mujeres de ninguna otra parte de “Occidente” (= países de la OCDE)

Conclusión: los otros se juntan

Otra razón del atractivo de los evangelios no canónicos para las noruegas está relacionada con la historia de la recepción de estos

¹⁴ Hopkins, *A World full of Gods*, p 172, cf pp 164-165

¹⁵ Vease en particular Buckley, *Female Fault*, cap 5. El Evangelio de Tomás, compuesto por dichos de Jesús, contiene un intenso mensaje ascético

escritos: en un determinado momento fueron excluidos de la Iglesia mayoritaria.

Por su misma exclusión, evangelios como los de María, Felipe y Tomás fueron convertidos en "otros" con relación a los evangelios ortodoxos, canónicos. Pero, dado que la "alteridad" es en muy alto grado una categoría hueca de contenido cambiante, según el tiempo y el lugar de su uso y, dependiendo de eso, con relación a qué se construye algo como "otro", estos evangelios se han convertido en fuente de inspiración para lectores más recientes que se entienden a su vez muy hondamente como "alterados" también por la tradición eclesiástica predominantemente masculina. No importa, entonces, realmente si los antiguos lectores reales o implicados vivieron en circunstancias muy diferentes y entendieron de manera completamente diferente el lenguaje con carga de género y erótica. Los lectores crean significado mediante el reconocimiento de algunos elementos que utilizan para entender las cosas que les resultan más extrañas.

Mi persona especializada en el campo bíblico puede, por tanto, tener sus dificultades a la hora de entender los evangelios excluidos como fuentes de un cristianismo prístino e inclusivo en lo que al género se refiere, pues no puede evitar el recuerdo de los discursos históricos más amplios de patriarcado y ascetismo de que estos textos echan mano también en su construcción del significado. Pero, pese a los interrogantes planteados aquí y en Emmaus, el entusiasmo de las noruegas por los evangelios excluidos se puede ver de algún modo como una irónica venganza de la historia y de los marginados a lo largo del curso de la historia: si la tradición eclesiástica preponderantemente masculina ha producido a mujeres y herejes como "otros", no cabe sorprenderse de que en un determinado momento los dos grupos se "encuentren". Ni cabe sorprenderse de que esto suceda en un tiempo y un lugar en que la tradición eclesiástica preponderantemente masculina, representada por mí en esas dos ocasiones, está muy a la defensiva. La fuerza centrífuga sólo actúa hasta cierto punto. Antes o después, los rechazados se encuentran y descubren que tienen algo en común, aunque no sea más que la experiencia misma de ser rechazado. De algún modo, pues, pienso que la lectura de las noruegas se ve posibilitada y sostenida por la producción que la Iglesia hace de su Otro, la herejía, y por la legitimación y apoyo que dicha producción ha recibido de la anterior investigación teológica.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

3. DAR VOZ A LOS QUE NO TIENEN VOZ

¿QUÉ SUCEDA CUANDO "LOS GAYS LEEN LA BIBLIA"?



qué sucede cuando, como dice la propuesta para este número de *Concilium*, "los gays leen la Biblia"? Varias circunstancias nuevas dentro de la Iglesia y de la sociedad en general, y dentro de la interpretación bíblica en particular, han hecho posible pensar en esta pregunta y en las cosas que presupone. Ya a finales de la década de los sesenta del siglo pasado, una mayor atención a las cuestiones sexuales comenzó a producir sus efectos en la reflexión teológica de ciertos círculos. Desde entonces, un movimiento cada vez más visible de lesbianas, gays, bisexuales y de quienes los apoyan ha exigido una transformación positiva respecto a los gays de las actitudes cristianas hacia la sexualidad, a veces utilizando las teologías de la liberación y feminista como modelos para la formulación de tal exigencia. Dentro de la disciplina de los estudios bíblicos, un creciente interés por el mundo social que produjo los textos bíblicos ha proporcionado un contexto para plantear nuevos interrogantes acerca de la organización social y cultural del género y la sexualidad en ese mundo. No resulta sorprendente, por tanto, que dentro del mundo de los estudios bíblicos hayan aparecido varias obras que intentan examinar de nuevo, tanto el significado de los textos bíblicos que hacen referencia al homo-

* KEN STONE es profesor adjunto de Biblia hebrea en el Seminario Teológico de Chicago. Es autor de *Sex, Honor and Power in the Deuteronomistic History* (1996) y compilador de *Queer Commentary and the Hebrew Bible* (2001).

Dirección Chicago Theological Seminary, 5757 S University Avenue, Chicago, IL 60637 (Estados Unidos)

Correo electrónico KSTONE@CTSCHICAGO.EDU

erotismo, como las cuestiones hermenéuticas planteadas por el recurso a tales textos en el mundo moderno¹

Para algunos gays y lesbianas, sin duda el valor de ese trabajo realizado sobre la Biblia depende en parte de la supuesta aportación de dicho trabajo a la tarea de responder a una sola pregunta, una pregunta expresada de manera muy reveladora por el título de un libro de Daniel Helminiak que se ofrece a decir a los lectores *Lo que la Biblia dice realmente acerca de la homosexualidad*. Helminiak mismo responde a esta pregunta concluyendo que “la Biblia no toma una postura clara sobre la moralidad de los actos homogenitales en sí, ni sobre la moralidad de las relaciones gays y lesbianas”². Aunque resulta fácil entender el atractivo de tal conclusión para lesbianas y gays en un tiempo en que la interpretación bíblica se usa a menudo para condenar la homosexualidad, este tipo de argumentos también tiene varias limitaciones intrínsecas. Cabe entender que admite, por ejemplo, que los debates religiosos sobre la homosexualidad se pueden resolver simplemente determinando mediante la exégesis si la Biblia prohíbe o no el erotismo del mismo sexo. De ese modo el argumento no consigue hacer frente debidamente a la difícil pero necesaria tarea de repensar la naturaleza de la inspiración o autoridad bíblica en el mundo moderno³. Debido a que algunos lectores de la Biblia

¹ Véanse, p. ej., Saul Olyan, “And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman” On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13”, *Journal of the History of Sexuality* 5:2 (1994) 179-206, Dale B. Martin, “Heterosexism and the Interpretation of Romans 1:18-32”, *Biblical Interpretation* 3:3 (1995) 332-355, Ken Stone, “Gender and Homosexuality in Judges 19: Subject-Honor, Object-Shame?”, *Journal for the Study of the Old Testament* 67 (1995) 87-107, Bernadette Brooten, *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, University of Chicago Press, Chicago-Londres 1996, Robert Brawley (ed.), *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture*, Westminster John Knox Press, Louisville 1996, Martti Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*, trad. Kirsil Stjerna, Fortress Press, Minneapolis 1998, Phyllis A. Bird, “The Bible in Christian Ethical Deliberation concerning Homosexuality: Old Testament Contributions”, en D. L. Balch (ed.), *Homosexuality, Science, and the 'Plain Sense' of Scripture*, Eerdmans, Grand Rapids 2000, pp. 142-176.

² Daniel A. Helminiak, *What the Bible Really Says About Homosexuality*, Alamo Square Press, San Francisco 1994, p. 108

³ Cf. Mary Ann Tolbert, “A New Teaching with Authority: a Re-evaluation of the Authority of the Bible”, en F. F. Segovia y M. A. Tolbert (eds.), *Teaching the Bible: The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, Orbis Books, Maryknoll 1998, pp. 168-189

siempre encontrarán en ella justificaciones para estigmatizar la homosexualidad, centrarse en si la Biblia prohíbe o no en algún sitio el erotismo del mismo sexo deja además a los lectores gays y lesbianas siempre en una postura defensiva, restándoles energía en la tarea de construir formas gay de vida (en especial formas de vida religiosa gay). También restringe la atención de los lectores gay a un puñado de textos bíblicos. Así, igual que las especialistas bíblicas feministas han afirmado la importancia de ir más allá de un enfoque “apologético” de la Biblia y de centrarse, en cambio, en la elaboración de estrategias alternativas para interaccionar con una Biblia que quedó configurada por su contexto patriarcal⁴, también algunos lectores gays y lesbianas de la Biblia han empezado a mirar más allá del debate sobre las actitudes bíblicas ante la homosexualidad para crear otras formas de enfrentarse a la Biblia

Una importante fuente de inspiración para tales lectores se puede encontrar en los análisis llevados a cabo entre los especialistas bíblicos acerca de la “ubicación social y la interpretación bíblica”. Trabajando bajo la influencia de tradiciones intelectuales tan diversas como la filosofía hermenéutica, diversas teorías críticas y análisis de lectura y recepción, dichos especialistas bíblicos han afirmado que el “significado” de un texto bíblico no se puede reducir a un único contenido. Más bien, los diferentes lectores, condicionados de diversas maneras por la interacción de variables tales como la tradición religiosa, el género, la nacionalidad, la raza y etnia, la clase socioeconómica, la filiación política y gran cantidad de factores sociales análogos, atribuyen significados múltiples e incluso contradictorios a los “mismos” textos bíblicos. Así, los estudios de la interpretación bíblica han empezado a centrarse, no sólo en las estructuras lingüística y literaria de los textos bíblicos (por más importantes que tales estructuras son, evidentemente, para el significado textual), ni tampoco sólo en los contextos antiguos en que fueron compuestos los textos bíblicos (aunque un conocimiento profundo de dichos contextos es claramente un componente valioso de la interpretación bíblica), sino también en los modos concretos en que los lectores concretos, al leer los textos bíblicos en una amplia gama de contextos diversos, pueden interpretar, o interpretan de hecho, esos textos para sí mismos y para “comunidades interpretativas” específicas⁵.

⁴ Para un ejemplo justamente prestigioso, véase Elisabeth Schussler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1984

⁵ Véanse, p. ej., Fernando F. Segovia y Mary Ann Tolbert (eds.), *Reading From This Place: Volume I: Social Location and Biblical Interpretation in the*

En una llamada de atención sobre la importancia de estos estudios, Mona West ha señalado que, aunque "la orientación sexual se menciona a menudo como uno de los factores que determinan quiénes somos como lectores y miembros de colectivos sociales particulares", los análisis de la interpretación bíblica desde la perspectiva de los lectores concretos y las comunidades interpretativas específicas rara vez consideran con detalle, pese a todo, la posibilidad de que los deseos y experiencias sexuales de un lector, o la participación de un lector en contextos sociales caracterizados por deseos y experiencias sexuales no dominantes (p. ej., los colectivos gays y lesbianos contemporáneos), puedan influir en los modos en que se lee la Biblia. West afirma, por tanto, que es necesario "añadir la voz del colectivo gay/lesbiano/bisexual y transexual" en las discusiones relativas a la interpretación bíblica dentro de colectivos marginados.⁶ Si la interpretación bíblica es, al menos en parte, una función de la "ubicación social", será necesario prestar atención a los posibles papeles desempeñados por las preferencias sexuales –y especialmente las preferencias sexuales marginales y marginadas– en el proceso de "encontrar sentido" a los textos bíblicos.⁷

Ahora bien, las consecuencias de esta teoría resultan menos evidentes de lo que en principio cabría suponer. Hablar de una "ubicación social gay" entraña numerosas complejidades. Aunque muchos lectores contemporáneos de la Biblia, especialmente en el Occidente industrializado, son herederos de las nociones modernas de que el mejor modo de hacer transparente la "verdadera" naturaleza e identidad del individuo es un examen de su "sexualidad", y de que el rasgo más significativo de la propia "identidad sexual" es el sexo biológico de los compañeros sexuales preferidos por uno, un importante número de publicaciones recientes ha trabajado para poner de manifiesto el carácter histórico de tales presupuestos.⁸ Además, las prue-

United States, Fortress Press, Minneapolis 1995, id., *Reading From This Place Volume II Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 1995. La noción de "comunidades interpretativas" la hizo famosa Stanley Fish, *Is There A Text In This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Harvard University Press, Cambridge-Londres 1980.

⁶ Mona West, "Reading the Bible as Queer Americans Social Location and the Hebrew Scriptures", *Theology and Sexuality* 10 (1999), p. 30.

⁷ Vease Jonathan Culler, *The Pursuit of Signs Semiotics, Literature, Deconstruction*, Cornell University Press, Ithaca 1981, p. 50 y *passim*.

⁸ Entre muchas otras fuentes veanse, p. ej., las citadísimas obras de Michel Foucault, *The History of Sexuality Volume I An Introduction*, trad. R. Hurley,

bas transculturales indican que, aun cuando de hecho las actividades homosexuales tienen lugar en la mayoría de las culturas, las formas de dichas actividades, los significados a ellas atribuidos y los estados subjetivos asociados con ellas presentan, no obstante, grandes variaciones según el contexto.⁹ Es importante, por consiguiente, reconocer que las referencias a "lectores gays" pueden oscurecer mucho la heterogeneidad existente entre las personas a las que se alude. Las diferencias entre las vidas, creencias y prácticas de lectura de las diversas poblaciones agrupadas bajo la expresión "lectores gays" se deben observar y analizar en detalle. El hecho de que Occidente utilice múltiples adjetivos ("gay/lesbiana/bisexual y transexual") para referirse al "colectivo" que el mismo considera como una "ubicación social" indica que en realidad tenemos que vernoslas con "colectivos" múltiples, y sólo parcialmente coincidentes, de lectores.

No obstante, en sociedades donde las relaciones heterosexuales son valoradas y las relaciones homosexuales son estigmatizadas, las experiencias homosexuales o la participación en las subculturas lesbiana y gay pueden ayudar a generar perspectivas únicas a partir de las cuales se pueda interpretar toda una gama de fenómenos culturales, a menudo de una manera que cuestione los significados y presupuestos dominantes. Como ha afirmado David M. Halperin, es importante que lesbianas y gays se nieguen a permitir que la homosexualidad permanezca siempre en la posición de objeto de análisis, y también lo es que, por el contrario, utilicen la homosexualidad, de manera estratégica, como posición subjetiva desde la cual pueda tener lugar una crítica y un análisis de oposición –especialmente un análisis y una crítica de las prácticas culturales que hacen normativa la heterosexualidad–.¹⁰ Así, aunque se deben reconocer los peligros de

Random House, Nueva York 1978 [trad. esp. *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid], Jeffrey Weeks, *Sexuality and Its Discontents Meanings, Myths and Modern Sexualities*, Routledge-Kegan Paul, Londres-Boston 1985, y David M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Routledge, Nueva York-Londres 1990.

⁹ Cf., p. ej., Gilbert Herdt, "Representations of Homosexuality. An Essay on Cultural Ontology and Historical Comparison, Part I", *Journal of the History of Sexuality* 1/3 (1991) 481-504, id., "Representations of Homosexuality. An Essay on Cultural Ontology and Historical Comparison, Part II", *Journal of the History of Sexuality* 1/4 (1991) 603-632, Roger N. Lancaster, *Life is Hard. Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*, University of California Press, Berkeley Oxford 1992, pp. 235-278.

¹⁰ Vease David M. Halperin, "The Queer Politics of Michel Foucault", en *Saint Foucault Towards a Gay Hagiography*, Oxford University Press, Nueva York Oxford 1995, pp. 15-125, esp. pp. 56-81.

asumir una "esencia" intemporal de la identidad gay, la teoría de West de que el "colectivo gay/lesbiano/bisexual y transexual" contemporáneo se puede entender como una "ubicación social" parece ser fructífera para los fines de la interpretación bíblica

¿Qué tipos de interpretaciones surgen, pues, cuando la Biblia es leída desde tales perspectivas? Nancy Wilson ha defendido el valor de leer los textos bíblicos como "si simplemente supusiéramos que lesbianas, gays y bisexuales estuvieran *siempre* en la Biblia[]"¹¹ Desde esta perspectiva, los eunucos bíblicos, por ejemplo, son entendidos por Wilson como equivalentes antiguos de los homosexuales, mientras que los inusitados programas de vida de Jesús y sus seguidores recuerdan la diversidad de programas domésticos encontrados en los modernos colectivos lesbianos, gays, bisexuales y transexuales. Tales interpretaciones pueden parecerles no históricas a los especialistas bíblicos, y la búsqueda de "lesbianas, gays y bisexuales. . en la Biblia" corre el riesgo de no prestar atención a la variabilidad de las formas y significados del erotismo del mismo sexo, a la cual se ha hecho referencia antes. No obstante, la práctica de discernir semejanzas –o construirlas– entre las vidas narradas de los personajes bíblicos y las experiencias de lectores posteriores para encontrarse a uno mismo, o al grupo social con el cual uno se identifica, en los textos bíblicos es un tipo de interpretación bíblico-teológica muy común en el plano popular. No está claro que esta clase de lectura esté menos justificada en el caso de los lectores lesbianos y gays, que en el de muchas otras clases de lectores.

Al mismo tiempo, es importante que los lectores reflexionen críticamente sobre el abanico de efectos que una identificación con personajes bíblicos concretos puede tener sobre los lectores mismos y sobre los colectivos a los que pertenecen. Así, Timothy Koch señala, en respuesta a la teoría de Wilson de que los eunucos bíblicos pueden servir como puntos de identificación dentro del texto bíblico, que tal teoría quizás simplemente sitúe una vez más a lesbianas, gays y bisexuales en la posición de "personas cuyas vidas [están] social y socialmente restringidas"¹² Koch propone a su vez un enfoque de la Biblia en el cual los lectores gays "participen activamente en la creación de posibilidades de un contacto apasionante con estos textos que mejore la vida"¹³ Esta caracterización de la interpretación bíbli-

ca como una especie de "creación" de "posibilidades" para los lectores es compatible en ciertos aspectos con mi opinión personal de que el mejor modo de conceptualizar las lecturas gays de la Biblia no es como intentos de encontrar dentro de la Biblia ejemplos de una identidad o experiencia gay tranhistórica y transcultural, sino más bien como parte de un proceso activo mediante el cual las lectoras lesbianas, gays, bisexuales y de otro tipo que están marginadas debido a sus actividades sexuales y a su inconformismo de género trabajen para hacer realidad nuevas formas individuales y colectivas de subjetividad y práctica. En el contexto de las discusiones sobre "ubicación social e interpretación bíblica", tal argumento insiste en que la identidad gay no precede simplemente a la interpretación bíblica, llevando necesariamente a significados particulares, sino que la identidad y subjetividad gay también están siempre en proceso de formación, en parte mediante prácticas de interpretación bíblica.¹⁴

Tales prácticas de interpretación bíblica pueden estar caracterizadas a menudo por una relación transgresora con las normas relativas al género. No es difícil determinar la motivación de dicha relación. Reiterados intentos de justificar las condenas teológicas de la homosexualidad basándose en el principio de la "complementariedad de los géneros", con el compromiso anejo de dicho principio con las demarcaciones claras y eternas entre macho y hembra (especialmente con respecto a la práctica sexual), ponen claramente de manifiesto el interés que lesbianas y gays tienen en cuestionar unas nociones rígidas y demasiado coherentes de sexo y género.

¿Cómo podría tener lugar tal cuestionamiento? Lectores diferentes escogerán sin duda estrategias variables en situaciones específicas. Así, por ejemplo, a los lectores gays en particular puede resultarles útil analizar críticamente las ideologías de masculinidad construidas por los textos bíblicos y sus lectores posteriores. Aunque los análisis de género de la Biblia han llegado actualmente a ser más comunes dentro de la interpretación bíblica, especialmente como resultado de la influencia de la investigación feminista y su atención a las imágenes femeninas y a las vidas de las mujeres, la atención cuidadosa a las representaciones bíblicas de la masculinidad sigue siendo, no obstante, sorprendentemente rara dentro de la investigación bíblica.¹⁵ Sin

¹¹ Nancy Wilson, *Our Tribe Queer Folks, God, Jesus, and the Bible*, HarperCollins, San Francisco 1995, p. 112, la cursiva es del original

¹² Timothy R. Koch, "A Homoerotic Approach to Scripture", *Theology and Sexuality* 14 (2001), p. 15, n. 1

¹³ *Ibid.*, p. 16

embargo, dicha atención podría revelar que las nociones bíblicas de virilidad, lejos de ser monolíticas y estables, son en realidad bastante diversas y tal vez incluso contradictorias, y también que los personajes masculinos encarnan en la Biblia tales nociones de manera inconstante. De hecho, tal conclusión podría incluso estar relacionada con la caracterización de la deidad de Israel desde el punto de vista de las opiniones convencionales acerca de la conducta "masculina"¹⁶

Por otro lado, el cuestionamiento de los presupuestos predominantes acerca del género y la sexualidad pueden adoptar formas muy diferentes cuando lo llevan a cabo lectores diferentes o con preguntas diferentes. Un lector transexual, por ejemplo, podría molestarse por elementos de las interpretaciones incluso de lectores gay o lesbianos, y por tanto leer la Biblia con inquietudes y conclusiones bastante diferentes.¹⁷ Así, los lectores gays de la Biblia pueden seguir también los ejemplos de Halperin y otros "teóricos homosexuales" invirtiendo el procedimiento habitual de suponer la heterosexualidad normativa como una posición desde la cual interrogar la homosexualidad, concentrándose en cambio en una interrogación de los presupuestos subyacentes tras la heterosexualidad misma. Puesto que, por ejemplo, los recursos a los textos de la creación de Génesis han sido por largo tiempo, y todavía siguen siendo, comunes dentro de las condenas teológicas de la homosexualidad, puede resultar útil preguntar si las representaciones de género y sexualidad dentro de esos textos son realmente tan coherentes como los lectores son a menudo llevados a creer.¹⁸ Este tipo de enfoque no intentaría negar que ciertos textos bíblicos adoptan una postura negativa frente a las relaciones sexuales del mismo sexo, pero subrayarían en cambio la disyunc-

Ezekiel Violence, Hope, and the Shattered Male Subject", en T K Beal y D M Gunn (eds), *Reading Bibles, Writing Bodies Identity and the Book*, Routledge, Nueva York Londres 1997, pp 175-183, Howard Eilberg-Schwartz, *God's Phallus An Other Problems for Men and Monotheism*, Beacon Press, Boston 1994

¹⁶Cf Ken Stone, "Lovers and Raisin Cakes Food, Sex and Divine Insecurity in Hosea", en K Stone (ed), *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001

¹⁷ Vease, por ejemplo, Victoria S. Kolakowski, "Throwing a Party Patriarchy, Gender, and the Death of Jezebel", en R E Goss y M West (eds), *Take Back the Word A Queer Reading of the Bible*, Pilgrim Press, Cleveland 2000, pp 103-114

¹⁸ Vease Ken Stone, "The Garden of Eden and the Heterosexual Contract", en Goss y West (eds), *Take Back the Word*, pp 57-70

ción existente entre las formas modernas de heterosexualidad normativa, por una parte, y los textos bíblicos utilizados retóricamente como supuestos fundamentos de dichas formas, por otra

Otra posibilidad es que los lectores gays hagan menos hincapié en cuestiones de género y sexualidad como punto de partida para una interpretación bíblica, y se centren en otros tipos de experiencias especialmente comunes o acuciantes dentro de los colectivos lesbianos, gays, bisexuales o transexuales. Un ejemplo de un conjunto así de experiencias se podría encontrar en la moderna epidemia del sida, que al menos en los Estados Unidos y Europa está especialmente asociada con tales colectivos y ya ha producido interpretaciones de la Biblia.¹⁹ Este punto de partida hermenéutico puede abrir vías para el diálogo y la cooperación con otras comunidades interpretativas, puesto que el sida representa un grave problema de proporciones planetarias que afecta a muchos lectores de la Biblia que por lo demás tendrían poco en común, al parecer, con los colectivos lesbianos, gays y bisexuales.

Otras clases de interpretaciones se podrían producir también al leer la Biblia lesbianas y gays pertenecientes a colectivos étnicos minoritarios o a religiones no cristianas (p ej., el judaísmo). Como indican estos ejemplos, las interpretaciones resultantes cuando los "gays leen la Biblia" son potencialmente muy heterogéneas, en parte debido a que los lectores en cuestión son de por sí muy diversos. Esta heterogeneidad puede incrementarse en el futuro, pues aunque gran parte del movimiento organizado lesbiano y gay se encuentra dentro de los Estados Unidos, Europa y Australia, están surgiendo llamamientos que piden más atención para las personas del resto del mundo que se van identificando cada vez más como lesbianas o gays.²⁰

La pluralidad de lecturas de la Biblia conduce espontáneamente a preguntas acerca de los criterios para decidir entre interpretaciones diversas y a menudo rivales. Preguntas semejantes han surgido ya de

¹⁹ Vease Kim Mitulski, "Ezekiel Understands AIDS, AIDS Understands Ezekiel or Reading the Bible with HIV", en Goss y West (eds), *Take Back the Word*, pp 153-160, Mona West, "The Gift of Voice, the Gift of Tears. A Queer Reading of Lamentations in the Context of AIDS", en Stone (ed), *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, pp 140-151, Ken Stone, "Safer Text Reading Biblical Laments in the Age of AIDS", *Theology and Sexuality* 10 (1999) 16-27

²⁰ Vease, p ej., Thomas Hanks, "Matthew and Mary of Magdala Good News for Sex Workers", en Goss y West (eds), *Take Back the Word*, esp pp 193-194

las discusiones entre especialistas bíblicos acerca de la relación entre interpretación bíblica y ubicación social²¹ Aunque las cuestiones planteadas por tales preguntas son demasiado complejas para ser tratadas aquí debidamente, parece improbable que el asunto de las interpretaciones rivales se pueda zanjar simplemente apelando, p ej , al método histórico o a propuestas acerca de "lo que el autor originalmente quiso decir" Por el contrario, lo más probable es que los criterios por los cuales se juzgan verosímiles o inverosímiles las interpretaciones sean a su vez entendidos de maneras diferentes por lectores diferentes procedentes, con intereses interpretativos concretos, de comunidades particulares de interpretación bíblica²², lectores diferentes que entablan con otros lectores y otras comunidades un proceso de deliberación retórica y ética²³ Dentro de dicho proceso, las lectoras lesbianas, gays, bisexuales y transexuales de la Biblia pueden hacer aportaciones cruciales y claras

(Traducido del inglés por Jose Pedro Tosaus Abadia)

²¹ Vease, p ej , Mary Ann Tolbert, "When Resistance Becomes Repression Mark 13 9 27 and the Poetics of Location", en Segovia y Tolvert (eds), *Reading from This Place Volume 2 Social and Biblical Interpretation in Global Perspective*, esp pp 339-346

²² Cf Stephen E Fowl, *Engaging Scripture A Model for Theological Interpretation*, Blackwell Publishers, Oxford 1998

²³ Cf Elisabeth Schussler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic The Politics of Biblical Studies*, Fortress Press, Minneapolis 1999

Leticia A. Guardiola-Sáenz *

MINORÍAS EN MEDIO DE LA PROSPERIDAD

D

urante las tres últimas décadas, la investigación bíblica ha cambiado radicalmente Tras casi dos siglos de leer la Biblia a través de la lente de un único método crítico (el histórico), el campo tiene ahora cuatro paradigmas interpretativos rivales los métodos histórico-críticos, la crítica literaria, la crítica científico-social y los estudios culturales (o crítica ideológica) Muchos son los factores que provocaron los cambios en los paradigmas críticos y en las estrategias de lectura, pero uno parece ser más visible que los demás la aparición del lector real, el lector de carne y hueso, el que pone sobre la mesa la voz del Otro

Tras un largo régimen de sometimiento al lector objetivo y desinteresado, capaz de extraer del texto el significado original, el mundo posmoderno, a la sombra del paradigma crítico de los estudios culturales, ha dado a luz al lector real El último tercio del siglo XX y el comienzo del tercer milenio han asistido a la aparición de muchos de estos lectores reales de carne y hueso Dichos lectores son las

* LETICIA A GUARDIOLA-SAENZ ocupa la catedra Orlando E Costas de Ministerios hispanos y latinoamericanos y es profesora adjunta de Nuevo Testamento en la Escuela de Teología Andover Newton de Newton Centre (Massachusetts) Nacida y criada en las tierras fronterizas de México y los Estados Unidos, Guardiola-Saenz utiliza su experiencia bicultural como lente hermenéutica para interpretar el Nuevo Testamento

Ha publicado varios artículos en libros y revistas Los títulos de dos de los más recientes son "Reading from Ourselves Identity and Hermeneutics among Mexican American Feminists" y "Border-crossing and Its Redemptive Power in John 7 35 8 11 A Cultural Reading of Jesus and the Accused"

Correo electrónico l.guardiola@vanderbilt.edu

(auto)elaboraciones surgidas de los cambios socio-históricos que han alterado, no sólo la geografía del planeta, sino también los modos en que cartografiámos nuestra identidad y conocimiento

La mayoría de esos lectores reales son mujeres y hombres procedentes de grupos que el mundo del un tercio considera minorías no euro-estadounidenses, no heterosexuales, no cristianos. Los lectores reales se acercan al texto bíblico desde su propia ubicación social, con proyectos particulares, leyendo para la liberación y la descolonización. Sus lecturas de la Biblia son interpretaciones políticas e interresadas.

Los movimientos sociales de las décadas de los años sesenta y setenta del siglo pasado, tales como el movimiento de los derechos civiles, el movimiento obrero chicoano, los movimientos feministas y los movimientos gay y lesbiano han puesto a algunas de las minorías en el candelero nacional de tal manera, que ya no se pueden pasar por alto. Los cambios sociales producidos en todo el planeta han sacudido a la población mundial y han traído tal mezcla y diversidad al mundo occidental, que en el período inmediatamente posterior al colonialismo los sujetos poscoloniales han llegado a conquistar sus voces en medio de los antiguos imperios. El mundo de los dos tercios está realizando una hibridación con el mundo del un tercio mediante nuevas estrategias de lectura. Las lecturas occidentales objetivas y universales, que en otro tiempo se emplearon para oprimir y controlar a quienes poseían menos poder, se han derrumbado ante el cuestionamiento y los ataques de los lectores poscoloniales.

Muchas son las minorías que crecen y viven en medio de la prosperidad en el mundo del un tercio, pero voy a centrar el presente artículo en las minorías étnico-raciales. Más concretamente voy a concentrarme en dos estrategias de lectura procedentes de la experiencia estadounidense hispana de dos lectores poscoloniales: uno, un lector cubano-estadounidense que lee desde la diáspora, la otra, una lectora mexicano-estadounidense que lee desde el puente. Pero primero voy a dar una visión general del cuarto paradigma crítico, los estudios culturales (crítica ideológica), que es el paradigma aglutinante que abarca las estrategias de lectura que voy a exponer.

Los estudios culturales: un marco

Los estudios culturales son un campo interdisciplinario de estudio que no posee un ámbito temático explícitamente definido, pero que,

partiendo del concepto de cultura –como noción muy inclusiva–, ofrece un marco para estudiar y analizar un extenso campo de prácticas culturales. Los estudios culturales no poseen tampoco una metodología particular, sino que utilizan un vasta selección de enfoques procedentes de las diferentes disciplinas de las humanidades, las artes y las ciencias sociales.

En los estudios culturales, la cultura se define políticamente –no estéticamente– como los textos y prácticas de la vida cotidiana. Dado que a dichos textos y prácticas cotidianos se les pueden atribuir significados diferentes, siempre habrá resistencia de los grupos minoritarios frente a los grupos dominantes que desean imponer sus significados. Dicho con otras palabras, la cultura es el terreno donde el significado es objeto de asimilación o de resistencia, donde la hegemonía se establece o se desintegra. Desde este punto de vista, la cultura es sumamente política.¹

El estudio cultural, así entendido, no es una investigación desprovista de valores. Es un esfuerzo dedicado a la reconstrucción social por medio del desenmascaramiento y crítica de las relaciones de poder y de los modos en que éstas influencian y configuran las prácticas culturales. La cultura se analiza dentro de su contexto social y político para entender y cambiar las estructuras de dominación. Puesto que la crítica de la cultura se hace desde una perspectiva política, es pues de la mayor importancia reconocer, como lectores de carne y hueso, los compromisos personales y las posiciones interesadas que tenemos cuando analizamos un “texto”.² Esa es la razón por la cual uno de los modos de hacer esta crítica es mediante el discurso autobiográfico. En cierto sentido estudiamos y afrontamos las prácticas de la vida cotidiana leyendo desde nosotros mismos. El lector participa abiertamente en la construcción del significado, porque “un texto no lleva ya su propio significado o ideas políticas dentro de sí. Los textos no definen de antemano cómo han de ser usados”³.

Puesto que leemos desde nosotros mismos, es importante entender el concepto de identidad, que es además fundamental en los estudios

¹ Para una explicación amplia de como desarrollan su actividad los estudios culturales, véase John Storey, *Cultural Studies and The Study of Popular Culture Theories and Methods*, University of Georgia Press, Athens (Georgia) 1996.

² La idea de “texto” hace referencia, no solo a textos escritos, sino a todo lo que nos rodea –objetos, sujetos, acontecimientos, ideas, etc.–, sea tangible o no.

³ Storey, pp. 6-7

culturales La identidad se define por relaciones de poder, habitualmente delimitadas en relación con los de fuera, los otros La identidad es un proceso siempre cambiante y no unificado En los estudios culturales, el sujeto, como los sujetos de todos los enfoques posmodernos, está en fluctuación constante

Según la perspectiva de los estudios culturales, el "texto" es el lugar donde las circunstancias socio-históricas del consumo y mi ubicación social como lector se fusionan con el texto para producir lo que yo llamo un texto híbrido, un texto encrucijada Ese texto híbrido no tiene significado fijo, sino múltiples significados producidos por las constantes lecturas de los lectores, la fusión de lectores y textos

Dado el carácter sumamente político de este paradigma, resulta comprensible que algunos de los sujetos poscoloniales que practican la investigación bíblica hayan tomado este modelo como marco para leer el texto bíblico para la liberación y la descolonización

Estrategias de lectura procedentes de lectores poscoloniales

A continuación voy a examinar dos estrategias de lectura procedentes de dos lectores pertenecientes a una minoría étnico-racial Ambas están informadas por la perspectiva de los estudios culturales y utilizan la experiencia personal de los lectores para afrontar el texto desde una ubicación social y política

a *Leer desde la diáspora un lector cubano-estadounidense*⁴

Partiendo de su experiencia como miembro de la diáspora, Fernando F Segovia, un especialista bíblico cubano-estadounidense, propone una hermenéutica estadounidense hispana de la alteridad y el compromiso, una hermenéutica de la diáspora que utiliza como enfoque metodológico la estrategia de lectura de la crítica intercultural La principal finalidad de esta hermenéutica, según Segovia, es leer y afrontar el texto bíblico como otro, respetando y reconociendo su alteridad

⁴ Para una explicación amplia de esta hermenéutica de la diáspora, véase Fernando F Segovia, "Toward a Hermeneutics of the Diaspora: A Hermeneutics of Otherness and Engagement", en F F Segovia y M A Tolbert (eds.), *Reading from This Place: Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Fortress Press, Minneapolis 1995, pp. 57-74

Dos marcos principales informan la estrategia de lectura de Segovia Uno es su experiencia de la diáspora, el otro, el paradigma de los estudios culturales, el modelo aglutinante de interpretación desde el cual lee En primer lugar explica la complejidad y las realidades multidimensionales de las diásporas que convergen en el mundo del un tercio Define diáspora como "la dispersión masiva de los hijos del Tercer Mundo, el mundo de los políticas o económicamente colonizados, en el primer mundo, el mundo de los colonizadores, del centro político o económico"⁵

Al hablar del marco metodológico de los estudios culturales, Segovia sostiene cuatro premisas que ponen en tela de juicio las premisas modernas de los métodos histórico-críticos En primer lugar, adopta al lector real, de carne y hueso, "que está siempre situado y comprometido, condicionado social e históricamente, leyendo e interpretando desde una diversidad de diferentes y complejas ubicaciones sociales"⁶ En segundo lugar, exige un análisis crítico de los lectores y de sus lecturas, un análisis de sus perspectivas e ideologías En tercer lugar, todos los métodos de interpretación y estrategias de lectura, todas las lecturas e interpretaciones que intentan recuperar el significado desde el texto, son construcciones Es decir, todo es mediado, no existe eso que se llama significados originales En cuarto lugar, exige una "modalidad multidimensional y descentrada de discurso, un discurso global en el cual todos los lectores tengan una voz y se aborden mutuamente desde sus respectivas ubicaciones sociales, desde su propia alteridad"⁷

Con estas premisas como telón de fondo, Segovia procede a explicar las tres dimensiones básicas de su estrategia de lectura de crítica intercultural En primer lugar, el texto ha de ser estudiado como cualquier otro lector condicionado por su ubicación social El texto es el otro procedente de un contexto histórico y social distante, de una experiencia diferente, y es un producto contextual Para Segovia, esta práctica "de distanciamiento nace de nuestra realidad bicultural como estadounidenses hispanos"⁸ En cuanto otro en medio del mundo del un tercio, es corriente ser etiquetado con la imagen estereotipada de "otro", que anula y domina nuestra identidad Del mismo modo que los estadounidenses hispanos se están esforzando por alzar su voz en la diáspora, y ser escuchados y respetados como

⁵ *Ibid.*, p. 58

⁶ *Ibid.*, p. 59

⁷ *Ibid.*, p. 59

⁸ *Ibid.*, p. 69

otro –el individuo que se define a sí mismo– y no como el “otro” –el que es etiquetado por quienes tienen el poder–, el texto merece ser respetado y que se le permita hablar por sí mismo. El contexto del texto y su alteridad se deben respetar y valorar.

En segundo lugar, “el lector se debe considerar también como social y culturalmente condicionado, como otro, tanto para el texto, como para los demás lectores”⁹. El lector tiene que reconocer y poner conscientemente de manifiesto la estrategia de lectura que se usa, sus fundamentos teóricos y la ubicación social subyacente tras ella.

En tercer lugar, la interacción entre un texto contextualizado y un lector contextualizado no se puede ver como neutral, sino más bien como un encuentro permeable que permite a uno entrar en el otro. Estas tres dimensiones básicas de la estrategia de lectura de crítica intercultural de Segovia nacen de su experiencia bicultural como estadounidense hispano. A la postre, lo que resulta crucial es que el lector debe afrontar el texto no como el “otro”, el sin voz, sino como otro, el que es consciente de sí, de su alteridad, y la adopta como su identidad, el que se da cuenta de que todos los mundos son construcciones, puesto que vive en dos mundos y sabe que ambos son construcciones.

b Leer desde el puente una lectora mexicano-estadounidense

Como lectores, entendemos los textos que nos encontramos de maneras que parecen ajustarse a nuestras necesidades. Cada lector utiliza las estrategias interpretativas que mejor le ayudan a entender su mundo¹⁰. Como mexicana, nacida y criada en el contexto bicultural y neocolonialista de las tierras fronterizas del valle del Río Grande, y que actualmente vive como extranjera residente en los EE UU., utilicé mi hermenéutica desde el puente para entender los textos que leo. Elaborando mi discurso autobiográfico, he desarrollado mi estrategia híbrida de lectura desde las tierras fronterizas para entender mi mundo. De pequeña viví a diez manzanas del puente internacional de Reynosa, una zona fronteriza entre México y los EE UU., de manera que crecí bien informada de la lucha histórica que el puente oculata simbólicamente. Dicho puente representaba la consecuencia negativa de la ruptura que sufrimos como nación a manos de nuestro imperialista vecino. Pero, paradójicamente, también era la fuente de

⁹ *Ibid.*, p. 69

¹⁰ Storey, pp. 6-7

nuevas conexiones, una cultura híbrida que nacía del encuentro de dos mundos, una lucha por la supervivencia en medio de la opresión económica, mientras que el otro expandía su poderío económico con nuestro territorio.

Sentimientos de depravación y desplazamiento han obsesionado siempre a nuestro pueblo desde la pérdida de nuestro territorio. Sin embargo, esos mexicanos que cruzan sin cesar la frontera de los EE UU. y consiguen obtener una vida mejor para sí mismos y sus familias representan la silenciosa y gradual recuperación del territorio arrebatado. No hay manera de parar la inmigración, la afluencia de personas que cruzan la frontera buscando una vida mejor no cesa nunca, a despecho de todas las leyes y patrullas. La tenacidad en cruzar la frontera pese a todos los intentos fallidos, y la capacidad para disimular intenciones y deseos, se han convertido en rasgos de la identidad híbrida de esta colectividad que se siente en casa con esa vida ambigua y dividida. La vida en las tierras fronterizas está en constante cambio, de la certidumbre a la inseguridad, de las vidas manifiestas a las identidades ocultas. El contrabando es el espíritu de la supervivencia. No es el contrabando material de mercancías lo que está en juego sino el contrabando de personas que asumen el riesgo de cruzar peligrosamente las zonas fronterizas.

Ese viejo puente de mi infancia, el lugar de la lucha, la ruptura y la hibridación, no sólo representa el cuadro más amplio de la identidad dividida de la población mexicano-estadounidense de las tierras fronterizas, sino que es también un lugar para el diálogo y la construcción desde el cual puedo ensamblar¹¹ mi identidad híbrida, denunciar la opresión, luchar por la justicia y exigir liberación.

Usando el marco ideológico de los estudios culturales como programa, y mediante mi subjetividad híbrida/fronteriza, ensamblada en los predios políticos del neocolonialismo, leo y me apropió los textos que me rodean como textos híbridos, con una hibridación descrita por Homi Bhabha “como el signo de las fuerzas ambivalentes y cam-

¹¹ *Ensamblar* es una palabra muy conocida en las zonas fronterizas. Una de las principales fuentes de supervivencia económica en las tierras fronterizas de México son las maquiladoras. En las maquiladoras, la gente ensambla mercancías caras que probablemente no usarán nunca. Las maquiladoras son lugares alienantes, no solo debido al trabajo fragmentado que la gente hace, sino también debido a las vidas fragmentadas que viven, pues miembros de una misma familia trabajan en turnos diferentes y no tienen la oportunidad de verse. Las maquiladoras se han convertido en un mundo dentro del mundo de las tierras fronterizas. La gente lucha cada día por ensamblar sus vidas al tiempo que ensamblan mercancías.

biantes del poder colonial que no puede ser inscrito en un plano puramente mimético dentro del discurso colonial, sino que lo desborda, resistiendo a la contención y el cerramiento”¹²

Desde mi experiencia de mujer híbrida/fronteriza voy a exponer dos presupuestos básicos de esta estrategia propuesta de lectura desde las tierras fronterizas. En primer lugar, el reconocimiento de la condición híbrida del lector como un modo de evitar la ilusión de lecturas universales y objetivas, y también como un modo de determinar los extremos en liza de sus diferentes ejes de lectura. En segundo lugar, la admisión del texto como un producto híbrido con diferentes aspectos y posturas en sí mismo, inscritas en el momento de su producción, y también como lugar donde convergen y se producen múltiples significados dentro del contexto donde el texto se lee/consume. Además de usar mi condición híbrida como estrategia de lectura y como estrategia para la supervivencia, también la tomo como modelo para un cambio político, como el momento híbrido de Homi Bhabha donde “el valor transformativo de cambio estriba en la reformulación, o traducción, de elementos que no son ni el Uno ni el Otro, sino algo aparte que cuestiona los términos y territorios de ambos”¹³.

A la postre, lo que me parece decisivo a la hora de leer el texto bíblico desde esta perspectiva es abrir espacios híbridos, diferentes interpretaciones del texto que se atrevan a cruzar fronteras para encontrar una vida mejor para quienes están oprimidos. Esta estrategia de lectura se esfuerza por traer liberación afrontando el texto como un texto híbrido que es siempre fluido y siempre cambiante.

Estas dos estrategias de lectura, procedentes de lectores pertenecientes a minorías del mundo de los dos tercios, surgen de la experiencia de crecimiento en medio del mundo del un tercio, y se esfuerzan por iniciar el diálogo y exigir más lecturas políticas que reconozcan la innegable subjetividad de los lectores. A la postre, todos leemos como lectores reales; la dificultad estriba en que quienes están en el poder sean conscientes de ello y aborden el texto y a sus lectores como otros, dándoles el espacio para ser ellos mismos y hablar con su propia voz.

(Traducido del inglés por Jose Pedro Tosaus Abadía)

¹² S. Sim (ed.), *The A-Z Guide to Modern Literary and Cultural Theorists*, Prentice Hall, Londres 1995, p. 52

¹³ H. K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, Londres-Nueva York 1995, p. 28

4. EL ENCARAMIENTO DE LA DIVERSIDAD EN LA HISTORIA

DIVERSIDAD Y UNIDAD EN LAS ESCRITURAS:
LA PERSPECTIVA PATRÍSTICA¹

La Biblia cristiana está regida por una dialéctica de unidad y diversidad. Una breve mirada a lo que llamamos NT revela que en realidad contiene diversidad de documentos evangelios (que contienen relatos a menudo incompatibles de los mismos acontecimientos), una historia (Hechos), cartas (paulinas y no paulinas) y una obra apocalíptica (Apocalipsis). La inclusión de estos documentos diversos en un solo canon del NT fue el resultado de procesos históricos que no garantizaban ni mucho menos la selección ahora conocida. El cristianismo fue, en su origen, una religión hondamente judía, y las Escrituras hebreas fueron también consideradas desde el principio como dotadas de autoridad. Sin embargo, a medida que se extendió entre los gentiles en el mundo greco-romano, la posición de las Escrituras judías pasó a ser una cuestión controvertida que, para salvaguardar la unidad pluralista de la Biblia cristiana, hubo que abordar interpretando aquéllas desde una perspectiva específicamente cristiana. Los dos temas se van a analizar en

* El dr RIK VAN NIEUWENHOVE es profesor de Teología en la Escuela de Estudios hebreos, bíblicos y teológicos del Trinity College (Dublín). Sus principales campos de investigación y ámbitos de publicaciones son la teología medieval (especialmente Buenaventura, Tomás de Aquino y los grandes representantes de la tradición de la teología mística, como el Maestro Eckhart y Ruysbroeck) y la soteriología. En la actualidad está coeditando un libro (con Joseph Wawrykow) sobre *La teología de Tomás de Aquino* para University of Notre Dame Press.

Correo electrónico vannierj@tcd.ie

¹ Agradezco al prof Sean Freyne su útil crítica de un borrador anterior de este artículo

el presente artículo la historia de la formación del canon del NT y las estrategias interpretativas desarrolladas a la hora de leer el AT, y ambos reflejan una dialéctica de unidad y pluralidad, dialéctica que, a su vez, se ha de ver a la luz de la tensión creada por el creciente atractivo que tenía entre los *gentiles* una religión nueva que fue fundamentalmente *judía* en su origen

I. La formación de los escritos del Nuevo Testamento

Dado su contexto y orígenes judíos, cabía esperar que los primeros escritos dotados de autoridad ("las Escrituras") de los primeros cristianos fueran los escritos de lo que ahora llamamos Antiguo Testamento. Sin embargo, también algunos documentos cristianos fueron adquiriendo gradualmente rango de Escritura. Los factores que condujeron a la formación del NT han sido objeto de gran interés entre los especialistas durante estos últimos años.² Por razones de brevedad, no voy a centrarme en la formación de todo el corpus del NT, sino que limitaré mi examen a la inclusión de los cuatro evangelios.

Una conciencia renovada, propiciada por recientes descubrimientos de la existencia dentro del cristianismo de evangelios distintos de los del canon, ha generado una discusión de los factores que llevaron a la adopción del Evangelio cuádruple. Después de todo, cabían opciones diferentes. A continuación indicaré brevemente algunas de ellas, y examinaré el modo en que abordaron este problema teólogos "ortodoxos" como Ireneo († ca 200 d C), abogando por los méritos de la compleja unidad que caracteriza el cuádruple Evangelio.

En primer lugar, existía la amenaza de evangelios "nuevos", algunos de origen gnóstico. El término "gnosticismo" denota varios movi-

² La bibliografía sobre estas cuestiones es abundante. Los siguientes estudios siguen siendo útiles: H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*, Fortress Press, Filadelfia 1972; K. Froelich, *Biblical Interpretation in the Early Church*, Fortress Press, Filadelfia 1984; J. A. Sanders, *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Fortress, Filadelfia 1984; B. Metzger, *The Canon of the New Testament: its Origin, Development, and Significance*, Clarendon, Oxford 1987; M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Interpretation to Patristic Exegesis*, T&T Clark, Edimburgo 1994; L. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Hendrickson, Peabody 1995; F. M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, CUP, Cambridge 1997; S. E. Gillingham, *One Bible. Many Voices. Different Approaches to Biblical Studies*, SPCK, Londres 1998.

mientos religiosos que elaboraron complicadas mitologías esotéricas para dar razón de la creación del mundo y la existencia del mal, y que ofrecían una senda de conocimiento (*gnosis*) para ayudar a sus miembros a alcanzar la iluminación y la liberación. Algunos de los evangelios escritos en el siglo II, y más tarde, muestran claros indicios de influencia gnóstica. Tal es el caso del *Evangelio de Tomás* (una colección de dichos de Jesús, algunos de los cuales son semejantes a material procedente de los evangelios sinópticos), el *Evangelio de Felipe* (que probablemente data del siglo III, inspirado por el gnosticismo valentíniano) y el *Evangelio de la Verdad* (una homilía sobre los evangelios).

Por otro lado, hubo quien redujo el cuádruple Evangelio a uno solo refundiendo los cuatro evangelios en un único relato coherente, como hizo Taciano (ca 175 d C) en su *Diatessaron*, limando las discrepancias entre los cuatro evangelios y reduciéndolos a una única narración. Evidentemente, Taciano creyó que la falta de armonía entre los evangelios era sumamente problemática. El *Diatessaron* de Taciano gozó de popularidad en la Iglesia siria hasta bien entrado el siglo V, cuando fue sustituido por el Evangelio cuádruple.

Una amenaza más importante fue la representada por Marción († ca 154 d C), quien afirmaba que entre la Ley judía y el Evangelio cristiano había una dicotomía radical. Su convicción de que el cristianismo era radicalmente diferente del judaísmo llevó a Marción a rechazar el AT en su totalidad y a negarse a entenderlo –a diferencia de algunos gnósticos– de manera alegórica. Además, Marción llegó a afirmar que el cristianismo como tal (y sus escritos fundamentales) había sido corrompido por los "judaizantes". Sólo Pablo había entendido correctamente el mensaje de Jesús. Marción, por tanto, aceptaba como dotadas de autoridad sólo diez cartas paulinas y un evangelio según Lucas profusamente revisado. Aunque las ideas de Marción encontraron escasa aprobación (y él acabó siendo excomulgado), se difundieron por todo el Imperio romano, y para finales del siglo II habían llegado a ser una amenaza considerable para la Iglesia cristiana preponderante.

Irónicamente, la amenaza de Marción y los gnósticos fue un factor importante en la promoción de los escritos del NT como documentos autoritativos específicos para la religión cristiana. La Iglesia tenía que afrontar en ese momento la cuestión de qué escritos consideraba dotados de autoridad. Resulta aleccionador examinar cómo abordó estos problemas el primer gran teólogo de la Iglesia, Ireneo de Lyon. El canon de Ireneo incluía las Escrituras judías, los cuatro evangelios, Hechos, las cartas de Pablo, Apocalipsis, 1 Pedro y 1 y 2 Juan. Fue el

primero que llamó "Nuevo Testamento" a la recopilación de documentos cristianos. En el libro III de su importantísima obra *Contra los herejes* trata la cuestión de por qué hay sólo cuatro evangelios, ni más ni menos.

En AH III.11, 7 Ireneo señala que sus adversarios establecen sus doctrinas centrándose en cada caso sólo y únicamente en un evangelio. Por ejemplo, los "ebionitas" (una primitiva secta judeocristiana) sólo utilizaban el evangelio según Mateo para legitimar su estricta adhesión a la ley judía, especialmente a la circuncisión. Por otro lado, Marción, como hemos visto, escogió Lucas para respaldar su postura antijudía. Los gnósticos valentinianos hacen uso abundante de Juan para sustentar sus doctrinas ultramundanas y esotéricas. En cada caso, Ireneo señala que sus adversarios reconocen la legitimidad del evangelio que utilizan, pero yerran en la medida en que hacen caso omiso de los otros tres, con lo cual no hacen justicia a la compleja unidad de la Buena Nueva tal como la testimonia el cuádruple Evangelio.

Al subrayar la "catolicidad" (o universalidad) de los cuatro evangelios comparándolos con los cuatro vientos principales (*katholika pneuma*), Ireneo afirma que la Iglesia, aunque dispersa por todo el mundo, alcanza la unidad al adherirse al cuádruple Evangelio. En el pensamiento de Ireneo, cada uno de los cuatro evangelios complementa a los demás: Juan revela la divinidad del Hijo, Lucas hace hincapié en el carácter sacerdotal de Cristo, Mateo subraya su condición humana, mientras que Marcos señala su carácter profético. Evidentemente, Ireneo, plenamente consciente del carácter específico de cada uno de los evangelios, creía, no obstante, que los cuatro evangelios *juntos* expresan el misterio de la Palabra mejor que cualquiera de ellos tomado aisladamente.

Por tanto, según Ireneo, escoger *un solo* evangelio a expensas de los otros tres, como había hecho Marción, es un empobrecimiento inaceptable. Contra aquellos que, como algunos gnósticos, introducían evangelios nuevos *además* de los cuatro evangelios aceptados por él y su Iglesia, Ireneo desarrolla una argumentación diferente. En este caso afirma que los escritos gnósticos son de origen reciente y están en desacuerdo con los evangelios transmitidos por los apóstoles mismos (AH III.11, 9). Este argumento es de naturaleza más "histórica": mediante la sucesión (supuestamente ininterrumpida) de los obispos, la verdad de Cristo se ha conservado desde el comienzo mismo de manera pública y abierta (la noción de sucesión apostólica). Esa verdad se ha transmitido (*traditio*) en una regla de fe (como el credo), que actúa como clave hermenéutica que permite a los cristianos descubrir el único y verdadero significado de las Escrituras.

De este análisis de las opiniones de Ireneo se desprende que la apostolicidad (los evangelios fueron escritos por los apóstoles o por personas estrechamente relacionadas con ellos), antigüedad, uso y ortodoxia (cf. la regla de fe) eran algunos de los principales criterios que intervinieron en la inclusión de documentos dentro del canon del NT. Otro factor pudo ser la inspiración, aunque conviene notar que entre los antiguos cristianos los escritos del NT se consideraban "inspirados" porque eran ortodoxos, y no al revés, una perspectiva interesante que pone en tela de juicio cualquier recurso a la autoridad de las Escrituras falso de crítica y basado únicamente en la inspiración.

Hemos visto que la formación del canon recibió un importante impulso de Marción, quien discrepaba del carácter judío del cristianismo primitivo y por tanto sólo aceptaba versiones purgadas del evangelio de Lucas y diez cartas paulinas. Contra él, Ireneo mantenía un cuádruple Evangelio, permitiendo así una unidad pluralista. En la sección siguiente me ocuparé de las diferentes lecturas de la Escritura elaboradas por los Padres de la Iglesia para mantener las Escrituras judías sin comprometer la novedad del mensaje cristiano, volviendo así a poner de manifiesto el dinamismo de unidad y diversidad (entre AT y NT).

II. Lectura de las Escrituras desde una perspectiva nueva

Los primeros cristianos manifestaron actitudes diversas respecto al AT. La *Carta a los corintios* de Clemente de Roma hace abundante uso del AT, aunque de manera bastante poco refinada y predominantemente moral. En la *Carta a los filadelfos* de Ignacio de Antioquía († ca. 110 d.C.) encontramos muchas menos referencias al AT, y los escritos de Ignacio probablemente no carecen de reservas respecto a la herencia judía. Para Ignacio, la fuente de autoridad no es el AT, sino la cruz, muerte y resurrección de Cristo y la fe que llega a través de él.

Una postura diferente, pero tal vez más radical aún, es la adoptada por el autor de la *Epístola de Bernabé*, probablemente escrita en la primera mitad del siglo II (¿por un judío helenizado?). Afirma que los judíos nunca entendieron correctamente sus propias Escrituras. Echando mano de una lectura alegórica, afirma que, sin la referencia a Cristo, el verdadero significado del AT permanece opaco. Con método típicamente midrástico, interpreta alegóricamente las reglas alimentarias: abstenerse de comer carne de cerdo, por ejemplo, significa evitar el contacto con quienes se comportan como cerdos. Esta estrategia entrañaba evidentemente atribuir al texto significados aje-

nos por completo a la intención de los autores originales. Sin embargo, conviene recordar que estas estrategias interpretativas permitieron que el AT siguiera formando parte del canon cristiano.

La alegoría, utilizada en la *Epístola de Bernabé* y plenamente desarrollada más tarde por Orígenes, como veremos, no fue la única estrategia interpretativa usada por los Padres de la Iglesia, ni tampoco la más importante. En los dos primeros siglos, el argumento sacado de la profecía gozó de extraordinaria popularidad. Los autores del NT, y los Padres de la Iglesia después de ellos, consideraban que la profecía era un interés importante de algunos de los libros de las Escrituras judías (como 1 Reyes, Isaías, Jeremías y Ezequiel) y afirmaban que Jesucristo representaba el cumplimiento de las expectativas mesiánicas judías. En el evangelio de Mateo, por ejemplo, encontramos no menos de nueve veces la fórmula “esto sucedió para que se cumpliera lo que el Señor había dicho por el profeta”, por no hablar de los casos en que la narración de Mateo contiene referencias intercaladas a los Salmos o a otros libros del AT, utilizándolos como “profecías” para indicar que Jesús es una figura mesiánica (sufriente).

Otra estrategia utilizada para adaptar las Escrituras judías a un público cristiano y salvaguardar la unidad entre el AT y el NT fue el uso de la *tipología* o pre-figuración. Un ejemplo de ésta se puede encontrar en 1 Cor 10, donde Pablo habla del maná y del agua mandada de la roca (Ex 17,6) como pre-figuraciones de la eucaristía, y compara el paso del mar Rojo con el bautismo.³ En el NT, la tipología estaba enraizada en la convicción de que la antigua Ley estaba constantemente encaminada hacia el acontecimiento Cristo, y de que, en consecuencia, sólo entregaría su verdadera significación a quienes la interpretaran desde el punto de vista cristiano. La novedad de Cristo –un mesías sufriente y crucificado– llevó a los cristianos a interpretar en sentido profético y cristológico pasajes del AT distintos de los habitualmente entendidos como mesiánicos, por ejemplo Sal 117,22-23 y secciones del Segundo Isaías sobre el Siervo sufriente (véase Hch 8,26).⁴ Estas estrategias, desarrolladas en un entorno judío, habían de resultar también útiles en un entorno gentil si se podía demostrar que el cristianismo cumplía las esperanzas del judaísmo, se beneficiaría del prestigio de esta antigua religión, argumento de considerable peso en el mundo romano.

La tipología difiere de la alegoría, que será analizada en breve. En una interpretación tipológica, ciertos acontecimientos o cosas se ven

como pre-figuraciones de Cristo y su Iglesia. Esta interpretación fue la dominante hasta los tiempos de Orígenes, y tanto Justino como Ireneo hacen abundante uso de ella. Por ejemplo, el diluvio prefigura el bautismo, Eva es el antítipo de María, Adán es antítipo de Cristo, etcétera. En su *Diálogo con Trifón*, Justino compendia las principales estrategias interpretativas de la Iglesia antigua: “Unas veces el Espíritu Santo representó claramente lo que era un *typos* de acontecimientos futuros, otras, pronunció profecías (*logous*) relativas a acontecimientos que habían de producirse”.⁵ Según Justino, sólo la Encarnación desveló el verdadero significado del AT para nosotros, los judíos están ciegos a la naturaleza tipológica y profética de los acontecimientos descritos en sus Escrituras, las cuales solo se pueden entender correctamente desde una perspectiva cristocéntrica.⁶ También Ireneo, en su polémica con los gnósticos, utilizó la interpretación tipológica para demostrar que no hay verdadera solución de continuidad entre la economía del AT y la del NT. Este interés por la continuidad y unidad entre lo Antiguo y lo Nuevo nos alerta sobre una diferencia entre la tipología (y la profecía), por un lado, y la alegoría, por otro. Mientras que tipología y profecía tienen una dimensión “horizontal” (algunos acontecimientos prefiguran acontecimientos posteriores de la historia de la salvación), la alegoría tiene una dimensión más “vertical”, como veremos en la alegoría, ciertos acontecimientos o cosas adquieren un significado espiritual, no histórico. Su principal exponente fue Orígenes de Alejandría († 251 d C).

Aunque a Orígenes se le considera con mucha razón el principal defensor (no el primero) de una lectura alegórica de las Escrituras, conviene recordar que de hecho fue uno de los investigadores bíblicos más refinados de su tiempo, que hizo todo lo posible por establecer un texto auténtico de las Escrituras –sobradamente lo demuestra su *Héxapla*, una presentación en seis columnas paralelas de varias traducciones griegas de las Escrituras hebreas, así como de una transliteración griega del texto hebreo. El método alegórico de Orígenes le permite criticar el tradicional argumento de profecía (p. ej. pone en tela de juicio que el relato de Mateo de la entrada en Jerusalén sea el cumplimiento de la profecía, o siquiera una versión de un acontecimiento histórico real), pero también le permite establecer una unidad entre el AT y el NT o “armonizar” diferentes versiones dentro de los cuatro evangelios. Por ejemplo, interpreta alegóricamente el asno y el pollino sobre los que cabalga Jesús como referencias simbólicas al AT y al NT, sobre los cuales cabalga la Palabra.

³ *Dial* 114, 1, citado por Simonetti, *Biblical Interpretation*, p. 20.

⁴ *Dial* 100, 112, 114 y los comentarios de Simonetti en las pp. 19ss.

en su camino de entrada en Jerusalén, es decir, el alma. Pese al hecho de que Orígenes desarrolla un interesante paralelo encarnacionista para apoyar sus lecturas alegóricas (compara la letra de las Escrituras con la humanidad de Cristo, y la lectura espiritual con el Logos divino), su lectura corre el peligro de sustituir la historia horizontal de la salvación (cf. tipología) por una cosmovisión platónica vertical en la cual las realidades presentes no son más que un reflejo de realidades espirituales.

El método alegórico de Orígenes, de por sí fruto del medio alejandrino donde aquél trabajaba, resultó tremadamente influyente. A través de Ambrosio, Orígenes influyó en Agustín, quien consideró el método alegórico una auténtica liberación de las dificultades que había albergado respecto al AT. Esto es importante porque pone de manifiesto cómo el método alegórico permitía al creyente cristiano ser fiel a la totalidad de la Escritura y encontrar unidad en su diversidad desde una perspectiva cristocéntrica, aunque fuera a costa de alejar el texto escriturístico del ámbito de la historia. Sin embargo, también suscitó una fuerte reacción, a saber, la llamada escuela de Antioquía. Esto no quiere decir que la escuela de Antioquía rechazara todos los enfoques no literales, y, por otro lado, resulta necesaria cierta revisión del tradicional contraste de este tipo entre las escuelas alejandrina y antioquena⁷. No obstante, en general se puede decir que a finales del siglo IV y en el siglo V encontramos en los escritos de Diodoro de Tarso († ca. 390) y sus discípulos Teodoro de Mopsuestia († 428) y Juan Crisóstomo († 407) una clara oposición a una lectura alegórica y no histórica, así como un renovado interés por una lectura más histórica y literal. Dentro de los límites del presente artículo, estos breves comentarios deberán bastar para ilustrar la índole polifacética de la exégesis patrística, enfrentada a la diversidad de la recopilación de escritos sagrados recibidos en herencia.

Observaciones conclusivas

La historia de la formación del canon del NT pone de manifiesto la naturaleza históricamente contingente de la actual recopilación de escritos del NT: fue el resultado de un largo proceso donde cabían diferentes opciones (Marción, Taciano, los gnósticos...), pero en el cual se rechazó una unidad reduccionista, como ha demostrado el ejemplo de Ireneo. Así mismo, para abordar las tensiones existentes entre la economía Antigua y la Nueva, se elaboraron varias estrategias

interpretativas que hicieran justicia al carácter judío del cristianismo y también a su novedad. Los primeros escritores cristianos desarrollaron un argumento tipológico y profético para salvaguardar la unidad de lo Antiguo y lo Nuevo. A veces estas lecturas eran bastante forzadas, hacían violencia al significado natural del texto. Esta observación es aún más válida en el caso de la lectura alegórica, explotada por Orígenes. No obstante, tanto la tipología como la alegoría son siempre cristocéntricas, y por tanto no "arbitrarias".

Este enfoque cristocéntrico, que salvaguarda la unidad entre lo Antiguo y lo Nuevo, tal vez pueda atraer a quienes reconocen que la Biblia es algo más que un documento histórico y un testimonio de las relaciones de Dios con su pueblo, encaminado a alimentar la vida de la comunidad cristiana. Sin embargo, su punto de vista no histórico causa problemas, especialmente cuando se combina con una interpretación contundente de la naturaleza "inspirada" de las Escrituras. Hoy en día, este enfoque cristocéntrico ha sido superado por una conciencia histórica más honda y un reconocimiento de que cada documento fue escrito para una comunidad específica, con inquietudes específicas en mente. Las diferentes estrategias interpretativas elaboradas por los Padres antiguos iban encaminadas a abordar esta diversidad (entre el AT y el NT, y entre los documentos mismos del NT). Quizá sus soluciones no sean ya las nuestras, pero nosotros seguimos enfrentándonos al mismo problema: cómo entender la diversidad dentro del NT sin perder el sentido de su unidad, y cómo relacionar el AT y el NT haciendo justicia a la radical novedad del cristianismo sin pasar por alto sus raíces judías tradicionales.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

⁷ Froelich, *Biblical Interpretation...*, p. 22.

LA FIJACIÓN DEL SIGNIFICADO DE LA ESCRITURA:
LA BIBLIA DEL RENACIMIENTO
Y LOS ORÍGENES DE LA MODERNIDAD

C

re que la vida intelectual de la entera sociedad occidental se está viendo cada vez más escindida en dos grupos contrapuestos. En un extremo tenemos a los intelectuales literarios "en el otro, a los científicos". Esta observación de C. P. Snow, hecha hace más de cuarenta años en su famoso libro *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (1959), señala de manera elocuente un distanciamiento fundamental en el Occidente moderno entre los intelectuales cuya especialidad son las palabras y los científicos que se ocupan de objetos naturales. Las consecuencias de esta honda división han sido desafortunadas. Por un lado, con el advenimiento de la teoría posmoderna, muchas de las disciplinas humanísticas se han visto precipitadas a una crisis casi irreversible. Para un número cada vez mayor de observadores, las humanidades han abandonado su misión tradicional de proporcionar orientación cultural en cuestiones de significado y valor, y se han hundido en un oscurantismo relativista. Por otro lado, las ciencias naturales han dado origen a notables avances tecnológicos y hoy en día ejercen una autoridad cultural sin parangón. Sin embargo, los profesionales de la ciencia, bien han tendido a pasar por alto las cuestiones de significado o valor debido a un compromiso expreso de objetividad, bien han intentado colmar el vacío dejado por las poco comunicativas artes liberales ofreciendo explicaciones reduccionistas de la condición personal humana, y de los valores éticos, que resultan insustanciales y vanas.

* PETER HARRISON es profesor de Filosofía en la Universidad Bond de Gold Coast (Australia)

Dirección CTI, 50 Stockton Street, Princeton NJ 08540 (Estados Unidos)
Correo electrónico harrison@ctinquiry.org

En el breve espacio del presente ensayo no voy a prescribir una panacea para sanar este desafortunado distanciamiento. Sin embargo, sí espero arrojar algo de luz sobre los orígenes de esta gran divisoria, con la esperanza de que eso pueda aportar un nuevo y más profundo conocimiento de la difícil situación contemporánea y haga pensar en modos en que se podrían paliar algunas consecuencias más perjudiciales de esa escisión en dos culturas contrapuestas. Los orígenes del trato diferenciado de palabras y cosas en la sociedad occidental –ésta va a ser mi propuesta– se encuentran en una serie de revoluciones relacionadas entre sí que tuvieron lugar en los albores de la modernidad, en los siglos XVI y XVII. Por sorprendente que parezca, la Escritura –sus contenidos, las controversias que generó, la cambiante situación de su autoridad y, lo más importante de todo, el modo nuevo en que era leída por humanistas y protestantes– desempeñó un papel fundamental en los primeros orígenes de esa división entre humanidades y ciencias que ha dado forma a la modernidad y que domina hasta el día de hoy el panorama intelectual.

I. Los múltiples significados de la Escritura

Para entender la magnitud y trascendencia de estos cambios que tuvieron lugar en los umbrales de la época moderna, hemos de considerar cómo, en los períodos patrístico y medieval, la interpretación de la Escritura había estado vinculada a la interpretación de objetos naturales. En el siglo III, un Padre de la Iglesia, Orígenes (ca. 185-254), expuso una opinión que había de tener una enorme influencia: los objetos creados del mundo natural eran portadores de profundos significados simbólicos. Inspirado por la observación de san Pablo de que “lo invisible de Dios [...] se ha hecho visible desde la creación del mundo, a través de las cosas creadas” (Rom 1,20), Orígenes sostenía que la clave para entender la Escritura estribaba en discernir los significados de los objetos a los que las palabras de la Escritura se referían. Las referencias escriturísticas a “leones”, por ejemplo, exigían un conocimiento de los múltiples significados de estas criaturas. El león podía representar unas veces a Cristo, otras, de manera confusa, al diablo. Mientras que el sentido literal de las palabras estaba fijado, el sentido alegórico de los objetos no. El sistema de interpretación bíblica de Orígenes fue perfeccionado posteriormente por Agustín (354-430), quien hizo explícita la teoría de los signos que subyacía tras él. Según Agustín, las palabras hacen inequívocamente referencia a objetos (sentido literal), pero los objetos como tales pueden hacer referencia a otros objetos (sentido alegóri-

co).¹ La multiplicidad de significados de la cual los textos bíblicos pueden ser portadores se relaciona así, no con la ambigüedad de las palabras, sino con la capacidad de los objetos para actuar como símbolos con múltiples referentes.

El resultado final de esto es que la alegoría no era, como a menudo suponen los lectores modernos, un modo de leer múltiples significados dentro de un texto. Más bien era un procedimiento minucioso por el cual el lector se veía apartado del significado superficial de las palabras de la Escritura y acercado a los ricos y múltiples significados de las criaturas. Mientras que la determinación del sentido literal de la Escritura exigía la identificación de una palabra con un objeto en particular, la determinación del sentido alegórico exigía la indagación de los significados de los objetos mismos. La alegoría patrística y medieval quedó así informada por una teoría de la naturaleza. La naturaleza estaba fundamentalmente ordenada y se entendía desde el punto de vista de su significado y no desde un punto de vista “científico” vinculado con un orden causal, relaciones matemáticas o taxonomías biológicas. Fue esta práctica de la interpretación alegórica lo que dio origen al lugar común de “el libro de la naturaleza”. Agustín, en el siglo V, fue el primero que utilizó esa expresión, posteriormente adoptada por pensadores medievales. “El entero mundo sensible”, escribía Hugo de San Víctor († 1142), “es como una especie de libro escrito por el dedo de Dios”. Cada criatura, continuaba, es un símbolo “instituido por la voluntad divina para manifestar las cosas invisibles de la sabiduría de Dios”. Todas las criaturas del mundo, coincidía Alan de Lille († 1202), son “libros”, “cuadros” y “espejos”.² Así, esta metáfora daba a entender que la coherencia de la naturaleza se debía encontrar en sus significados trascendentales. En el siglo XVII, el tropo de “el libro de la naturaleza” había de hacerse omnipresente, pero, como vamos a ver, para entonces había llegado a significar algo completamente diferente.

II. El sentido literal y el mundo natural

En los siglos XV y XVI, el Renacimiento y la Reforma protestante plantearon serias dificultades a los métodos medievales de interpretación bíblica y a la concepción simbólica de la naturaleza, relacionada con ella. Con los nuevos intereses históricos y filológicos de los

¹ Agustín, *Sobre la doctrina cristiana*, I 11 2

² Agustín, *Contra Faustum Manichaeum*, 32 20, Hugo de San Victor, *De tribus diebus* 4, Alano de Insulis, *Rhythmus de incarnatione Christi*

humanistas del Renacimiento se renovó la insistencia en el sentido literal o "gramatical" de la Escritura. Los Reformadores protestantes, por su parte, investían la Escritura de una autoridad sin precedentes, y en consecuencia favorecían un sistema de interpretación bíblica capaz de producir significados inequívocos. Que los pasajes de Escritura ofrecieran un único sentido, unívoco y con autoridad, era de particular importancia en la atmósfera sumamente cargada de conflicto doctrinal que caracterizó la época de la Reforma y la Contrarreforma. Además, el rechazo protestante de la autoridad de la tradición eclesiástica significaba que el texto de la Escritura se desembarazaba de la rica red de glosas y comentarios, gran parte de la cual estaba informada por las lecturas alegóricas de los Padres y Doctores. A la luz de estas consideraciones, no resulta sorprendente que tanto Martín Lutero (1483-1546) como Juan Calvino (1509-1564) hubieran de insistir en que los pasajes de la sagrada Escritura tenían un significado único y fijo, que habitualmente (aunque no de manera invariable) se encontraba en el sentido literal o histórico. Como lo expresó el teólogo Hans Frei, "la afirmación de que el sentido literal o grammatical es el verdadero sentido de la Biblia se convirtió en programática para las tradiciones de interpretación luterana y calvinista".³

Las consecuencias de estos cambios para la interpretación de la Escritura fueron de gran alcance. El triunfo del sentido literal sobre otros planos de significado produjo ese conocido enfoque de los textos que resulta característico de la modernidad, en la cual los textos tienen un único significado que se identifica con las intenciones de su autor. Durante la Edad Media, el sentido literal había sido siempre importante como cimiento de ulteriores lecturas simbólicas, pero en este momento adquirió una trascendencia sin precedentes. Otro hecho igualmente importante fue que, debido al hecho de que la alegoría había entrañado un enfoque particular de los objetos naturales, el incipiente abandono moderno de la lectura de múltiples significados en los objetos provocó inevitablemente cambios espectaculares en el modo de ver el orden natural. La insistencia en la primacía del sentido literal de la Escritura tuvo la inesperada consecuencia de interrumpir una cadena potencialmente infinita de referencia, en la cual la palabra se refiere al objeto, y el objeto se refiere a otros objetos. La mentalidad literalista de los humanistas y reformadores daba así un determinado significado al texto de la Escritura, pero al mismo tiempo negaba la posibilidad de asignar significados a los objetos naturales. El literalismo significa que sólo las palabras hacen referencias, las

³ Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, Yale University Press, New Haven 1974, p 37

cosas de la naturaleza no. Así, fue en los albores de la modernidad cuando el estudio del mundo natural vino a quedar liberado de la preocupación específicamente religiosa de la interpretación bíblica, y la esfera de la naturaleza quedó abierta a nuevos principios ordenadores. Esencialmente, la fijación del significado de la Escritura y su cimentación en el sentido literal hicieron posible que nuevas lecturas científicas de la naturaleza reemplazaran las lecturas emblemáticas y simbólicas típicas de la Edad Media.⁴

Así, los indicios de este cambio de capital importancia en la interpretación de palabras y cosas son evidentes, no sólo en los escritos de los exégetas bíblicos, sino también en las obras de los primeros científicos modernos o, como se les llamaba entonces, "filósofos naturales". Galileo (1564-1642) habló a las mil maravillas del "libro de la naturaleza", pero de un modo completamente novedoso

"La filosofía está escrita en este libro grandioso, el universo, continuamente abierto a nuestra mirada. Pero el libro no se puede entender a menos que primero se aprenda a comprender su lenguaje y a leer las letras con que está compuesto. Esta escrito en el lenguaje de las matemáticas, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas sin las cuales es humanamente imposible entender una sola palabra de él".⁵

Dentro de esta concepción de la naturaleza, los objetos quedan despojados de toda propiedad intrínseca y se convierten en entes geométricos. Están ordenados por relaciones matemáticas, no por significados trascendentales. Esta transformación de la manera de mirar la naturaleza fue evidente, no sólo en el desarrollo de la física matemática, sino también en la esfera de la historia natural. John Ray (1627-1705), el padre de la moderna taxonomía biológica, escribió que la "historia natural correcta" excluye "jeroglíficos" y "emblemas" o cualquier otra cosa que pertenezca a la "Divinidad" o la "ética".⁶ La comprensión emblemática, simbólica, de la naturaleza cedió así el paso a principios nuevos de sistematización basados, no en el significado o el valor, sino en la estructura física. Así, las categorías matemáticas y taxonómicas impuestas por Galileo y Ray a los objetos físicos y a los seres vivos se pueden entender como un intento de

⁴ Peter Harrison, *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, *passim*

⁵ Galileo Galilei, *The Assayer [El ensayador]*, en *Discoveries and Opinions of Galileo*, trad. Stillman Drake, Anchor, Nueva York 1957, pp. 237s

⁶ John Ray y Francis Willughby, *The Ornithology of Francis Willughby*, Londres 1678

reconfigurar un mundo natural que había quedado vacío de orden y significado con el hundimiento de la lectura alegórica. En suma, es suposición común que, cuando en los siglos XVI y XVII, los individuos empezaron a mirar al mundo de manera diferente, ya no pudieron seguir creyendo lo que leían en la Biblia. Una descripción más exacta sería que, cuando en el siglo XVI la gente empezó a leer la Biblia de una manera nueva, se vio forzada a tirar por la borda concepciones tradicionales del mundo. Dicho brevemente, la aparición de la ciencia moderna estuvo íntimamente relacionada con una nueva manera literal de leer el texto sagrado.

III. Palabras, imágenes y ritos

El vaciamiento de significado simbólico experimentado por el mundo natural y la insistencia característicamente moderna en el puesto central de la palabra literal se vieron reforzados por otros elementos de la religión reformada. No era sólo a los objetos naturales a los que se negaba la facultad de significar, sino también a aquellos enseres humanos que habían sido diseñados únicamente para desempeñar una función simbólica. Así, la actitud iconoclasta protestante representa de manera gráfica, aunque desafortunada, el deseo de restringir a las palabras aquellas aptitudes en otro tiempo compartidas por modalidades alternativas de representación. En el curso de los siglos XVI y XVII, las imágenes religiosas pintadas sobre lienzo o yeso, construidas con trozos coloreados de cristal o teselas de colores, o talladas en madera o piedra, fueron sacrificadas sobre el altar de esa actitud iconoclasta. El historiador Eamon Duffy ha indicado que para los fieles de este período “la Reforma era un despojamiento de observancias conocidas y queridas, la destrucción de un vasto y resonante mundo de símbolos”⁷.

Las nuevas prácticas litúrgicas también desempeñaron un papel en la moderna elevación de la palabra literal sobre el símbolo. Todo el contexto sensorial del culto protestante –visual, espacial, auditivo– era completa y radicalmente diferente de lo que había habido antes. En las iglesias reformadas, la atención fundamental del culto se desplazó, de la Misa y sus objetos simbólicos, a la lectura de la Escritura y su exposición. La doctrina de la transustanciación, sobre la cual había estribado gran parte de la significación de la Misa, fue condenada como caso paradigmático de idolatría en el cual elementos ordi-

⁷ Eamon Duffy, *The Stripping of the Altar. Traditional Religion in England, c. 1400-c. 1580*, Yale University Press, New Haven 1992, p. 591.

narios eran adorados de manera blasfema como el ser mismo de Dios. La crítica a la Misa católica se extendió a toda la gama de actos sacramentales que habían desempeñado un papel central en la regulación de las vidas medievales desde el nacimiento a la muerte. El término *sacramentum* había sido usado por los Padres en el sentido amplio de “figura”, “alegoría”, “enigma” –las mismas categorías utilizadas para interpretar la sagrada Escritura–. Así, el significado que Agustín dio a *sacramentum* había sido “inseparable de la interpretación espiritual de la Escritura como tal”⁸. Con la negación de los aspectos simbólicos de la interpretación de la Escritura, la insistencia de la piedad medieval en lo sacramental se vio también reelaborada.

En varias de las liturgias más radicalmente reformadas, incluso la Misa quedó reducida a una comida conmemorativa. El cambio de categoría de este rito fue profundo. Miri Rubin dice que “en la Edad Media el lenguaje religioso proporcionaba un lenguaje de relación social y de orden cósmico, describía y explicaba el entretejerse de la actividad natural y sobrenatural con la humana, en un paradigma que desde aproximadamente el año 1100 fue de sacramentalidad, con la Eucaristía en su núcleo”⁹. Para finales del siglo XVI, este mundo simbólico estaba empezando a deshacerse, y su otrora potente visión del orden cósmico, de los significados más hondos de la esfera material, de la interpenetración de natural y sobrenatural, iniciaba una decadencia irreversible. Su rito central se conservaba simplemente como una concesión a los ignorantes, según la desdeñosa declaración de la Confesión de Augsburgo (1530): “Por tanto, sólo tenemos necesidad, pues, de ceremonias que enseñen a los indóctos”¹⁰. Al promover la cultura de la palabra literal, la Reforma protestante efectuó una espectacular contracción de la esfera de lo sagrado, despojando por la fuerza a los objetos, naturales y artificiales, de los papeles que en otro tiempo habían desempeñado como portadores de significado. La ideología del protestantismo y los modos materiales de proceder que propagaba desempeñaron un papel clave en esa transición profunda en la cual, como dice el historiador Lawrence Stone, “Europa pasó decididamente de una cultura de la imagen a una cultura de la palabra”¹¹.

⁸ Stock, *The Implications of Literacy*, Princeton University Press, Princeton 1983, pp. 241-259.

⁹ Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 1.

¹⁰ Gerald Bray (ed.), *Documents of the English Reformation*, James Clarke, Cambridge 1994, p. 625.

¹¹ Stone, “Literacy and Education in England, 1640-1900”, *Past and Present* 42 (1969) 67-139, p. 78.

Así, los orígenes del mundo moderno están íntimamente relacionados con las revoluciones en la esfera de la religión: el rito sagrado que había ocupado el núcleo de la cultura medieval fue reemplazado por un texto sagrado, palabras literales ocuparon el lugar de los objetos simbólicos, y la representación de rituales sagrados fue pasando cada vez más a ocupar un lugar secundario respecto a la relación de las creencias expresadas en forma de proposiciones. Con estos cambios llegó la desintegración de ese método interpretativo unificado que había asignado múltiples significados tanto al mundo natural como al texto sagrado. En este momento significado e inteligibilidad pasaron a ser atribuidos exclusivamente a palabras y textos, y los seres vivos y objetos inanimados fueron abandonados a su suerte, para quedar a la postre sometidos a nuevos principios matemáticos y taxonómicos de ordenación. El mundo natural, en otro tiempo ámbito transparente que vinculaba las palabras y las verdades eternas, perdió sus significados y se volvió opaco a aquellos métodos interpretativos que en otro tiempo lo habían esclarecido, y la tarea de conferir de nuevo inteligibilidad al orden creado se dejó en manos de unas incipientes ciencias naturales. De esta manera, uno de los distintivos de la modernidad –el triunfo del texto escrito y la identificación de su significado único con la intención del autor– hubo de dar origen a otro: esa comprensión sistemática y reduccionista del mundo que tomó cuerpo en los métodos, ahora prestigiosos, de las ciencias naturales.

IV. La Biblia, el mundo natural y la posmodernidad

Una de las ventajas de vivir en un mundo posmoderno es que permite una valoración serena de las circunstancias que permitieron el surgimiento de la modernidad. El posmodernismo tiene algunos rasgos desafortunados: irritantes abusos del lenguaje, obsesión por la “teoría” y una tendencia a equiparar oscuridad con profundidad. Pero su advenimiento sirve al menos para proporcionarnos una perspectiva histórica útil de los presupuestos de la época que lo precedió. Ahora estamos en condiciones de entender que la noción de primacía del sentido literal del texto bíblico surgió muy tarde en Occidente, y que la idea afín de que el significado siempre se encuentra en el sentido único pretendido por el autor nació de un particular conjunto de circunstancias históricas. En otras palabras, esa amplia perspectiva histórica nos permite ver que lo que de otra manera se podría haber considerado el modo “natural” y “obvio” de enfocar el texto bíblico nació de unas circunstancias culturales concretas. Si bien es cierto que esa situación nueva proporcionó en un principio claridad

de significado e hizo posible que la Escritura ejerciera una autoridad doctrinal sin precedentes, también tuvo consecuencias menos felices.

El vaciamiento de significado experimentado por el mundo de la naturaleza expuso dicho mundo, no meramente a la explicación científica, sino también a la explotación material. Cuando, debido a los nuevos métodos interpretativos, la naturaleza dejó de actuar como un espejo de verdades trascendentales y un libro de lecciones morales, su valor quedó reducido a su utilidad material. Que el libro de la naturaleza no sea ya tanto leído cuanto explotado es, así, consecuencia indirecta de los modificados métodos de lectura de la Edad Moderna. La aparente indiferencia de la ciencia al destino del mundo natural no debiera pillarnos por sorpresa. Lo que a veces se considera la neutralidad moral o, más peyorativamente, la bancarrota moral de las ciencias, es una de las consecuencias del hecho de que la naturaleza ya no se pueda leer en tandem con la Escritura, y de que los múltiples significados de las criaturas se hayan vuelto oscuros. Así, el silencio de la naturaleza es la condición previa para su explotación.

Si el mundo natural perdió su autoridad como depósito de verdades teológicas simbólicas, la Escritura también sufrió una irreparable pérdida de categoría debido al paso a la primacía del sentido literal. Paradójicamente, fijar el significado de la Escritura de un modo que originariamente iba encaminado a reforzar su autoridad produjo el efecto contrario. Después de todo, hay una diferencia entre leer la Biblia literalmente y sostener que las palabras de la Biblia son literalmente verdad. Así, el triunfo del enfoque literal de la Escritura creó por primera vez en la historia de la interpretación bíblica la posibilidad real de que partes de la Biblia pudieran ser falsas. Para ver la importancia de esto, no hace falta más que considerar las circunstancias que llevaron por primera vez a la realización de lecturas alegóricas de la Escritura. Fue logro de Orígenes la puesta en vigor de un sistema que prácticamente garantizaba la verdad de cada palabra de la Escritura. Lo que no era literalmente verdad –y en este capítulo Orígenes incluía los relatos de la creación de Génesis– era verdad en algún plano más elevado. Los exegetas medievales también entendieron que su tarea exegética era ésa: reconciliar los textos bíblicos entre sí y con verdades conocidas. El recurso a la alegoría y a otros planos no literales de interpretación lo hizo posible. No resulta sorprendente que, con el desmantelamiento de los ricos mecanismos de múltiples estratos de la interpretación medieval, el texto de la Escritura se viera por vez primera expuesto a los ataques de la historia y la ciencia. Aunque la insistencia de los protestantes en que se diera a los pasajes de la Escritura un significado determinado procedía de las

más puras motivaciones religiosas, esto puso inadvertidamente en marcha un proceso que a la postre se traduciría en el debilitamiento de esa autoridad bíblica que con tanta firmeza promovían

Conclusión

Finalmente, vale la pena observar que el triunfo del sentido literal fue el comienzo de un largo proceso de desarrollo que culminó en ese enfoque objetivo y científico de la Biblia actualmente conocido como crítica histórica. Dicho enfoque servía además a los propósitos del protestantismo y, más ampliamente, de la Ilustración europea, que insistía en una religión racional que se pudiera justificar según los cánones universales de la razón. Parte integral del proyecto de la Ilustración fue el intento de demostrar que la Biblia hablaba únicamente, y que su legítimo sentido literal se podía discernir objetivamente mediante la aplicación de un procedimiento hermenéutico sistemático. En consecuencia, la interpretación de la Biblia se convirtió en una ciencia, un proceso legitimado por su conformidad con los principios de la investigación histórica. Así, la determinación del significado literal del texto bíblico, tarea que en ese momento había llegado a asumir una importancia vital dentro de la tradición cristiana, se delegó en quienes poseían los conocimientos técnicos pertinentes en esa disciplina, pues era demasiado importante para ser confiada a quienes estaban directamente interesados en ella. Dicho brevemente, la interpretación moderna de la Escritura, lo mismo que la interpretación moderna de la naturaleza, dejó de ser una actividad religiosa. El ambiente actual de posmodernismo brinda una grata oportunidad de hacer balance de los legados hermenéuticos del pasado, de considerar qué es de valor y qué no. Quizá sea éste el momento de reclamar la Biblia como documento religioso e incluso de considerar de nuevo aquellas estrategias interpretativas de la Edad Media, un período durante el cual la Biblia hablaba con muchas voces.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

Werner G. Jeanrond *

PLURALISMO BÍBLICO Y TEOLÓGICO

E

l pensamiento teológico cristiano ha confesado siempre que posee una fundamentación bíblica. En el estudio de los textos bíblicos se ha investigado incesantemente la relación de Dios con Israel y –en Jesucristo– con la Iglesia y con el mundo. Desde luego, es correcto e importante el tener bien presente que los cristianos creen, no en la Biblia, sino que, con ayuda de la Biblia, gracias a la Biblia y algunas veces a pesar de la Biblia, creen en el Dios único y verdadero. Sin embargo, la fe cristiana en Dios no es concebible sin el carácter testimonial y el continuo desafío de la Biblia. La historia de la interpretación teológica de la Biblia hace ver también claramente las diferentes estrategias contextuales de lectura, de las que la teología se ha ido sirviendo en diversos tiempos. El péndulo de la interpretación oscila constantemente entre una intensa atención al texto y a sus estrategias de comunicación, por un lado, y la considera-

* WERNER G. JEANROND nació en Saarbrücken (El Sarre, Alemania) en 1955. Estudió Teología, Germanística y Filosofía en las universidades de Saarbrücken, Ratisbona y Chicago. Desde 1994 es catedrático de teología sistemática en la Universidad de Lund (Suecia). De 1981 a 1994 fue profesor de teología sistemática y miembro del claustro del Trinity College, de la Universidad de Dublin.

Entre sus publicaciones se cuentan *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens* (Tubinga 1986, trad. inglesa en 1988), *Theological Hermeneutics* (Londres 1991 y 1994, trad. italiana en 1994, trad. francesa en 1995), *Call and Response. The Challenge of Christian Life* (1995, edic. en sueco 1994, edic. en alemán 1999), *Guds Närvaro* (Lund 1998).

Dirección: Faculty of Theology, Lund University, Allhelgona Kyrkogata 8, SE-223 62 Lund (Suecia). Correo electrónico: Werner.Jeanrond@teol.lu.se

ción especial de los intereses teológicos y de las posibles estructuras sistemáticas en el acontecimiento de la recepción, por otro lado

I. Hermenéutica y teología bíblica

1 Comunicación y recepción

La historia de la recepción teológica de la Biblia puede estudiarse mediante los conceptos de potencial de comunicación y de acontecimiento de recepción. El reciente debate hermenéutico nos ha hecho ver conscientemente hasta qué punto el texto y la interpretación, como categorías del pensamiento teológico, determinan la exégesis de los textos bíblicos, y lo importante que es tener debidamente en cuenta, de manera constante, ambas categorías, cuando surgen visiones unilaterales de carácter exegético y teológico.¹ Al mismo tiempo, la reflexión hermenéutica ayudó a la teología a realizar una constatación más sincera de sus correspondientes intereses, condicionamientos y posibles distorsiones internas. Forman parte también de este complejo de la recepción los cambiantes puntos de partida teóricos que sirvieron para la interpretación de la Biblia.

En el siglo pasado, por ejemplo, Karl Barth, frente a la interpretación existencial de Rudolf Bultmann, intentó proteger el texto de la Biblia como palabra de Dios. Tan sólo la fe concedida por Dios podría garantizar que se entendiera ese texto. Para Barth, la fisonomía escrita de la Biblia es de gran importancia, porque esa fisonomía es lo único que permite oponerse, en todos los tiempos, a los intentos de apropiación y distorsión, y lo que hace posible poner de relieve constantemente el potencial bíblico para la reforma de la Iglesia.² En oposición a Barth, Bultmann defendió el acto de leer la Biblia y la necesidad, por parte del lector, de tener en cuenta constantemente cuál es la propia situación.³ Por consiguiente, mientras que Barth acentuaba el carácter de revelación que tiene la Biblia, Bultmann exhortaba a

¹ Para un estudio histórico y sistemático de estos ámbitos de problemas véase Werner G. Jeanrond, *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens*, J C B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986, id., *Theological Hermeneutics Development and Significance*, SCM, Londres 1994.

² Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, Theologischer Verlag, 1983, pp. 648ss.

³ Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, vol. 3, J C B Mohr (Paul Siebeck) (Tübingen) 1955. Sobre el debate entre Barth y Bultmann véase Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, pp. 127-148.

una visión más clara de las estructuras en que se producía la comunicación de significado y la recepción de ese significado, estructuras a las que la interpretación bíblica, por ser interpretación de textos, está siempre sujeta en las correspondientes circunstancias de tiempo, espacio y lenguaje. Claro que, a pesar de sus diferentes posiciones de partida y de sus diferentes acentuaciones en la hermenéutica bíblica, Barth y Bultmann se hallaban de acuerdo en que los textos bíblicos contenían un potencial teológico esencial, que debía hacerse aflorar de una o de otra manera. Por consiguiente, en la obra de ambos teólogos puede observarse, en primer lugar, un interés central por la teología bíblica y, en segundo lugar, el intento por enlazar entre sí el método exegético y el método teológico.⁴

2 ¿Teología bíblica?

Pero este enlace precisamente fue incurriendo cada vez más en la sospecha de desacreditar a la ciencia bíblica como si se tratara de una disciplina académica crítica. La ciencia bíblica, independizada por el desarrollo del método histórico-crítico, se fue defendiendo cada vez más contra todo intento de cargar sobre ella el lastre de las referencias y expectativas de la teología dogmática y de las posturas eclesiásicas. En consecuencia vemos que, por ejemplo, en Suecia se liberó a todas las cátedras de exégesis de tener que llevar como denominación el adjetivo de (exégesis) "teológica". Finalmente, en 1990 el exegeta finlandés Heikki Raisanen exhortó a sobreponerse a todas las aspiraciones por lograr una teología del Nuevo Testamento.⁵ La teología bíblica pertenecería al ámbito de la teología eclesiástica y no tendría nada que buscar en un estudio del Nuevo Testamento. La interpretación histórico-crítica de los textos debería quedar deslindada clara y tajantemente de una interpretación teológica. Porque (siguiendo a W. Wrede) "el Nuevo Testamento no es un documento teológico, sino un documento de la religión".⁶ El llamamiento de Raisanen a liberar de intereses teológicos a la interpretación de los textos bíblicos nació del comprensible empeño por liberar al estudio

⁴ Barth no se pronuncia en contra de las teologías bíblicas como ensayos de aproximación a la revelación divina, sino en contra del intento de compimir esa revelación divina dentro de algún sistema humano. "No puede haber en ese sentido una teología bíblica" (Barth, o. c., p. 535).

⁵ Heikki Raisanen, *Beyond New Testament Theology. A Story and a Programme*, SCM, Londres 1990.

⁶ *Ibid.*, p. 14 (esta y otras traducciones ofrecidas en el presente artículo son traducciones mías [al alemán], mientras no se indique lo contrario).

científico de la Biblia de intereses dogmáticos y estrechamente eclesiás. Pero revela a la vez la comprensión limitada que Raisanen tiene de la teología. Ni toda teología es necesariamente dogmática y armonizante, ni se encuentra interés teológico sólo dentro de las fronteras eclesiás y cristianas. Finalmente, sorprende que Raisanen haya silenciado consecuentemente las dimensiones teológicas que son propias de los textos bíblicos. Evidentemente, el programa de Raisanen de una historia de la religión cristiana primitiva es *un horizonte* (junto a muchos otros), dentro del cual pueden leerse los textos bíblicos. Pero mi tesis es que finalmente ningún horizonte de interpretación bíblica puede considerarse como adecuado si deja de atender a las dimensiones teológicas de los mismos textos bíblicos.

En efecto, muchos textos, tanto de la Biblia hebrea como del Nuevo Testamento, contienen dimensiones teológicas. En ellos no se trata sólo de religión, sino que en ellos se trata también (aunque en grado diferente, en virtud de las perspectivas históricas y culturales, que a veces son muy distintas, y en forma diferente) de describir y de interpretar las experiencias humanas acerca de Dios, y se trata también de representarse a Dios, es decir, se trata del proyecto que caracteriza a toda teología crítica y autocritica. Por consiguiente, la cuestión decisiva me parece a mí que no es la de saber si la teología bíblica es una empresa científica o no, sino la de saber qué clase de teología bíblica ayuda a todos los interesados en los textos bíblicos a descubrir el potencial teológico que se encuentra en esos textos.⁷ Por otro lado, habrá que añadir inmediatamente que la teología bíblica es siempre una parte tan sólo, aunque una parte importante, del proyecto (obviamente más amplio) de la interpretación bíblica.⁸

3 Entender los textos y las clases de textos

Por consiguiente, la teología bíblica, en confrontación crítica con el correspondiente texto bíblico, quiere descubrir la pluralidad de teologías operantes en el texto. Para poder realizar esto, necesita primeramente un concepto bien aclarado de lo que es un texto. Para entender un texto hay que conocer y dilucidar las estrategias de

⁷ Sobre el debate acerca de la posibilidad de teologías bíblicas vease Werner G. Jeanrond, "Criteria for New Biblical Theologies", en *The Journal of Religion* 76 (1996) 233-249, id., "The Significance of Revelation for Biblical Theology", en *Biblical Interpretation* 6 (1998) 243-257.

⁸ Vease, a propósito, James Barr, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, SCM, Londres 1999, pp. 1-17.

comunicación y textualización que se hallan activas en dicho texto. Los textos no pueden reducirse a verdades expuestas en proposiciones, sino que exigen que el lector se forme adecuadas maneras y estrategias de lectura. Y, así, Paul Ricoeur advierte contra las interpretaciones de textos bíblicos que despojan al texto de su índole literaria, a fin de descubrir –como quien dice– detrás del texto determinadas verdades válidas.⁹ Por consiguiente, la interpretación del contenido teológico de un texto debe pasar siempre por el trabajo de estudio de todo ese texto y no debe soslayar semejante trabajo. Y esto significa que toda forma de teología bíblica ha de reconocer la dialéctica existente entre el texto y la interpretación, y debe ponerla en movimiento, a fin de hacer justicia no sólo a las peculiaridades del texto, sino también a las de la interpretación.

James Barr aboga por que la teología bíblica se limite a la labor de averiguar qué es lo que se pensaba teológicamente en tiempos de la Biblia y, por tanto, qué es lo que se expresó en los textos bíblicos. Hace distinción clara entre la teología bíblica orientada exegéticamente, por un lado, y la teología dogmática o constructiva, por otro lado.¹⁰ Por consiguiente, a diferencia de Raisanen, Barr defiende el proyecto de una teología bíblica que, como subdisciplina académica, tenga su lugar apropiado en la ciencia exegética y, partiendo de allí, pueda participar igualmente en las dilucidaciones de la teología sistemática.¹¹ Como sucedía ya en Raisanen, sorprenden también aquí las limitaciones con que se define a la teología. Para Barr, la teología es también siempre teología eclesial.¹² Yo, en cambio, deseo afirmar la legitimidad de una teología crítica que pueda servir a todos los imaginables "consumidores" en la sociedad, la academia y las tradiciones religiosas, sin tener que depender necesariamente de ellos y de sus especiales intereses. En semejante teología, las teologías bíblicas podrían encontrar un lugar natural y podrían cuestionar de manera incesante el edificio levantado por cualquier sistema.

⁹ Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, ed. por Lewis S. Mudge, Fortress, Filadelfia 1980, p. 91. "The literary genres of the Bible do not constitute a rhetorical facade which it would be possible to pull down in order to reveal some thought content that is indifferent to its literary vehicle. The confession of faith expressed in the biblical documents is directly modulated by the forms of discourse wherein it is expressed."

¹⁰ Barr, o. c., pp. 2s

¹¹ *Ibid.*, p. 607. Sobre la confrontación crítica de Barr con Raisanen, vease *ibid.*, pp. 530-540.

¹² *Ibid.*, pp. 538

Por consiguiente, si analizamos de manera más detallada el proceso de la dilucidación del sentido en la interpretación del texto, vemos que tanto el texto como la interpretación están en situación dinámica y se hallan relacionados dialécticamente entre sí. Frente a clases de textos se hallan clases de lecturas; frente el estilo de un texto se hallan posibles estilos de lectura. Con esto se indican ya no sólo los aspectos "objetivos", sino también los aspectos "subjetivos" del acontecer interpretativo de la comunicación. Y se indica igualmente el marco histórico en el cual se pueden plasmar y recibir posibilidades comunicativas. Al mismo tiempo se ve aquí con claridad la diversidad comunicativa, que nunca debe soslayarse teológicamente. Pues toda teología bíblica apropiada se esfuerza precisamente por captar las diversas dimensiones teológicas de un texto bíblico, sin destruir con ello la conexión textual e intertextual, en cuya plasmación lingüística es donde se expresan tales dimensiones. Por consiguiente, ninguna interpretación teológica crítica de la Biblia puede pasar de largo por el texto.

4 Clases de lectura y estilos de lectura

Por otro lado, un texto revela únicamente su potencial de sentido cuando es leído. Entre las alternativas extremas, según las cuales el texto mismo proporciona ya suficientes indicaciones precisas para su interpretación, o bien tan sólo una comunidad de lectores se halla en condiciones de alumbrar el sentido de un texto, habrá que sondear con mayor precisión cuál es la relación dinámica y productiva entre el texto y el lector. Sin que podamos exponerlo aquí detalladamente¹³, podremos afirmar, no obstante, que la presencia no sólo del lector, sino también de las diversas perspectivas de lectura, clases de lectura y estilos de lectura son necesarias para el proceso crítico y autocritico de interpretación. Podemos afirmar, por tanto, que nuestra concisa reflexión hermenéutica ha realizado claramente, al menos, el carácter pluralista de todo proceso de interpretación de textos un tanto complejos.

Después de estas dilucidaciones teóricas del pluralismo de la recepción en la interpretación bíblica, examinaremos ahora, con ayuda del ejemplo concreto de recepción de textos cristológicos, algunas cuestiones metodológicas de la exégesis teológica de la Biblia.

¹³ Para obtener informaciones más precisas sobre este ámbito de problema, véase Jeanrond, *Text und Interpretation*, pp. 104-126.

II. La diversidad teológica en la Biblia y el pluralismo de interpretaciones teológicas

Los textos bíblicos no sólo ofrecen a sus lectores una clase de documentación religiosa en diversos géneros de textos, sino que además confrontan a sus lectores con una serie de discursos teológicos. Los distintos discursos teológicos o partes de discursos se manifiestan en diferentes géneros de textos se hallan en relatos, por ejemplo, en la historia del encuentro que Moisés tuvo con Dios junto a la zarza ardiente (Éxodo 3). Pueden expresarse en formas de oración, como ocurre en los Salmos. Se expresan en genealogías, por ejemplo, en Mateo 1,1-17. Los vemos en los textos sapienciales, por ejemplo, en Proverbios 8, o en textos jurídicos, por ejemplo, en el mandamiento del amor que se da en Deuteronomio 6. Los descubrimos en los Evangelios, en las Cartas, en el libro del Apocalipsis. En los diversos géneros de textos se dilucida constantemente la revelación de Dios en la historia de Israel, en la Iglesia de Cristo y en el mundo, se reflexiona de nuevo sobre la relación entre Dios y los hombres y se ponen a prueba conceptos apropiados de Dios. Esta diversidad teológica se añade a la diversidad de plasmación religiosa, literaria, cultural, cosmológica, jurídico-teórica, social, política, comunicativa, intertextual y escatológica. Por consiguiente, las teologías bíblicas no aparecen nunca "en estado puro", sino que se encuentran siempre en contextos comunicativos específicos.

1 En el ejemplo de la cristología

Esta contextualidad y pluralidad de la teología bíblica no perjudica al prestigio teológico de los textos bíblicos, sino que pone en claro el hecho de que el pensamiento teológico está anclado siempre en complejos contextos comunicativos. Esto se aplica a todos los discursos teológicos, y también a los filosófico-teológicos¹⁴. Precisamente por eso es obvio que la teología cristiana, en la confrontación con las teologías de la Biblia, busque constantemente métodos mejores y más adecuados para hacer justicia a la diversidad teológica y contextual.

En el ejemplo de la cristología yo desearía explicar no sólo el hecho del pluralismo bíblico interno, sino también los distintos inten-

¹⁴ David Tracy, *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*, Harper & Row, San Francisco 1987, p. 65. "To study language as discourse is to discover plurality" (trad. esp. *Pluralidad y ambigüedad hermenéutica, religión, esperanza*, Trotta, Madrid 1997).

tos actuales por lograr incesantemente nuevas perspectivas cristológicas a través de la cadena de los diversos testimonios bíblicos y posbíblicos. El acontecimiento cristológico fundamental es asequible únicamente para nosotros por mediación de la tradición cristiana, la cual, por otra parte, quedó constituida desde el principio. El hombre actual encuentra siempre a Jesucristo y encuentra sus iniciativas teológicas especiales por mediación de los testimonios textuales bíblicos y por medio de la sucesión viva de las Iglesias y comunidades cristianas. Ambas instancias de encuentro son pluralistas y polisémicas. Exigen, por tanto, una interpretación crítica.

Me propongo ofrecer aquí una breve comparación entre los enfoques cristológicos de Edward Schillebeeckx y de David Tracy. Ambos teólogos, en su enfoque teológico, deben mucho a una mutua correlación crítica entre las interpretaciones de la tradición cristiana y las interpretaciones del actual horizonte de experiencia. Sin embargo, en ambos pensadores se observan a veces decisiones metodológicas diferentes. Por otro lado, es fácil conocer que, a pesar del diferente orden de sucesión en cuanto a los métodos de interpretación utilizados por ambos teólogos, existe un claro consenso en cuanto a la necesidad de un continuado desarrollo de los métodos críticos de interpretación.¹⁵

2 Edward Schillebeeckx

Edward Schillebeeckx comienza su obra *Jesús. La Historia de un Viviente* con una clara adhesión al método histórico-crítico.¹⁶ En contra de Bultmann, él acentúa que el Jesús histórico no es sólo un presupuesto para la teología del Nuevo Testamento, sino que es el criterio normativo para la proclamación eclesial.¹⁷ Además Schillebeeckx, valiéndose de determinados criterios exegéticos, trata de averiguar cuáles fueron las genuinas proclamaciones efectuadas por Jesús.¹⁸ Para Schillebeeckx el Nuevo Testamento ofrece un reflejo vivo del papel histórico desempeñado por Jesús de Nazaret. En su obra *Cristo y los cristianos*, Schillebeeckx amplía luego su método

¹⁵ Para un estudio mas detallado de los enfoques cristológicos en Schillebeeckx y en Tracy, vease Werner G. Jeanrond, *Gudstro. Teologiska reflexioner II*, Arcus, Lund 2001, pp. 39-57.

¹⁶ Edward Schillebeeckx, *Jesús. La Historia de un Viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 65s.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 71-91.

interpretativo.¹⁹ Ahora resalta más claramente el horizonte teológico, el cual obviamente ha de ser fundamentado mediante un análisis histórico. Pero en seguida se ve con claridad que Schillebeeckx aplica entonces un método de la ciencia literaria, con cuya ayuda él quiere entender los textos bíblicos como textos, lo que son en realidad.²⁰

Este cambio en cuanto al método seguido da origen a tres observaciones: 1) Schillebeeckx ha llegado a ser consciente de que un método puramente histórico-crítico no es suficiente para descubrir el potencial teológico de los textos bíblicos. 2) Una lectura puramente histórico-crítica de los textos los reduce a meros soportes de información histórica. 3) Todo método unilateral de interpretación corre peligro de no ver cómo funciona en textos complejos una plasmación pluridimensional del sentido.

En *Cristo y los cristianos* Schillebeeckx investiga diversos textos del Nuevo Testamento desde la perspectiva de la historia de la recepción cristiana, principalmente en lo que respecta a "cómo el cristianismo neotestamentario experimentó la salvación en y por medio de Jesús y así la tematizó. Y estudia la cuestión acerca de cuáles son las mediaciones históricas (entonces y ahora) en las que ese testimonio del Nuevo Testamento constituye una orientación normativa para *nuestro* experimentar e interpretar la salvación en Jesús".²¹ Por consiguiente, el estudio de los textos del Nuevo Testamento tiene que ir asociado con el estudio del horizonte de los lectores actuales. De esta idea deduce luego Schillebeeckx la conclusión de que es necesaria una reflexión ética: "Por tanto, el *ethos*, como situación del creyente, tiene una función hermenéutica o interpretativa incluso en la auto-comprensión teológica de la fe cristiana".²² Esta reflexión la desarrolla él más en el volumen con que termina su trilogía cristológica.²³

Resumiendo, podemos afirmar que la cristología de Schillebeeckx es el resultado de tres pasos metodológicos. el paso histórico-crítico, el paso científico-literario y el método ético. Claro que, en todo ello,

¹⁹ Edward Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, trad. alemana, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1977, pp. 13-19 (trad. esp. *Cristo y los cristianos. Historia de una nueva praxis en Cristo*, Cristiandad, Madrid 1983).

²⁰ *Ibid.*, p. 17.

²¹ *Ibid.*, p. 18 (la cursiva es del original).

²² *Ibid.*, p. 640.

²³ Edward Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, Sigüeme, Salamanca 1995.

Schillebeeckx sólo es capaz de establecer con precisión, con ayuda del tercer método, la conexión entre la fe y la tradición, por un lado, y el actual horizonte interpretativo, por otro lado²⁴

3 Edward Tracy

También en la teología de David Tracy podemos reconocer claramente una evolución en el enfoque cristológico. Para Tracy, Jesucristo es un acontecimiento clásico. La tesis de Tracy afirma que "lo que queremos decir, cuando denominamos 'clásicos' a determinados textos, acontecimientos, imágenes, rituales, símbolos y personas, es que en ellos reconocemos nada menos que el alumbramiento de una realidad que nosotros no podemos menos de designar entonces como verdad"²⁵ Para poder interpretar los textos del Nuevo Testamento que dan testimonio de este acontecimiento clásico, es necesario –según Tracy– un método de crítica literaria, el cual nos hace ser sensibles hacia los potenciales de sentido que se expresan en el texto y hacia las formas de expresión elegidas en cada caso por ellos. En la obra de Tracy podemos reconocer una evolución que va desde un acceso más bien literario-existencial a los textos bíblicos y que llega a una relación más ponderada entre la interpretación histórica y la interpretación teológica del texto. Si Tracy, en su obra *Blessed Rage for Order*, designaba todavía en 1975 a los evangelios como "supreme fiction"²⁶, vemos que luego va mostrando más apertura para reconocer la necesidad también de las maneras histórico-críticas de leer los textos bíblicos. Su teoría de la correlación, según la cual las interpretaciones de la tradición cristiana y las interpretaciones de nuestro horizonte actual se hallan en mutua relación de crítica²⁷, adquiere mayor profundidad gracias a un pensamiento de crítica histórica, a métodos inspirados en las ciencias sociales y a crítica de la ideología, pero sin que se pierda con ello, claro está, la necesidad del interpretar actual²⁸. Sin embargo, en la obra *The Analogical Imagination*, el punto de partida de su

²⁴ Vease también Edward Schillebeeckx, *Interim Report of the books Jesus & Christ*, trad. inglesa, SCM, Londres 1980, esp pp 39

²⁵ David Tracy, *The Analogical Imagination Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, Nueva York 1981, p 108

²⁶ David Tracy, *Blessed Rage for Order The New Pluralism in Theology*, Seabury, Nueva York 1975, pp 204 y 208

²⁷ *Ibid*, pp 32-34 y 79-81. Para una síntesis concisa del método de correlación de Schillebeeckx, vease su *Interim Report*, pp 8s

²⁸ Tracy, *The Analogical Imagination*, p 106

pensamiento cristológico reside claramente en los actuales enfoques de la interpretación, que él clasifica de la siguiente manera: la cristología interpreta los textos bíblicos con ayuda de tres significaciones fundamentales (*focal meanings*): la manifestación, la proclamación y la acción histórica²⁹. La manifestación es la perspectiva de las cristologías que tienen su centro de gravedad en la teología de la encarnación. La proclamación caracteriza a la perspectiva de las teologías que se concentran en la proclamación de la palabra. Y la interpretación del acontecimiento de Cristo por medio del paradigma de la acción histórica es la perspectiva preferida por los teólogos de la liberación y por las teologías políticas. Tracy exhorta a todas las cristologías a que tengan en cuenta todas las perspectivas, a fin de que así hagan justicia de mejor manera al acontecimiento de Cristo. "Todas estas cristologías poseen su propia verdad reveladora. Sin embargo, como conceden finalmente la mayoría de los teólogos, el acontecimiento de Cristo sólo se expresa adecuadamente cuando se tiene en cuenta toda la amplitud de los símbolos cruz-resurrección-encarnación. Este acontecimiento sólo se entenderá realmente como la significación fundamental de la fe cristiana cuando se interprete al mismo tiempo como manifestación decisiva, como palabra verdadera y como acción auténtica de Dios por medio de Dios"³⁰

4 Conclusión

Si comparamos entre sí los enfoques cristológicos de Schillebeeckx y de Tracy, nos daremos cuenta de que ambos teólogos sienten la exigencia de desarrollar más sus respectivos métodos cristológicos. Mientras que Schillebeeckx, como vimos, tuvo que completar su método originalmente histórico-crítico con un método de ciencia literaria, vemos que Tracy fue reconociendo cada vez más claramente en ulteriores publicaciones la importancia de un componente histórico-crítico en la cristología. Finalmente, en 1990, Tracy exhorta a una interpretación teológica de la Biblia, que sea sensible al sentido sencillo y claro de los textos de los libros bíblicos, especialmente de los Evangelios, y que sea sensible además a la diversidad de las perspectivas teológicas que en ellos se expresan³¹

²⁹ *Ibid*, pp 425s

³⁰ *Ibid*, p 426

³¹ David Tracy, "On Reading the Scriptures Theologically", en Bruce D Marshall (ed.), *Theology and Dialogue Essays in Conversation with George Lindbeck*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, pp 35-68

Tanto Schillebeeckx como Tracy experimentaron también en la confrontación con escritos bíblicos la necesidad de un pluralismo metodológico. En todo ello, lo que más interesa no es por medio de qué método se comience la lectura, sino que lo que interesa de veras es si uno está dispuesto a ampliar crítica y autocriticamente el horizonte de la lectura, cuando así lo exija la confrontación con los textos mismos. Al mismo tiempo, ambos teólogos se dieron cuenta de lo importante que es el reflexionar conjuntamente sobre la continua historia de la recepción de los textos, y el reconocer que no puede cultivarse una teología crítica haciendo caso omiso de los desarrollos religiosos y culturales, desarrollos que se encuentran en estrecha conexión con los textos bíblicos y con la exégesis que se hace de los mismos.

III. El pluralismo de las comunidades interpretativas

Para terminar, dediquemos un breve recuerdo a la diversidad de las comunidades interpretativas interesadas en la Biblia, y a sus respectivos discursos teológicos. Junto a las comunidades de lectura judías y cristianas³², que en sí mismas muestran un gran pluralismo, existen también otros numerosos círculos de recepción –religiosos y no religiosos–, cada uno de los cuales desearía desvelar a su modo el potencial teológico de los textos bíblicos. Tales son, por ejemplo, la producción cinematográfica, la literatura, la filosofía, el teatro, la música, la arquitectura, la pintura y otros ámbitos de las artes plásticas y de las ciencias. Este extenso proceso de alumbrar conocimientos teológicos en confrontación con textos bíblicos representa en general un gran enriquecimiento del pensamiento teológico. Por consiguiente, las teologías bíblicas no pueden limitarse a procesos de interpretación puramente exegéticos, aunque éstos deban ser siempre parte integrante del proceso –esencialmente mayor– de interpretación de los textos bíblicos. Las teologías bíblicas no son tampoco la propiedad de una teología universitaria, sino que la teología bíblica es un abundante desafío dirigido a todos los lectores que se interesen, en primer lugar, por las autorrevelaciones de Dios que se hallan atestiguadas de maneras tan diversas en los textos bíblicos y en la rica historia de la recepción de esos textos, y que, en segundo lugar, no tengan temor alguno a los procesos interpretativos de naturaleza pluralista, tal como caracterizan a nuestro ser de hombres que se halla ante el eterno misterio de Dios.

³² Sobre la importancia que tienen la interpretación bíblica judía y la cristiana para las teologías bíblicas, véase también Barr, *o. c.*, p. 606.

La teología sistemática hará bien en investigar incesantemente ese testimonio teológico de la Biblia y de la historia de su recepción. De este modo facilitará a todos los hombres un acceso más profundo a este rico testimonio. No podrá realizar ella sola esta tarea, sino que podrá hacerlo únicamente en colaboración crítica, constructiva y autocritica con las demás ciencias, principalmente con las ciencias bíblicas, y teniendo en cuenta los conocimientos hermenéuticos de nuestra época. Esta confrontación amplia y constructiva con el testimonio bíblico de la revelación de Dios en nuestro mundo conducirá igualmente a que se haga más profunda la vida de fe de la Iglesia.

(Traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido)