COMENTARIO BIBLICO "SAN JERONIMO"

TOMO V

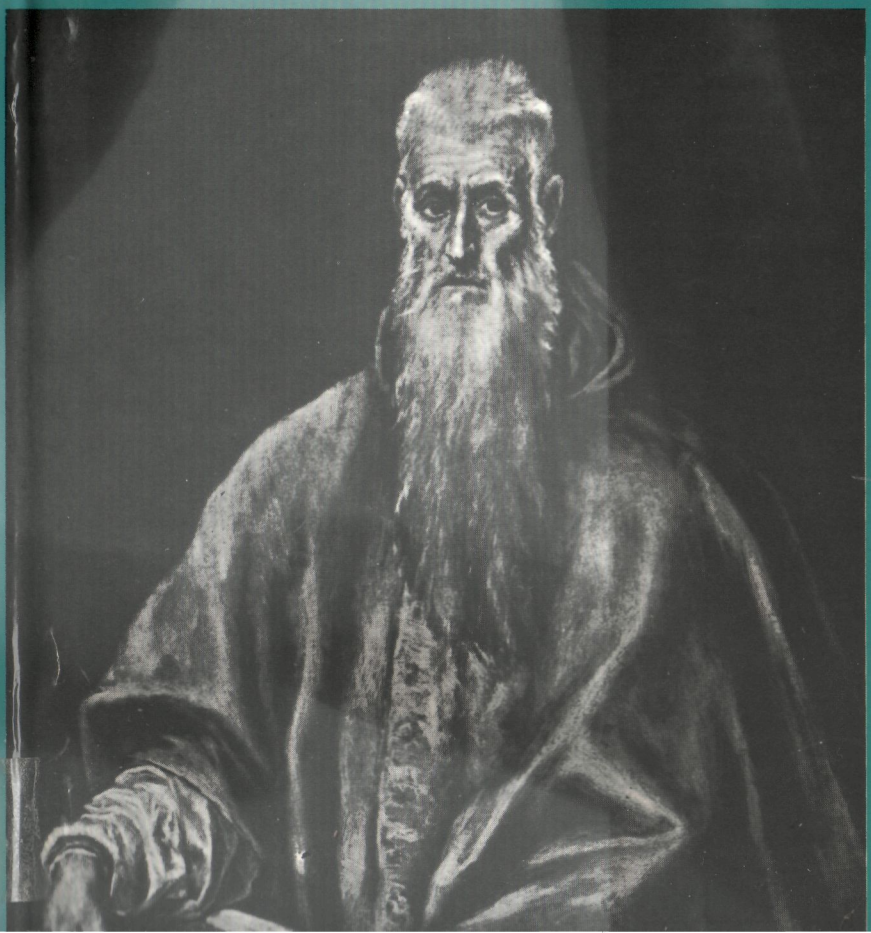
ESTUDIOS SISTEMATICOS

Dirigido por:

RAYMOND E. BROWN, S S

JOSEPH A. FITZMYER, S J

ROLAND E. MURPHY, O. CARM



COMENTARIO BIBLICO «SAN JERONIMO»

Dirigido por

RAYMOND E. BROWN, SS
Union Theological Seminary, Nueva York

JOSEPH A. FITZMYER, SJ
Fordham University, Nueva York

ROLAND E. MURPHY, O. CARM
Duke University, Durham, N. C.

TOMO V

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 44
MADRID

© Copyright universal de esta obra en
PRENTICE-HALL, INC. - ENGLEWOOD CLIFFS, N. J.

publicada con el título
THE JEROME BIBLICAL COMMENTARY

* * *

Traductores de este volumen
ALFONSO DE LA FUENTE
JESUS VALIENTE
Y
JUAN JOSE DEL MORAL

Supervisor de la edición española
ALFONSO DE LA FUENTE ADANEZ

Imprimatur:
RICARDO, Obispo Auxiliar
Madrid, 26 abril 1972

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD - MADRID, 1972

Depósito legal: M. 27.627.—1971 (V)

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID

CONTENIDO DE ESTE TOMO

66. *Inspiración e inerrancia* [Richard F. Smith, SJ] 9
67. *Canonicidad* [James C. Turro y Raymond E. Brown, SS] ... 49
68. *Apócrifos, Manuscritos del mar Muerto, Otros escritos judíos* [Raymond E. Brown, SS] 99
69. *Textos y versiones* [Patrice W. Skehan; George W. MacRae, SJ, y Raymond E. Brown, SS] 161
70. *Crítica moderna del Antiguo Testamento* [Alexa Suelzer, SP]. 241
71. *Hermenéutica* [Raymond E. Brown, SS] 279
72. *Declaraciones de la Iglesia* [Thomas Aquinas Collins, OP, y Raymond E. Brown, SS] 325
73. *Geografía bíblica* [Robert North, SJ, y Raymond E. Brown, SS] 347
74. *Arqueología bíblica* [Robert North, SJ] 397
75. *Historia de Israel* [Addison G. Wright, SS; Roland E. Murphy, O. CARM., y Joseph A. Fitzmyer, SJ] 445
76. *Instituciones religiosas de Israel* [John J. Castelot, SS] ... 525
77. *Aspectos del pensamiento veterotestamentario* [John L. McKenzie] 607
78. *Aspectos del pensamiento neotestamentario* [David M. Stanley, SJ, y Raymond E. Brown, SS] 687
79. *Teología de san Pablo* [Joseph A. Fitzmyer, SJ] 763
80. *Teología de san Juan* [Bruce Vawter, CM] 833
Bibliografía esencial 863
Indice analítico 865

MAPAS Y PLANOS

Próximo Oriente Antiguo (guarda primera del libro)
Palestina en el Antiguo Testamento 353
Jerusalén 387
Palestina en el Nuevo Testamento 497
Templo de Salomón 555
El mundo en el Nuevo Testamento (guarda segunda del libro)

66

INSPIRACION E INERRANCIA

RICHARD F. SMITH, SJ

BIBLIOGRAFIA

1 M. Adinolfi, *Ispirazione e inerranza* (Roma, 1962); L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada* (Barcelona, 1966); A. Barucq y H. Cazelles, *Los libros inspirados:* R-F 1, 35-90; P. Benoit, *Aspects of Biblical Inspiration* (Chicago, 1965); *Inspiration:* R-T 9-59; P. Benoit y R. E. Murphy (eds.), *La realidad humana de la Sagrada Escritura:* «Concilium» 10 (1965); J. Beumer, *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II* (Stuttgart, 1966); C. Charlier, *La lectura cristiana de la Biblia* (Barcelona, 1956); G. Courtade, *Inspiration et inerrance:* VDBS 4, 482-559; A. Desroches, *Jugement pratique et jugement spéculatif chez l'écrivain inspiré* (Ottawa, 1958); M. de Tuya y J. Salguero, *Inspiración bíblica. Canon. Texto. Versiones* (Madrid, 1967); J. T. Forestell, *Bible,* II *(Inspiration),* en *New Cath. Ency.,* 2, 381-86; P. Grelot, *L'inspiration scripturaire:* RSR 51 (1953), 337-82; W. Harrington, *Record of Revelation: The Bible* (Chicago, 1965), 20-53; J. Levie, *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios* (Bilbao, 1961); N. Lohfink, *Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift:* SZ 174 (1964), 161-81; O. Loretz, *Die Warheit der Bibel* (Friburgo, 1964); H. Lusseau, *Essai sur la nature de l'inspiration scripturaire* (París, 1930); D. McCarthy, *Personality, Society, and Inspiration:* TS 24 (1963), 553-76; E. Mangenot, *Inspiration de l'Écriture:* DTC 7, parte 2, 2068-266; R. Pache, *L'inspiration et l'autorité de la Bible* (Saint-Legier-sur-Vevey, 1967); K. Rahner, *Inspiración de la Sagrada Escritura* (Barcelona, 1970); J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes* (Heidelberg, 1950), 15-86; D. Stanley, *The Concept of Biblical Inspiration:* ProcCTSA 13 (1958), 65-95; P. Synave y P. Benoit, *Prophecy and Inspiration* (Nueva York, 1961), esp. 84-145.

2 CONTENIDO

Terminología (§ 3-7)

Origen divino-humano de los libros inspirados (§ 8-28)

I. El origen divino de la Escritura

A) Concepción judía (§ 8-10)
B) Datos del Nuevo Testamento (§ **11-15**)
C) Testimonios posteriores (§ 16)
D) Dios como autor (§ 17-18)

II. Origen humano de la Escritura
A) La misma Biblia (§ 20-21)
B) Concepción judía (§ 22)
C) Concepción cristiana (§ 23-27)

III. Relaciones entre lo divino y lo humano (§ 28)

Naturaleza de la inspiración (§ 29-59)

I. Historia de las opiniones
A) Dictado (§ 30)
B) Aprobación subsiguiente; asistencia negativa (§ 31-33)
C) Inspiración formal, no material (§ 34-35)

II. La inspiración en Dios (§ 36-41)

III. La inspiración en el factor humano
A) Presupuestos generales (§ 43-45)
B) Teorías modernas entre los católicos (§ 46)
a) Franzelin (§ 47)
b) Levesque (§ 48)
c) Lagrange (§ 49)
d) Benoit (§ 50)
C) Valoración (§ 51-55)
D) La conciencia del autor humano (§ 56-57)
E) La voluntad y las restantes facultades (§ 58-59)

Ambito de la inspiración (§ 60-70)

I. Autores (§ 60-62)

II. Contenido (§ 63-65)

III. Palabras (§ 66-67)

IV. Traducciones (§ 68-70)

Efectos de la inspiración (§ 71-86)

I. Revelación, unidad, integridad y sacramentalidad (§ 71-74)

II. Inerrancia
A) El problema (§ 75-76)
B) Actitud tradicional (§ 77-78)
C) Consideraciones importantes para una solución (§ 79-86)

TERMINOLOGIA

3 La expresión «inspiración divina de la Escritura» alude a la especial influencia de Dios sobre los autores humanos de la Biblia, una influencia de tal naturaleza que sirve de base a la afirmación de que Dios es el autor de los libros bíblicos. El Concilio Vaticano I lo expresaba así: «La Iglesia los considera [los diferentes libros de la Escritura] sagrados y canónicos... porque, habiendo sido escritos bajo el influjo del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales han sido confiados a la Iglesia» (EB 77). Desde el punto de vista católico, la inspiración divina de la Escritura es un misterio sobrenatural en sentido estricto. Se trata, por consiguiente, de una realidad que nunca podrá ser plenamente comprendida y que permanecerá siempre oscura e impenetrable para la mente humana.

4 En la teología católica, los términos «inspirado» e «inspiración» se aplican a todos y cada uno de los impulsos con que la gracia divina actúa sobre la psiqué humana, genéricamente o, como en nuestro caso, específicamente referidos a las mociones divinas, que son el origen de los libros de la Biblia. Estos términos se empezaron a utilizar para designar dichas mociones, genéricas y específicas, de la gracia; relativamente pronto se amplió su campo de aplicación hasta abarcar las diferentes acepciones, religiosas y no religiosas, que hoy tienen. Entraron en el lenguaje corriente como transcripción de los correspondientes términos latinos.

5 El término *latino* básico es el verbo *inspirare,* que significa literalmente «alentar en o sobre». Todavía no se ha hecho una investigación adecuada de este término y los relacionados con él. En los escritos agustinianos y anteriores no aparece sino en poesía; *inspirare* es fundamentalmente un término posagustiniano, que se usa tanto en su acepción literal como en sentido traslaticio, concretamente con el significado de suscitar una situación o actitud en la mente humana, como en la expresión «sus palabras inspiraban angustia». En Tertuliano aparece ya el término *inspirare* y los relacionados con él en una aplicación traslaticia cristiana *(De pat.,* 1), si bien sólo en el sentido genérico de mociones divinas y no en el específico de impulsos que llevan a escribir los libros sagrados. El primitivo vocabulario cristiano conocía los términos *afflatus, inflatus* e *instinctus,* equivalentes clásicos de nuestra «inspiración». Gradualmente, sin embargo, los términos de la serie *inspirare* se fueron reservando cada vez más al influjo mediante el cual Dios se constituye en origen de los escritos sagrados.

6 El *griego* cuenta con un vocabulario más amplio para cubrir la zona de significaciones que estamos estudiando. El latín y las lenguas actuales utilizan los mismos términos para referirse a los libros y a sus autores humanos; hablamos de libros inspirados *(libri inspirati),* así como de autores inspirados *(scriptores inspirati);* también «inspiración» puede usarse con ambos sentidos. El griego, sin embargo, posee un conjunto de términos para designar la inspiración considerada desde el punto de vista de los documentos resultantes y otro para la inspiración mirada desde el lado de los autores humanos implicados en el proceso. Para referirse a un libro inspirado se usa el adjetivo *theopneustos* (=alentado por Dios), que ya aparece en 2 Tim 3,16. El sustantivo que le corresponde es *theopneustia,* pero no se utilizó hasta muy tarde y sólo raramente (por ejemplo, Juan VIII de Jerusalén, *Vita... Damasceni,* 34 [PG 94, 481A]; aquí usado desde el punto de vista del autor inspirado). Por otra parte, cuando «inspirado» se refiere a los autores humanos de la Escritura, es traducido por términos como *theophorētos* (=guiado

por Dios; cf. 2 Pe 1,21) y *pneumatophoros* (=guiado por el Espíritu). El sustantivo correspondiente es *epipnoia* (=aliento sobre o en) con un término o expresión añadidos que identifican a Dios como fuente del aliento.

7 Por lo que se refiere al *hebreo,* la cuestión de la terminología es sencilla: no hay un conjunto de términos para cubrir la idea de la inspiración divina de la Escritura. Pero los términos griegos *theopneustos* y *epipnoia* nos dan a entender que en el trasfondo tenemos la idea veterotestamentaria del aliento-espíritu de Yahvé *(Epipnoia* y *Theopneustos,* en G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* [Oxford, 1961ss]; *Theopneustos:* ThWNT 6, 452-53).

ORIGEN DIVINO-HUMANO DE LOS LIBROS INSPIRADOS

8 **I. El origen divino de la Escritura.**

A) Concepción judía. La idea de que la Escritura está inspirada por Dios no es uno de los temas primordiales de la religión israelita, y ello es comprensible, pues esta religión tuvo su origen entre unas gentes que al principio no conocieron la escritura y que durante mucho tiempo vivieron en unas condiciones nada favorables al desarrollo de la literatura. A pesar de ello, y con el correr del tiempo, la religión de Israel llegaría a centrarse en la colección de libros que los cristianos llaman AT (→ Canonicidad, 67:22, 48). A pesar del puesto central que el AT adquirió en el judaísmo, en sus páginas no aparece nada que pueda constituir una doctrina de la inspiración bíblica. Es verdad que el AT alude enfáticamente a la acción de Dios en la mente de los profetas, pero este influjo se expresa en términos de una proclamación oral mediante la cual Dios les comunica un mensaje. También es cierto que el AT consigna a veces el dato de que Dios manda a un profeta que ponga algo por escrito (Ex 17,14; Is 30,8; Jr 30,2; 36,2; Hab 2,2) y que Isaías se refirió a sus profecías escritas dándoles el título de «libro del Señor» (34,16). Pero ninguna de estas expresiones parece indicar sino que el profeta siente el acuciante deber de escribir. No hay indicación alguna de influjo divino sobre el escritor profético en el sentido de que Dios fuera considerado autor de tales escritos. Más aún: la acción divina sobre los hombres, que, al menos en casos muy señalados, se describe mediante expresiones como «el Espíritu del Señor vino sobre...», queda limitada al campo de la acción y la expresión oral; en el AT no abarca la escritura o el pensamiento (P. Benoit, *Aspects,* 80-83). Se puede afirmar, por consiguiente, que la doctrina de la inspiración de la Escritura, tal como la entiende la Iglesia en nuestros días, no queda reflejada en los escritos del AT. Ciertamente no se la niega, pero tampoco se dice nada en sentido afirmativo.

G. Courtade, *art. cit.,* 482-86; H. Höpfl y B. Gut, *Introductio generalis in Sacram Scripturam* (Nápoles, ⁵1950), 33-34.

9 Sin embargo, más tarde apareció entre los judíos la idea de que en el origen de la Escritura se encuentra la acción inspiradora de Dios. Esta doctrina, aunque extrabíblica, queda reflejada en la Escritura, de modo que en las secciones tardías del AT se alude a los «libros sagrados» de los judíos (por ejemplo, 1 Mac 12,9). La actitud positiva hacia esta doctrina arranca de la aceptación del «libro de la alianza» por Josías (2 Re 23,1-2) y se convirtió en un impulso irreversible a partir del tiempo en que Esdras, tal como se narra en Neh 8, leyó al pueblo el «libro de la ley de Moisés» como algo que «el Señor había mandado a Israel». El subsiguiente desarrollo doctrinal que se produjo entre los judíos no hizo otra cosa que actualizar las posibilidades latentes en aquellos dos acontecimientos.

El pueblo de Israel llegó a ser conocido como el pueblo del Libro, en virtud del respeto que siempre mostró hacia su ley escrita; por ello era lógico que la doctrina de la inspiración empezara a plasmarse en torno a su idea sobre el origen de la Torah. Según esta doctrina, que paulatinamente fue adquiriendo una formulación más desarrollada, la Torah había sido creada por Dios antes de que el mundo existiera, y fue revelada a Moisés mediante una instrucción mental-oral, o por la entrega del texto escrito del Pentateuco, o a través de un dictado literal. Esta causalidad divina se extendía, incluso en el sentido más material, a cada una de las partes del Pentateuco (si bien se hacían unas pocas excepciones, como las maldiciones de Dt 28), de forma que se atribuía a todo el Pentateuco un origen totalmente divino. Siguiendo esta misma línea, también se desarrolló la doctrina sobre el origen divino de los Profetas y los Escritos. Pero en este caso la causalidad divina ya no se entendía de modo tan radical. Profetas y Escritos habían sido redactados bajo la influencia del espíritu de Yahvé, pero no se creía que esta causalidad se extendiera a cada *yod* o tilde, como era el caso de la Torah. Sin embargo, se llegó a aceptar plenamente el origen divino de los Profetas y los Escritos; estos libros «manchaban las manos» tan ciertamente como los libros de la Torah.

J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (París, ²1934), 1, 257-63; *Inspiration:* JE 6, 607-608; G. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (Cambridge, Mass., 1927), 1, 235-50; E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ* (Nueva York, 1891), vol. 2, parte 1, 306-12; Str-B 4, 435-51.

10 Incluso los judíos que aceptaron las ideas helenísticas mantuvieron la doctrina del origen divino de los libros sagrados; así, por ejemplo, Filón, que explicaba la preexistencia de la Torah en términos platónicos. También fue Filón el primero que adoptó el término griego «inspirar» *(epipnein; katapnein)* para expresar el origen divino de la Escritura. Josefo introdujo a este propósito el término griego de inspiración *(epipnoia).* Sus breves palabras acerca de los libros sagrados pueden servirnos para resumir la idea que los judíos habían desarrollado sobre su origen: «... si bien ha pasado ya mucho tiempo, nadie se ha atrevido a añadir,

quitar o cambiar una sílaba; en cada judío hay una especie de instinto, desde el día de su nacimiento, que le lleva a mirarlos como decretos de Dios, a mantenerse en ellos y, si fuera necesario, a morir gozosamente por ellos» (CAp 1.8, § 42).

C. Pesch, *De inspiratione Sacrae Scripturae* (Friburgo, 1906), 16-27; H. Wolfson, *Philo* (Cambridge, Mass., 1, 1947), 184-88.

11 **B) Datos del Nuevo Testamento.** En las páginas del NT aparece repetidas veces, implícita o explícitamente, la convicción de que los libros sagrados judíos tienen un origen divino. Jesús se presenta empleando el término usual entre los judíos para designar la totalidad de los libros sagrados: *Escritura (graphē),* el documento por excelencia. Se le muestra convencido de que esta Escritura es algo definitivo, imposible de anular (Jn 10,35). Cuando afirma algo que tiene valor de autoridad indiscutible lo hace con la expresión introductoria «está escrito», típica forma judía de referirse a los libros del AT. Así, por ejemplo, opone el «está escrito» a las sugerencias diabólicas del Tentador (Mt 4,4.7.10); anuncia que ciertos acontecimientos han de ocurrir porque «así está escrito» (por ejemplo, Mt 26,31). La fuente de esta autoridad soberana que poseen los libros sagrados es también identificada por Jesús: las palabras de la Escritura no pueden fallar porque son de Dios. Así se pone de manifiesto en pasajes como Mt 19,4-5, donde Jesús responde a la importante pregunta sobre el divorcio diciendo: «El que los creó... dijo: Por eso el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer...». Jesús cita aquí las palabras mismas de Dios según Gn 2,24, palabras que en su propio contexto de Gn, sin embargo, aparecen como una afirmación del autor humano, no de Dios.

12 Esta misma es la actitud que aparece en otros muchos pasajes del NT con respecto a los libros sagrados judíos. A ellos se alude normalmente con el término «Escritura» *(graphē).* Este término aparece cincuenta y una veces en el NT, y siempre (con excepción de 2 Pe 3,16) se refiere a una o varias partes del AT. Además, los autores del NT expresan su convicción de que en las palabras de la Escritura el Espíritu Santo habló a través de unos seres humanos (Act 1,16). Tan fuerte es la identificación de Dios con la Escritura en el pensamiento de los autores del NT que vemos ambos términos usados indistintamente. Así, en Rom 9,17, «la Escritura dice al faraón» unas palabras que, según Ex 9, 16, eran palabras de Yahvé, que debían comunicarse al faraón a través de Moisés; en Gál 3,8 se dice que «la Escritura... anunció a Abrahán» unas palabras que, en Gn 12,3, corresponden al Señor. Hay también expresiones de los libros sagrados judíos que se citan como palabras de Dios (Heb 3,7, citando Sal 95,7; Act 4,25-26, citando Sal 2,1; Act 13, 34-35, citando Is 55,3 y Sal 16,10). Todo esto tiene una notable confirmación en Heb 1,5-13 y Rom 15,9-12, donde se atribuyen a Dios palabras del AT, independientemente de que en el texto original estén o no puestas en labios de Dios. Los autores del NT se referían normalmente

a los pasajes del AT como «oráculos de Dios» (Rom 3,2; Heb 5,12; 1 Pe 4,11).

13 Junto a estas formas de referir más o menos explícitamente el origen de la Escritura a Dios hemos de estudiar ahora dos textos del NT que se han hecho clásicos como descripciones de la intervención de Dios en la formación de los escritos veterotestamentarios, concretamente 2 Tim 3,15-16 y 2 Pe 1,21.

En 2 Tim 3,14, Pablo pide a Timoteo que se mantenga firme en la doctrina que ha recibido y tenga confianza a causa de la persona que se la enseñó (v. 14b) y de la formación escriturística que había recibido desde su niñez (v. 15). Luego, prosigue el v. 16: «Toda Escritura está inspirada por Dios y es útil para la enseñanza...». Como ya se dijo, «Escritura» traduce el término griego *graphē;* es claro que aquí se refiere al AT, pues alude a los libros que Timoteo conoce desde su infancia en el judaísmo; las palabras griegas traducidas por «toda Escritura» pueden traducirse también en sentido colectivo («*toda la* Escritura»); pero, dado que el texto griego no lleva artículo, es preferible el sentido distributivo («*toda*»). El adjetivo «inspirada por Dios» puede tomarse como atributo («toda Escritura, al estar inspirada por Dios, es útil...») o como predicado, según la traducción anterior. Pero como el adjetivo «útil» ha de tomarse como predicado, parece más lógico entender el primero en este mismo sentido, sobre todo teniendo en cuenta que en 1 Tim 4,4 aparece fundamentalmente esta misma construcción, y allí parece obligada la interpretación predicativa.

El término griego que traducimos por «inspirada por Dios» es *theopneustos,* un adjetivo verbal. Teóricamente, los adjetivos verbales terminados en *-tos* pueden tener sentido activo (en este caso, «inspiradora de Dios», es decir, que suscita pensamientos acerca de Dios) o pasivo (inspirada por Dios, divinamente inspirada). Pero no cabe duda de que en 2 Tim 3,16 *theopneustos* ha de entenderse en sentido pasivo. La razón es que los adjetivos verbales terminados en *-tos,* cuando acompañan a otro término que significa Dios, normalmente son pasivos. De hecho, las pocas veces que *theopneustos* aparece en escritos precristianos tiene siempre sentido pasivo. Este sentido pasivo refleja la convicción judía de que la Escritura tiene un origen divino, y los primeros intérpretes cuya lengua materna era el griego entendieron este término en sentido pasivo. Así, pues, la Escritura ha sido «alentada» por Dios; dicho con otras palabras: es el aliento de Dios mismo. La expresión, por tanto, alude claramente al origen divino de la Escritura, situándolo más allá de toda causalidad humana que pueda estar en el origen de la Escritura y expresa un viejo tema del AT, concretamente el del aliento o espíritu de Yahvé como expresión de una poderosa acción divina.

14 Si 2 Tim 3,16, al atribuir a Dios el origen de la Escritura, va más allá de cualquier factor humano que pueda estar implicado en este proceso, no podemos decir lo mismo del otro pasaje, 2 Pe 1,21. En el v. 16 se asegura a los lectores de 2 Pe que la doctrina referente a la venida del Señor no es un mito, porque la majestad del Señor ya se hizo

visible por un instante en la transfiguración, acontecimiento que confiere enorme fuerza y credibilidad a la profecía de la Escritura. En este punto del discurso, el autor de la epístola inserta una advertencia: ninguna profecía de la Escritura ha de entenderse en virtud del simple poder humano y fuera de la comunidad de salvación, porque «jamás ha surgido una profecía por voluntad de hombre, sino que los hombres han hablado de parte de Dios, llevados [y/o impulsados] por el Espíritu Santo» (v. 21). La expresión «profecía de la Escritura» resulta ambigua; puede referirse a todo el AT o sólo a aquella parte del mismo que los judíos designaban con el título de «Profetas» (→ Canonicidad, 67:27). En cualquier caso, se alude a todo o a parte del AT. Los libros comprendidos en la profecía de la Escritura son referidos directamente a una actuación de Dios. Con todo, se reconoce también la intervención de un factor humano: son hombres los que, impulsados por el Espíritu Santo, pronuncian la profecía. El término griego que se traduce por «impulsados» es *pheromenoi,* término enérgico que significa literalmente «ser arrastrado». Puede darnos una idea de su fuerza y su colorido el hecho de que se emplee en contextos relacionados con la navegación, para expresar que un barco es arrastrado por el viento (cf. Act 27,16-17). Para el autor de 2 Pe, por consiguiente, la profecía de la Escritura tiene su origen primario en Dios; el factor humano, cuya intervención se reconoce, depende totalmente del poder divino.

15 Hasta el momento, todas nuestras referencias al origen divino de los libros sagrados quedan limitadas al ámbito del AT. Hay también, sin embargo, algunas alusiones en el NT al hecho de que este mismo origen ha de atribuirse a los libros específicamente cristianos. Uno de éstos, Ap, se refiere explícitamente a su propio origen divino (1,1-3; 22,7.10. 18-19). En 2 Pe 3,16, el autor equipara las epístolas de Pablo, que le son conocidas, a «las otras Escrituras», es decir, a los libros sagrados judíos. Finalmente, en 1 Tim 5,18 aparece la siguiente observación: «Pues dice la Escritura: 'al buey que trilla, no le pondrás bozal', y: 'el trabajador merece su paga'». La primera frase es una cita de Dt 25,4, mientras que la segunda coincide prácticamente con Lc 10,7. Esto podría indicar que el autor de 1 Tim considera a Lc (o a un proto-Lc) como Escritura en el mismo sentido que los libros del AT. Por otra parte, también podría ser que, después de citar Dt con la fórmula introductoria «dice la Escritura», el autor de 1 Tim añadiera, sin intención de incluirlo en su cita como tal Escritura, un conocido proverbio que venía a decir lo mismo que aquélla. Ello es tanto más probable si se tiene en cuenta que en Lc 10,7 Jesús parece aludir a un proverbio bien conocido por sus oyentes.

K. Barth, *Church Dogmatics* (Edimburgo, 1956), vol. 1, parte 2, 503-506; *Inspiración:* DiccBib (Barcelona, 1963), 903-908; J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles* (Nueva York, 1963), 125-26, 201-204; C. Spicq, *Les Épîtres pastorales* (París, 1947), 176-77, 375-79; B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible* (Filadelfia, 1964), 131-66.

16 **C) Testimonios posteriores.** Una vez completado el NT (si bien es verdad que durante algún tiempo hubo cierta incertidumbre sobre el canon o lista de sus libros; → Canonicidad, 67), la conciencia del origen divino de la Escritura aparece como elemento constante de toda la tradición cristiana. Esta conciencia se manifiesta ya en los primeros autores eclesiásticos que tratan de establecer una terminología capaz de expresar adecuadamente la función de Dios en la formación de los libros sagrados. Es frecuente referirse a las palabras de la Escritura como palabras de Dios o del Espíritu Santo (por ejemplo, Tertuliano, *Apol.,* 31; Gregorio de Nisa, *Contra Eunom.,* 7). En consecuencia, la acción de Dios en la elaboración de los libros inspirados se presenta como si Dios pronunciara o dijera las palabras de la Escritura (por ejemplo, Ireneo, *Adv. haer.,* 2.28, 2-3; Eusebio, HE 5.28). La locución de Dios aparece más directamente relacionada con la formación de la Escritura cuando se dice que Dios dictó los libros sagrados, idea que procede de la tradición judía a través de Filón (Juan Crisóstomo, *In illud, salutate Priscillam et Aquilam,* 1.1; Agustín, *De consensu evangelistarum,* 1.35, 54). La intervención de Dios en la producción de los escritos inspirados se subraya aún con mayor energía cuando se le aplican expresiones que envuelven directamente la idea de escribir. Así, en ocasiones se alude a los libros de la Escritura como escritos por Dios o por el Espíritu Santo (Tertuliano, *De Anima,* 2; Orígenes, *Hom. in Num.,* 27.1). También se describe la intervención de Dios en el proceso literario como una co-escritura (Orígenes, *De prin.,* 1.48; Basilio, *In Ps.,* 1.1; Jerónimo, *In Mich. Proph.,* 2.7), o simplemente como escritura (Juan Crisóstomo, *In Gen. hom.,* 21.1; Jerónimo, *In Is.,* 29.9).

J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Londres, ³1965), 60-64; G. Perrella, *La nozione dell'ispirazione scritturale secondo i primitivi documenti cristiani:* Ang 20 (1943), 32-52.

17 **D) Dios como autor.** Algo habremos de decir acerca del origen de la expresión «*Dios, autor* de la Escritura», dado su uso frecuente y la importancia que ha adquirido. Al parecer, arranca de Clemente de Alejandría, que llama a Dios *(Stromateis,* 1.5) causa *(aitios)* inmediata y primaria del AT y el NT. La idea de Clemente, sin embargo, considera ambos testamentos como dos economías de salvación más que como dos colecciones de libros. Ambrosio *(Ep.,* 8.10) traduce expresamente el *aitios* de Clemente por el término latino *auctor,* aplicándolo a Dios. Pero se refiere a Dios como autor o causa de todas las cosas creadas más que como autor o causa de la Escritura, y ello a pesar de que Ambrosio hace sus observaciones en el curso de una investigación sobre el sentido de Mt 7,7. Jerónimo *(Ep.,* 123.5) habla de «único autor» de las numerosas epístolas de san Pablo. Por el contexto se diría que «autor» se toma aquí precisamente en el sentido de autor literario, pero no está claro si el autor de que se habla es Dios o san Pablo. Los *Statuta Ecclesiae antiqua* (EB 30), obra compuesta a finales del siglo v, se refieren a Dios como autor del NT y del AT. Pero como el contexto histórico de

esta designación es la doctrina maniquea de las dos economías del NT y del AT como procedentes de dos «dioses» distintos, la alusión de los *Statuta* no se refiere a Dios como autor de los libros de ambos Testamentos, sino como causa única de las economías respectivas.

La primera referencia clara a Dios como autor literario de la Escritura se debe a Gregorio Magno *(Moral.,* prefacio, 1), donde se dice que Dios es el autor de la Sagrada Escritura, mientras que al elemento humano que interviene en la producción de los libros sagrados se le da el nombre de escritor *(scriptor).* La misma distinción hace Isidoro de Sevilla *(De eccl. off.,* 1.13). Esta distinción pasó a formar parte de la terminología teológica recibida al ser utilizada por Rabano Mauro en su tratado para la formación de los clérigos *(De cler. inst.,* 2.54). (Cf. A. Bea, Ang 20 [1943], 16-31, artículo valioso más por la colección de textos que incluye acerca de Dios como autor que por la interpretación que de ellos se da). En los escritos teológicos posteriores se universaliza la expresión «Dios, autor de la Escritura». Así, Tomás de Aquino dice que Dios es autor, o autor principal de la Escritura *(De pot.,* q. 4, a. 1, c; *Quodl.,* 7, q. 6, a. 14 ad 5; q. 6, a. 16, c; *In Ps.,* 44.1; *Exp. alt. in Cant.,* proem.; *In Is.,* proem.); ya a finales de la Edad Media, Enrique de Gante subraya en un famoso pasaje que sólo Dios puede ser llamado autor de los libros de la Escritura en el pleno sentido del término *(Summa,* a. 9, q. 2, resp.). Después de la Edad Media, la frase «Dios, autor de la Escritura» ha pasado a ser la forma habitual de expresar el origen divino de los libros que integran el AT y el NT.

18 Si bien es cierto que esa expresión ha entrado a formar parte del vocabulario teológico comúnmente aceptado, no puede decirse lo mismo en cuanto a su empleo en los documentos de la Iglesia. León IX, Inocencio III y el II Concilio de Lyon (EB 38-40) hablan de Dios como autor del NT y del AT, pero siempre en el sentido de que es origen de las dos economías de salvación, como se desprende claramente del texto griego del Concilio de Lyon, donde la palabra clave es *archēgon* (el que origina). El Concilio de Florencia (EB 47) y el de Trento (EB 57) yuxtaponen una alusión a Dios como autor del AT y del NT en relación con los libros de ambos; sin embargo, los respectivos textos parecen utilizar el término «autor» en conexión con la obra de Dios como instaurador de las dos economías, sin hacer ninguna afirmación explícita en el sentido de que sea autor literario de los libros bíblicos. Hasta el Vaticano I no se encuentra ninguna declaración expresa sobre Dios como autor de los libros que integran el NT y el AT (EB 77; cf., sin embargo, las reservas de N. Weyns, Ang 30 [1953], 315-36, acerca del sentido en que han de tomarse las palabras del Vaticano I). Después del Vaticano I se emplea repetidas veces en los documentos eclesiásticos la expresión «Dios, autor de los libros de la Escritura»: León XIII, *Providentissimus* (EB 124-25); Benedicto XV, *Spiritus Paraclitus* (EB 448); Pío XII, *Divino afflante Spiritu* (EB 538), y Vaticano II *(De Rev.,* 3, 11). En nuestros días, por consiguiente, la expresión «Dios, autor de la

Escritura» viene a decir lo mismo que el NT al referirse a la Escritura como inspirada por Dios.

19 II. Origen humano de la Escritura. Si bien Dios es autor de la Sagrada Escritura, también es cierto que los seres humanos hicieron una auténtica aportación propia en la formación de los libros sagrados, punto que ya Pío XII dejó claramente establecido en la *Divino afflante Spiritu* (EB 556), al señalar que los autores humanos emplearon sus capacidades propias en la composición de la Escritura. Ha de admitirse, sin embargo, que la atención a los autores humanos de la Escritura es un hecho moderno; la antigua reflexión teológica se limitaba prácticamente al dato primario y más importante del origen divino de la Escritura.

Nunca se puso en duda que en el origen de la Escritura hay también un factor humano, como se ve por el deseo de atribuir, siempre que es posible, cada uno de los libros sagrados a un determinado personaje. Lo que es preciso averiguar, sin embargo, es el papel que corresponde a este factor humano. ¿Se considera este agente humano como un simple canal o transmisor, o se le tiene por elemento activo que hace una aportación personal a los libros inspirados?

20 A) La misma Biblia. Al no dar ninguna teoría sobre la inspiración, la Biblia, en general, guarda silencio acerca de la función del factor humano. Es cierto que el AT habla de que Dios ordenó más de una vez a algún individuo que escribiera un documento, con lo que se diría a primera vista que el profeta queda convertido en mero transmisor del mensaje divino y no un agente creador. Ello, sin embargo, no es probablemente más que un recurso para subrayar la absoluta primacía de Dios en la comunicación de su mensaje a los hombres; no sería correcto deducir de tales pasajes la teoría de que los hombres que obedecían el mandato divino de escribir desempeñaban un papel absolutamente pasivo. Con todo, la idea de la pasividad del autor humano no dejará de aparecer en las teorías cristianas posteriores en que se intenta dar cuenta de cómo fueron escritos los libros sagrados.

21 Aunque la Biblia no afirma directa y conscientemente que los autores humanos pusieran en juego su iniciativa personal, no deja de darnos algunos indicios indirectos que sirven de apoyo valioso para tal afirmación. Los autores humanos de Is, por ejemplo, se presentan ciertamente como personalidades literarias muy distintas de los que escribieron Jr; a través de toda la Biblia puede observarse esta clara diferencia de personalidades. Lo cual no apoya una teoría que presente a los autores bíblicos como meros canales o transmisores, pues tal teoría implicaría una absoluta uniformidad en la comunicación del mensaje bíblico.

La efectiva originalidad de los autores humanos es sugerida también en las pocas escenas de la Biblia en que los autores humanos aparecen trabajando en sus documentos. Así, en el prólogo de Eclo, el autor alude al trabajo que le costó la composición de su libro y pide perdón por las imperfecciones que puedan advertirse en el mismo. También el autor de 2 Mac (2,24-33) nos explica que su obra le ha costado muchos sudores y horas de sueño; concluye su historia expresando lo que cualquier autor

humano puede sentir al término de sus trabajos literarios: «Si está bien narrado y todo en su punto, eso es lo que yo mismo he deseado; si la obra resulta pobre y mediocre, eso es todo lo que pude hacer» (*15,38*). En cuanto al NT, Lucas (1,1-4) habla de las investigaciones personales que ha realizado para componer su evangelio. Pablo (1 Cor 1,14-16) nos deja una estampa inolvidable y humanísima de su labor como autor de cartas, cuando interrumpe el curso de sus ideas para insertar un recuerdo casual, exactamente como podría hacerlo cualquier otro autor de una carta.

22 **B) Concepción judía.** La *tradición rabínica,* con su doctrina de la preexistencia de la Escritura, que luego sería entregada a los hombres a través de unos profetas elegidos para ello, tendía evidentemente a considerar la persona humana implicada en ese proceso como un mero canal. *Filón* desarrolló fundamentalmente esta misma idea al aplicar la noción griega y especialmente platónica de inspiración a los libros sagrados. Propuso lo que podríamos llamar una teoría mántica de la inspiración escriturística. Según Filón, el factor humano (el profeta, en su terminología) es poseído por Dios, pierde la conciencia de sí mismo y se somete al espíritu divino, que de esta manera actúa sirviéndose de las facultades comunicativas de la persona. Esta teoría de la inspiración extática queda modificada en Filón al añadírsele la doctrina del profeta-intérprete, en que la personalidad humana permanece más activa y dueña de sí misma. Sin embargo, la teoría mántica y extática es la que sobresale en sus escritos y también la que tendría un influjo más hondo (H. A. Wolfson, *Philo* [Cambridge, Mass., 1947], *2, 24-45*).

23 **C) Concepción cristiana.** No faltaron entre los cristianos algunos partidarios de la teoría de Filón; Atenágoras, el antiguo apologeta cristiano, adoptó la teoría mántica o extática, señalando que los profetas, cuando eran impulsados por el Espíritu, perdían el uso de la razón, y el Espíritu se servía de ellos como el flautista de su instrumento *(Leg., 9)*. Los montanistas sostenían una teoría mántica parecida; de hecho, pretendían experimentar la posesión divina y sentirse inconscientes cuando profetizaban. Después de su conversión al montanismo, Tertuliano *(Adv. Marc., 4.22; 5.8)* adoptó y defendió esta misma teología de la inspiración mántica.

24 Pero las corrientes más importantes del *primitivo pensamiento cristiano* rechazaron siempre la idea de una inspiración mántica en relación con los libros de la Escritura. Hipólito *(De Christ. et antichr., 2)* insiste en que la intervención de la Palabra potenciaba la visión y el entendimiento de los profetas. Orígenes *(Contra Celsum, 7.3-4)* adopta la misma posición: rechaza cualquier paridad entre la inspiración de la Escritura y la inspiración mántica pagana y sostiene que bajo la fuerza de la inspiración los autores no pierden su libre albedrío, sino que captan con mayor claridad la verdad divina. Esta es también la postura básica de Epifanio *(Haer., 48.1-10)*.

Más aún: en algunos casos, los autores antiguos superan esta posición y citan indicios de creatividad personal por parte de los autores

humanos. Así, Cirilo de Alejandría *(In Joh., 1.10; 1.18)* subraya repetidas veces el cuidado que puso san Juan en transmitir su mensaje, así como sus esfuerzos ininterrumpidos por adaptar sus escritos a los objetivos que se había propuesto al componer el evangelio. También Agustín *(Serm., 246.1)* observa que los evangelistas se sirvieron de sus recuerdos personales sobre los acontecimientos que consignaban por escrito. Pero los autores de la época patrística, en general, prestan escasa atención al papel exacto que corresponde a los autores humanos en la producción de los libros sagrados, excepto que niegan la supresión de la conciencia y el conocimiento en los autores como secuela de la inspiración (J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines,* 60-64).

En cierto sentido, sin embargo, y quizá inconscientemente, lo cual resulta tanto más significativo, los antiguos escritores cristianos se muestran unánimes al considerar las personalidades que aparecen en el origen de los libros bíblicos como autores típicamente humanos. Al referirse a la Biblia (y hasta que se sintió la necesidad de una terminología adecuada para distinguir la actividad divina de la humana), los antiguos escritores eclesiásticos empleaban espontáneamente la terminología habitual para designar a los autores literarios humanos: *suggrapheus,* en griego, y *auctor,* en latín. La elección de estos términos vendría a indicar que, en su sentir, los escritores sagrados merecían ser considerados plenamente como autores humanos de una obra literaria.

25 Durante la Edad Media, la reflexión teológica sobre el factor humano se limitó a seguir las líneas del pensamiento anterior acerca del tema. Se insistió tanto en el origen divino de los libros sagrados, que apenas se prestó atención a la actividad del factor humano, excepto para rechazar, de acuerdo con la tradición antigua, cualquier idea emparentada con la teoría mántica de la inspiración (Tomás de Aquino, *De verit., q. 12, 2.9*). Enrique de Gante negaba que los autores humanos de la Escritura pudieran ser considerados meros canales u órganos a través de los cuales se transmitieron a la humanidad las palabras del divino entendimiento; por el contrario, los escritores sagrados debían considerarse autores verdaderos, aunque secundarios, de los libros de la Escritura *(Summa,* a. 9, q. 2, resp.).

26 Esta visión, sin embargo, no sería desarrollada ni recibiría el puesto que le corresponde en una teoría de la inspiración hasta el siglo XIX, y especialmente hasta el SIGLO XX. Una serie de factores (los estudios lingüísticos de la Biblia y de las literaturas e idiomas con ella emparentados, un conocimiento cada vez mayor del trasfondo cultural en que se desarrolló la Biblia, la determinación de evidentes préstamos literarios en diferentes partes de la Biblia y el descubrimiento de sucesivas redacciones de muchos de sus libros) tendía a demostrar que la literatura bíblica tuvo una historia auténticamente humana, que fueron mentes humanas las que dieron forma a los libros bíblicos y que las personalidades humanas que trabajaron en ellos hicieron exactamente lo mismo que cualquier autor humano habría hecho al escribir un libro en cualquier otra cultura. Partiendo de todo ello, en el pensamiento ca-

lico contemporáneo se subraya con toda energía que la Biblia es verdadera palabra de Dios expresada en palabras que son auténtico producto de unas mentes humanas, como si dos «artistas» se unieran para componer los libros de la Escritura: Dios y el hombre. Así, un autor reciente habla de dos encarnaciones: en una, la Palabra de Dios tomó carne en la naturaleza humana; en la otra, la palabra de Dios se encarnó en el lenguaje de los hombres (W. Harrington, *Record of Revelation,* 20-24). Como la Palabra de Dios se ha encarnado en palabras y expresiones de unos seres humanos pertenecientes a culturas y civilizaciones diversas, el estudio de la Biblia llevará consigo necesariamente la investigación de las circunstancias humanas que dieron forma a los esquemas mentales y lingüísticos de los autores que compusieron los diferentes libros de la Escritura.

27 Si bien ha de tenerse por genuinamente eficaz y creativo el elemento humano que interviene en la plasmación literaria de la Biblia, esta causalidad humana se diferencia de la causalidad divina en cuanto a la extensión (entre otras cosas). Para entenderlo, nótese ante todo que la Biblia no es una simple colección de documentos diversos, más o menos relacionados entre sí, que tratan de una misma materia genérica; es, por el contrario, una unidad orgánica, una totalidad. Dios es el autor de esa totalidad que es la Biblia, mientras que los autores humanos son sólo causa eficiente de las partes concretas de la Biblia que cada uno de ellos compuso. Ello no deja de tener importancia a la hora de interpretar y comprender los diferentes libros de la Escritura. La tarea de un exegeta no puede reducirse, por ejemplo, a entender a Is como entidad separada; habrá de situar Is y entenderlo según el puesto que ocupa en la totalidad de la Escritura. Dicho de otro modo, es preciso diferenciar dos valores en los libros de la Escritura: el valor que cada libro posee por sí mismo (que podría considerarse como el único valor que el autor humano captó, creó y comunicó) y el valor añadido que sobreviene a cada libro por formar parte de un plan arquitectónico superior en la mente divina, ya que Dios es el autor de la Escritura como totalidad (→ Hermenéutica, 71:62).

A la vista de todo ello quizá podríamos expresar adecuadamente la aportación que corresponde a cada escritor sagrado de esta forma: *escribe* sólo una parte de la Escritura, pero *afecta* a la totalidad de la misma. Cuando un artista se concentra pintando un ángulo de su tela, sólo pinta directamente esa parte de su obra, pero está alterando y modificando toda la obra que resultará al final. De manera semejante, el autor individual de una parte de la Biblia compone directamente una entidad literaria limitada; pero su obra afectará, modificará y cambiará el cuadro final unitario, es decir, la Biblia como un todo.

28 **III. Relaciones entre lo divino y lo humano en el origen de la Escritura.** La doctrina católica reconoce que en el origen de la Escritura hay un factor divino y un factor humano, pero insiste al mismo tiempo en que ambos factores no se sitúan a un mismo nivel, sino que se da una subordinación instrumental del factor humano al factor divino. En pa-

sajes como Act 4,25, donde se dice que Dios pronunció las palabras de un salmo *por boca* de David, se nos da una ilustración de estas relaciones. Es la misma idea que se nos transmite con toda la fuerza de unas expresiones en que se alude a los autores de la Escritura como arrebatados por el Espíritu divino (2 Pe 1,21).

Esta subordinación instrumental del hombre a Dios en la producción de la Escritura se expresa frecuente y enfáticamente en las comparaciones patrísticas para ilustrar la función de los autores humanos en la tarea de componer los libros sagrados: son boca, dedo, cítara, lira, ministro o diácono de Dios. La noción de las relaciones divino-humanas implícita en estas imágenes se desarrolló filosófica y abstractamente durante la Edad Media en afirmaciones como ésta de santo Tomás: «El autor principal de la Sagrada Escritura es el Espíritu Santo; el hombre era autor instrumental» (*Quodl.,* 7, q. 6, a. 14 ad 5). Si bien esta subordinación instrumental del hombre con respecto a Dios fue un resultado firme de la especulación medieval sobre la Escritura, no tuvo verdadera importancia en el pensamiento teológico posterior hasta que fue revalorizada en los siglos XIX y XX por influjo de León XIII (EB 125), Benedicto XV (EB 448) y Pío XII (EB 556). En la sección siguiente estudiaremos las notas características de esta subordinación instrumental.

NATURALEZA DE LA INSPIRACION

29 **I. Historia de las opiniones.** El interés por la naturaleza de la inspiración es un aspecto de la especulación teológica que sólo ha sido desarrollado en tiempos modernos, como resultado del descubrimiento progresivo de la complejidad que presenta esa obra literaria que es la Biblia. *Antes del Renacimiento* y la Reforma, la reflexión sobre la naturaleza de la inspiración quedaba limitada a observaciones incidentales hechas al tratar del origen divino de la Escritura. Había, sin embargo, cierta tendencia entre los pensadores antiguos y medievales a considerar la inspiración como idéntica a la actividad profética por la que Dios comunica directamente la verdad a la mente humana; en este caso, la Escritura sería el resultado de poner por escrito lo que antes había recibido el autor. Ello explica, por ejemplo, que santo Tomás de Aquino no escribiera un tratado distinto sobre la naturaleza de la inspiración, sino que sus comentarios al respecto quedaran englobados en su exposición sobre la naturaleza de la profecía. Implícitamente, por tanto, esta visión identificaba la divina inspiración con la revelación en el aspecto secundario de esta última: comunicación que Dios hace de un cuerpo de verdad a la mente humana.

30 **A) Dictado.** La investigación seria acerca de la naturaleza de la inspiración dio comienzo con *el Renacimiento y la Reforma,* y ha continuado hasta nuestros días. Una de las principales teorías propuestas durante esta época fue la de la inspiración a través de un dictado, consecuencia rigurosa de las implicaciones latentes en el hecho de identificar

inspiración y revelación. Según la teoría del dictado, Dios comunicó al autor humano no sólo las ideas, sino también las mismas palabras o expresiones verbales de la Escritura, limitándose la cooperación humana a una receptividad consciente con respecto al mensaje divino, que fue trasladado al papel exactamente como había sido recibido en la mente. Así, Domingo Báñez sostenía que Dios «dictaba y sugería» las palabras de la Escritura *(In Summam,* 1, q. 1, a. 8, dub. tert., 1 conclus.). Sobre la base de la traducción de Jr 36,18 en la Vg., afirmaba que al igual que una persona al leer un libro no compone las palabras, sino que recita las que allí aparecen, así el profeta leyó las palabras que el Espíritu Santo ponía en su imaginación *(ibíd.,* al final). En consecuencia, Báñez negaba que las palabras y su composición se dejaran a la industria humana *(ibíd.,* 3 conclus.), pretendiendo que las diferencias de lenguaje, estilo, etc., en los distintos libros de la Biblia debían explicarse por el hecho de que Dios dictó a cada uno de los autores sagrados aquellas palabras que más se acomodaban a su condición individual *(ibíd.,* ad tert.). Más de cien años después de Báñez, esta misma idea sobre la naturaleza de la inspiración vuelven a aparecer en C. Billuart *(Summa S. Thomas,* tract. de regulis fidei, dissert. 1, art. 2); pero a finales del siglo XIX se abandona esta posición, aunque nunca había sido condenada por la Iglesia.

31 **B) Aprobación subsiguiente; asistencia negativa.** Hacia la misma época en que Báñez exponía sus ideas sobre la naturaleza de la inspiración, Sixto de Siena proponía tímidamente la posibilidad de que un libro de la Escritura no perdería nada de su valor si se llegase a descubrir que había sido compuesto exclusivamente gracias a la industria humana, pero que después había recibido la aprobación de la Iglesia *(Bibliotheca sancta,* 1.8, haer. 12, resp. ad 7). Pocos años después, en sus clases de Lovaina, L. Lessio adoptó y modificó las sugerencias de Sixto. Pensaba Lessio que si un libro (él ponía como posible ejemplo 2 Mac) hubiera sido escrito con recursos puramente humanos, y después aprobado por el Espíritu Santo, debería ser tenido por genuinamente inspirado. Si bien más tarde Lessio negó que hubiera en la Biblia libros escritos en tales condiciones, siempre sostuvo que ésta era una forma posible de la inspiración (sobre Lessio, cf. *Inspiration:* DTC 7.2, 2135-51).

32 Las ideas de Lessio fueron adoptadas por varios teólogos y exegetas; el más importante de ellos fue J. Bonfrère, quien añadió la idea de que ciertas partes de los libros históricos fueron escritas únicamente bajo la asistencia negativa del Espíritu Santo, que impedía a los autores incurrir en error, pero sin ejercer sobre ellos ningún otro influjo. La teoría de la asistencia negativa formulada por Bonfrère fue adoptada a comienzos del siglo XIX por J. Jahn, quien la extendió a toda la Biblia. Jahn hizo de la inspiración un equivalente del carisma de la infalibilidad: la inspiración actuó en los escritores sagrados sólo cuando éstos se hallaban en peligro de incurrir en un error, dejándoles obrar por sus propios recursos en todos los demás casos *(Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes* [Viena, 1802], 91-108). Finalmente, a mediados del

siglo XIX, la rueda de la especulación doctrinal cerró un ciclo completo cuando la sugerencia originalmente lanzada por Sixto de Siena fue nuevamente propuesta por D. Haneberg, quien sostuvo que algunos libros bíblicos fueron escritos sin más recursos que los puramente humanos, consistiendo toda su inspiración en que posteriormente fueron aprobados por la Iglesia (cf. su *Geschichte der biblischen Offenbarung* [Ratisbona, 1850], 714).

33 El Vaticano I, sin embargo, condenó las teorías de Jahn y Haneberg, afirmando que los libros de la Escritura son inspirados y canónicos no porque contengan la revelación sin mezcla de error alguno, ni porque habiendo sido escritos en virtud de recursos puramente humanos recibieran la subsiguiente aprobación de la Iglesia, sino porque, habiendo sido escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor (EB 77). El Vaticano I, por tanto, insistía en el papel positivo del Espíritu Santo en la composición efectiva de los libros sagrados; la naturaleza genérica de esta inspiración sería luego formulada por León XIII en la *Providentissimus* (EB 125), cuando especificó que Dios no podía ser autor de la Escritura a menos que en el proceso de escribir hubiera influido sobre el entendimiento, la voluntad y las facultades ejecutivas del autor humano. Esta doctrina propuesta por el Vaticano I y la *Providentissimus* constituye actualmente la orientación básica seguida por los teólogos católicos en sus especulaciones sobre la naturaleza de la inspiración bíblica. El Vaticano II *(De Rev.,* 3, 11) se limitó a repetir lo dicho en estos primeros documentos acerca de la naturaleza de la inspiración.

34 **C) Inspiración formal, no material.** El siglo XIX produjo otra teoría más sobre la inspiración: la del cardenal Franzelin, que escribía en los últimos años de este período. Tratando de explicar lo que se pretende decir cuando se afirma que Dios es el autor de la Biblia, Franzelin adoptó la posición de que Dios puede ser considerado auténticamente como autor aun cuando su inspiración influyera sobre los autores humanos únicamente en cuanto al contenido (parte formal) de la Escritura, dejando la composición y la expresión verbal (parte material) de los libros totalmente encomendadas al talento y capacidad de los autores sagrados. Esta opinión gozó de una gran popularidad al principio, pero fue abandonada muy pronto, ya que introducía una vivisección artificial que rompía la estrecha unidad existente entre pensamiento y lenguaje en la producción de los documentos literarios. Cf. la severa crítica que a las explicaciones de Franzelin opone L. Billot, *De inspiratione Sacrae Scripturae theologica disquisitio* (Roma, ^{4}1929), 63-66.

35 La posición de Franzelin, sin embargo, aún puede servir para plantear la cuestión de la metodología que ha de aplicarse para abordar un estudio de la naturaleza de la inspiración. Benoit está firmemente convencido de que el error fundamental de Franzelin es de carácter metodológico (P. Synave y P. Benoit, *Prophecy and Inspiration,* 100-103). Franzelin comenzó por investigar qué se pretende decir al afirmar que Dios es autor de la Biblia. Esto le llevó, según Benoit, a considerar qué

es un autor humano, y esto, a su vez, le obligó a plantearse la cuestión de qué es un libro. El resultado final fue dividir artificialmente un libro en sus componentes formal y material, a fin de poner en claro en qué medida es Dios autor de los libros sagrados. Una metodología correcta, según Benoit, debe empezar no por la cuestión de Dios como autor de la Biblia, sino por la noción teológica de inspiración divina. Sólo una vez que se ha determinado en qué consiste esta inspiración se puede proseguir el estudio de qué se pretende decir al afirmar que Dios es autor de la Escritura.

Sin embargo, hay motivos para dudar cuál de estas dos es la metodología correcta. La doctrina de Franzelin sobre el modo de constituirse Dios en autor de la Biblia no parece estar determinada primariamente por su punto de partida, sino más bien por haber formulado sus puntos de vista sobre la condición de autor y sobre lo que es un libro partiendo de concepciones modernas, sin haber reflexionado lo suficiente sobre la naturaleza específica de los libros bíblicos. También parece imposible alcanzar un efectivo conocimiento de la naturaleza de la inspiración divina sin someter a estudio la misma Biblia, que es el resultado específico de esa actividad. En consecuencia, es el estudio de la Biblia en conjunto y en cada una de sus partes el punto de partida básico y primario para reflexionar sobre la naturaleza de la inspiración. Una vez adoptada esta posición, no parece que haya gran diferencia entre centrar el pensamiento en Dios como autor de la Biblia o prestar atención primariamente a la noción teológica de inspiración.

36 **II. La inspiración en Dios.** En todo estudio acerca de la naturaleza de la inspiración ha de tenerse muy en cuenta que actualmente no se puede proponer ninguna formulación que pueda calificarse como *la* posición católica con respecto a este problema. Las orientaciones de la Iglesia en esta materia son totalmente genéricas y no entran en detalles, dejando la cuestión abierta a ulteriores desarrollos mediante la reflexión teológica. Por el momento esa reflexión no ha logrado un acuerdo apreciable entre teólogos y exegetas. En consecuencia, todas las formulaciones actuales sobre la naturaleza de la inspiración son más bien personales y fragmentarias. Es de prever que esta situación seguirá igual durante bastante tiempo.

37 Por parte de Dios, la inspiración divina no es otra cosa que Dios mismo operando para producir un efecto concreto: la Biblia. Puesto que el efecto a que tiende la inspiración es una realidad distinta de Dios mismo, la inspiración habrá de clasificarse entre las operaciones divinas hacia el exterior *(operationes ad extra)*. En cuanto tal, es común a las tres divinas personas de la Trinidad, si bien frecuentemente se atribuye por apropiación al Espíritu Santo, como hace ya 2 Pe 1,21. Es verdad que a nivel ontológico la inspiración se identifica con Dios mismo, pero la flaqueza de la mente humana exige que Dios y su simplicidad se sometan a un «análisis» si pretendemos alcanzar algún conocimiento sobre la naturaleza de la inspiración.

38 K. Rahner ha emprendido ese análisis de la simplicidad divina (*op. cit.,* 39-54). Nótese, sin embargo, que las reflexiones de Rahner se refieren a la fase planificativa de la acción de Dios y no a la ejecutiva; esta oportuna puntualización se debe a L. J. Topel (*Rahner and McKenzie on the Social Theory of Inspiration:* Scr 16 [1964], 34). Según Rahner, las operaciones divinas *ad extra* pueden dividirse en tres grupos generales: 1) las que preceden a la libre actividad humana sin englobarla en sí mismas (por ejemplo, la creación); 2) las que preceden a la actividad humana, pero incluyéndola, aunque sin apropiársela (por ejemplo, la predefinición divina de unos actos que habrán de ser realizados libremente por los seres humanos; tales actos, en su realización, quedan completamente dentro de la esfera humana, y no pueden ser predicados de Dios); 3) la actividad predefinitoria de Dios, que precede e incluye en sí la acción humana, y, más aún, se apropia esta acción, de modo que sin dejar de ser genuinamente humana puede ser predicada de Dios como algo que le pertenece.

A esta tercera categoría corresponde la divina inspiración, pues forma parte de aquella actividad predefinitoria y apropiante por la que Dios decide la existencia de la persona de Cristo y de la comunidad de Cristo (la Iglesia). Esta actividad de Dios es simplemente absoluta, en primer lugar porque es totalmente anterior a cualquier decisión humana, y en segundo lugar porque implica el cumplimiento final y definitivo de la salvación humana; en consecuencia, es también una actividad escatológica, pero no en el sentido que tendría una actividad divina en un orden natural conducente a su meta última proporcionada a la naturaleza. Según esta última hipótesis, Dios ciertamente guiaría el peregrinar de la humanidad hasta un término preciso, pero la historia de este proceso no implicaría a Dios como parte de la historia humana. Ahora bien, de hecho, el que Dios quiera la existencia de Cristo y de la Iglesia supone una actividad escatológica en que Dios se *apropia* ciertos acontecimientos de la historia humana. En otras palabras, y tal como se expresa el mismo Rahner, al decidir la existencia de Cristo y de la Iglesia, Dios «representa su propia historia en el mundo».

39 La inspiración, como hemos dicho, es uno de los elementos implicados en el acto por el que Dios quiere la existencia de Cristo y de la Iglesia. Pero aún es preciso hacer una nueva distinción. La Iglesia misma es querida por Dios en dos fases: la fundacional, en que Dios junta la totalidad de los elementos constitutivos de la Iglesia (es la fase de la *Urkirche,* la Iglesia-raíz), y la fase de desarrollo, en que la Iglesia, ya constituida en cuanto a sus elementos esenciales, crece y se hace. La inspiración divina ha de insertarse en la fase fundacional de la Iglesia. Dios quiere la fundación de la Iglesia en y a través de unos elementos humanos que él se apropia (la humanidad de Cristo, en primer lugar, y luego la comunidad cristiana de la *Urkirche* encabezada por los apóstoles). Como uno de los elementos constitutivos de la Iglesia, Dios ha querido la existencia de la Escritura, que ha de formarse a través de la comunidad cristiana, pero brotando radical y primariamente de su misma

actividad originante y apropiante. En una palabra: Dios es autor de la Iglesia y por ello también de la Escritura, elemento constitutivo de la Iglesia, porque ha determinado apropiarse determinados elementos humanos.

40 Puesto que Dios es autor de la Escritura en y a través de unos acontecimientos humanos que se originan en la comunidad cristiana, podemos repetir algo que ya hemos mencionado: que los factores divino y humano concurrentes en la producción de la Escritura están relacionados entre sí como causa principal e instrumental. Al menos en ciertos aspectos es éste el punto por donde debe empezar cualquier explicación de la actividad inspirativa y apropiante de Dios. Ha de notarse que Dios y el hombre en relación de causalidad principal e instrumental no son lo mismo que Dios y el hombre en relación de causalidad primaria y secundaria, pues esta última se da en toda actividad no apropiante de Dios con respecto al mundo.

Cuando actúa una causa creada (secundaria), va precedida y acompañada por la acción de Dios (causa primaria). Pero en este esquema de causalidad primaria-secundaria, el efecto producido remite a la causa primaria (Dios) en cuanto a su existencia básica, mientras que su existencia como tal o cual tipo de ser remite directamente a la causa secundaria, y sólo indirectamente a la primaria como ejemplar último de toda perfección. Así, por ejemplo, cuando un hombre engendra otro hombre, la existencia del recién nacido es referida a Dios inmediatamente como causa primaria; pero su condición humana se asimila directamente a la causa secundaria, el progenitor humano, y sólo indirectamente a Dios, en quien la perfección de lo humano existe únicamente en un estado virtual.

No se puede decir lo mismo, sin embargo, en el esquema de la causalidad principal-instrumental. En este caso, el efecto producido se atribuye directa e inmediatamente al agente principal, lo mismo que un cuadro se atribuye al artista y a sus facultades de creación y no a los útiles que ha empleado para pintarlo. Cuando alguien escribe un *libro ordinario,* Dios actúa como causa primaria y el agente humano como causa secundaria; pero el libro producido remite inmediatamente sólo al agente humano y a su ejemplaridad; en consecuencia, la condición de autor corresponde a la causa secundaria. Dios es causa primaria del libro, pero no autor, pues el libro no refleja primaria y directamente la mente divina. En la composición de la *Escritura,* en cambio, la relación causal entre los factores divino y humano es la que media entre la causa principal y la instrumental. La Biblia, en cuanto efecto producido, es primaria y directamente un reflejo de la mente del autor principal: Dios; sólo de manera secundaria refleja la mente del instrumento: el autor humano. Dios, por consiguiente, al ser causa principal de la Escritura, se apropia el efecto producido. Por muy real e importante que sea el factor humano en la producción de la Escritura, ésta es primaria y directamente palabra de Dios, directa e inmediatamente asimilada a la ejemplaridad de su causa principal.

41 Una última puntualización hemos de hacer por lo que se refiere a la naturaleza de la inspiración divina en cuanto que ésta existe en Dios. En todos los esquemas de causalidad principal-instrumental que integran la experiencia ordinaria pueden producirse limitaciones y defectos en la obra producida por el agente principal, por el instrumental o por ambos. En el caso de la Escritura, por el contrario, cuya causa principal es Dios, no se puede atribuir ninguna de las limitaciones de la obra producida a deficiencias por parte de Dios, sino únicamente a deficiencias del instrumento humano.

42 **III. La inspiración en el factor humano.** El problema que abordamos en esta sección consiste en determinar el efecto producido por la actividad inspiradora de Dios en las facultades operativas de los autores de la Escritura. Más que cualquiera otra, esta zona se ha visto enormemente complicada como resultado de las investigaciones modernas. Antes de que apareciera la crítica bíblica, la composición humana de los libros sagrados se concebía de manera muy sencilla: cada uno de los libros tenía su correspondiente autor, que lo había compuesto bajo el influjo de la inspiración divina. Hoy, sin embargo, se tiene ya la certeza de que al menos un gran número de los libros bíblicos son el resultado de un largo período de gestación, que a veces se extiende a lo largo de varios siglos de tradiciones orales y escritas. Con semejante multiplicidad de autores, colaboradores y redactores es imposible fijar la medida exacta en que la inspiración divina influye en cada una de las personas que intervinieran en la formación de un determinado libro. La única forma de abordar este problema es tomar una parte de la Biblia que parezca obra de un solo autor (Heb, por ejemplo) y estudiar el efecto de la divina inspiración en ese caso. Puede suponerse que cuando el origen de un libro fue más complicado se daría un influjo análogo en cada uno de los colaboradores (P. Benoit, *Aspects,* 13-35).

43 **A) Presupuestos generales.** El influjo de la divina inspiración sobre el autor sagrado comienza con el origen de su misma vida; al igual que Jeremías, es llamado desde el seno materno. Se le confieren las cualidades intelectuales, imaginativas y emocionales necesarias para que en su día componga un determinado libro. Todo su desarrollo está natural y sobrenaturalmente orientado por la inspiración. Llegado el momento de concebir y componer su documento, actúa como un hombre que ha sido preparado para una tarea definida en la historia de la salvación.

44 Cuando llega el tiempo oportuno, el *kairós,* de la composición, el hombre entra en el juego de la causalidad principal-instrumental (→ 40, *supra).* En relación con ello se hace preciso subrayar que una causa instrumental ha de entenderse como un elemento que hace una aportación dinámica, no estática, al efecto producido. La física antigua tendía por fuerza a considerar el instrumento típico como algo fundamentalmente estático y pasivo, cuyo movimiento obedecía a un impulso de la causa principal. En semejante concepción, la función del instrumento queda bien reflejada en el ejemplo del bastón que es puesto en movimiento por la mano del hombre: una herramienta pasiva y estática

que se vuelve activa bajo el impulso de la causa principal. Pero el conocimiento que hoy tenemos de la realidad material nos lleva a comprobar que la impenetrabilidad, condición que confiere al bastón su carácter de instrumento útil, es al menos en parte resultado de unas fuerzas dinámicas de resistencia existentes en el bastón, de forma que cuando se le emplea, por ejemplo, para tomar un objeto distante, se están poniendo en juego realmente las fuerzas activas y dinámicas del bastón. Un ejemplo más claro de la naturaleza dinámica de las causas instrumentales manejadas por la mano del hombre sería el del ácido empleado para grabar letras o dibujos en una superficie metálica. El ácido es el instrumento de que se sirve el artista para realizar su obra, pero no es un elemento inerte; es una realidad dinámica, activa, incluso a simple vista. Al pensar en el autor sagrado como instrumento de Dios en la composición de la Escritura hemos de retener esta idea de la instrumentalidad dinámica. El autor sagrado es un instrumento, pero un instrumento con su propio dinamismo y actividad, un instrumento que piensa, imagina y compone realmente. En la inspiración, estas actividades están constantemente bajo el influjo de Dios, causa principal: el metal se graba, los libros sagrados se componen.

45 Admitido que Dios utiliza en la composición de los libros sagrados la actividad de este instrumento que piensa, quiere, siente e imagina, queda todavía por estudiar la naturaleza exacta del influjo ejercido por Dios sobre esta actividad del autor humano. León XIII, como exponíamos antes, declaraba que el influjo de la inspiración se extiende al entendimiento y a la voluntad del autor, así como a las restantes facultades implicadas en el proceso de concebir y escribir un libro (es frecuente referirse a este último grupo de facultades, con cierta inexactitud, como facultades ejecutivas del escritor). Abordaremos ahora la cuestión del influjo de la inspiración en estas otras zonas.

46 **B) Teorías modernas entre los católicos.** Lo más difícil de entender es el influjo de la inspiración sobre el *entendimiento* del autor humano. Todavía no se ha propuesto una explicación realmente satisfactoria al respecto; y dado el silencio de la misma revelación divina sobre este punto y la aparente falta de introspección por parte de los autores sagrados, es posible que no se proponga nunca. La historia de la moderna reflexión teológica sobre el problema podrá darnos una idea de las dificultades que implica esta materia.

47 a) FRANZELIN. El punto de partida, como en tantas cuestiones relacionadas con la inspiración, es la doctrina del cardenal Franzelin. Como hemos dicho (→ 34, *supra*), este autor distinguía entre la parte material y la formal de un libro bíblico, atribuyendo la primera al escritor sagrado y la segunda a Dios. Desde este punto de vista, la inspiración *tenía que identificarse con la revelación.* Como la parte formal de la Escritura se hacía consistir en las ideas que contiene la Biblia, Dios no podría ser el autor de la Escritura a menos que hubiera comunicado directamente estas ideas a la mente del autor sagrado.

48 b) LEVESQUE. El identificar inspiración con revelación dio motivo a que algunos autores reaccionaran enérgicamente con la que podríamos llamar teoría directiva. Esta reacción fue iniciada por E. Levesque, según el cual la inspiración consistía en un influjo orientado total y exclusivamente a la transmisión o *comunicación de la verdad* y no a la adquisición de la verdad. La verdad que ha de comunicarse en los libros sagrados se adquiere antes de producirse la inspiración por medios naturales o sobrenaturales, según la naturaleza de la verdad en cuestión. Una vez adquirida esta verdad o conjunto de verdades, entra en juego la inspiración para que el autor sagrado encuentre la manera de comunicarlas. En otras palabras: la inspiración es un impulso directivo y no iluminativo (E. Levesque, RB 4 [1895], 421-22). C. Crets *(De divina Bibliorum inspiratione* [Lovaina, 1886]) sigue los pasos de E. Levesque, pero vertiendo esta doctrina en una nueva terminología. Sostiene que la inspiración no está relacionada con el juicio o el entendimiento especulativo, sino con el juicio o el entendimiento práctico. Idénticas ideas adoptaron más adelante T. Calmes *(Qu'est-ce que l'Écriture Sainte?* [París, 1899]), E. Merkelbach *(L'inspiration des divines Écritures* [Lieja, ^{2}1913]) y, con serias modificaciones, C. Pesch *(De inspiratione Sacrae Scripturae* [Friburgo, 1906], 410-29).

49 c) LAGRANGE. Este énfasis unilateral en la inspiración como impulso meramente directivo que sólo afecta al juicio práctico produjo una nueva reacción: la teoría iluminativa, encabezada por M.-J. Lagrange (RB 5 [1896], 499-500), seguido luego por J. Vosté *(De divina inspiratione et veritate Sacrae Scripturae* [Roma, 1932], 50-61), A. Bea *(De Scripturae Sacrae inspiratione* [Roma, ^{2}1935], 50-52) y H. Höpfl y L. Leloir *(Introductio generalis in Sacram Scripturam* [Nápoles, ^{6}1958], 51-55). Esta escuela sostuvo que si bien la revelación entendida como una comunicación de ideas por Dios se distingue de la inspiración, la inspiración (aunque secundariamente orientada al entendimiento práctico, y por ello al modo de composición de la obra literaria) es *primariamente una iluminación divina* del entendimiento del autor sagrado, que le permite juzgar en un nivel más alto, más claro y más cierto las ideas que debe comunicar.

50 d) BENOIT. Esta ha sido la posición dominante a partir de la segunda guerra mundial; sin embargo, P. Benoit propuso en RB (1963) una nueva teoría (trad. inglesa en *Aspects,* 101-27; cf. W. Harrington, *op. cit.,* 35-39). Criticó a las escuelas de Levesque y Lagrange por separar artificialmente la actividad del entendimiento especulativo de la del entendimiento práctico. Tanto Levesque como Lagrange, aunque en diferente forma, concebían una preparación del entendimiento especulativo seguida luego, pero netamente diferenciada, por una actividad del entendimiento práctico. Benoit insistió en que mientras dura la composición de un libro bíblico, el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico trabajan simultáneamente, influyéndose y modificándose entre sí. En todo este proceso actúa Dios como causa originante de la Escritura, no sólo dirigiendo las operaciones del entendimiento práctico, sino

también iluminando el entendimiento especulativo, pues los juicios especulativos que han de comunicarse a la comunidad de salvación deben estar sobrenaturalmente iluminados para que no se presenten respaldados únicamente por las garantías que pueda conferirles una mente humana. Benoit propone designar el influjo de Dios en el entendimiento especulativo con el término de «revelación» (o una especie de revelación), reservando «inspiración» para el influjo divino en el entendimiento práctico del autor humano. Benoit resume así su posición: «Propongo, en consecuencia, que *todos los actos del entendimiento especulativo realizados por el hombre bajo el impulso sobrenatural del Espíritu Santo deberían agruparse bajo el carisma de revelación*... Claramente distinto del anterior, el *carisma de la inspiración dirige toda la actividad práctica implicada en la comunicación de unas verdades recibidas por revelación... La inspiración es subsecuente a la revelación en sentido lógico más que cronológico,* pues ambas van íntimamente ligadas en la misma actividad concreta de la mente» *(Aspects,* 121-22).

51 **C) Valoración.** Una vez hecha esta breve exposición de las teorías modernas, trataremos de comentarlas rápidamente.

Primero, no parece que haya razón suficiente para considerar el influjo de Dios en el entendimiento del autor bíblico como un doble proceso de revelación e inspiración. Sólo sirve para aumentar la confusión. La forma usual de referirse a la acción de Dios sobre el autor sagrado no es *Spiritu Sancto inspirante et revelante,* sino simplemente *Spiritu Sancto inspirante.* En consecuencia, a lo largo de todas nuestras observaciones se usará el término «inspiración» para designar el influjo total de Dios sobre el entendimiento del autor bíblico.

Segundo, puesto que la inspiración influye en todas las facultades del autor aplicadas a la composición del libro, ello significa que son afectados el entendimiento especulativo (lo que se ha de comunicar) y el entendimiento práctico (el modo de comunicarlo).

52 Tercero, la inspiración, de suyo, no supone que Dios comunique directa e inmediatamente unas ideas (naturales o sobrenaturales) al autor sagrado. Este recibía sus ideas junto y a partir del resto de la comunidad de salvación, y a través de las fuentes de revelación que estaban al alcance de la comunidad. Cuando el autor sagrado le faltase el conocimiento suficiente de lo que había sido revelado tendría que acudir a consultar las fuentes de la revelación comúnmente accesibles en el estadio concreto de la historia de la salvación en que se desarrollaba su actividad como autor. De manera semejante, al darse una deficiencia en cuanto a conocimientos naturales que hubieran de ser comunicados en aquel libro, la inspiración debería subvenir induciendo al autor a consultar las fuentes normales para adquirir ese tipo de conocimientos. Con esto no se pretende negar que en un caso determinado Dios haya querido comunicar una nueva revelación a la comunidad de salvación mediante un libro de la Escritura. En este caso, el autor sagrado habría recibido el influjo no sólo de la inspiración, sino también de la revelación, recibiendo previamente la nueva verdad, o recibiéndola en el momento mismo de escribir,

o de cualquier otra forma. Así, por ejemplo, el autor de los cánticos del Siervo de Yahvé (Dt-Is) pudo haber recibido una revelación acerca de la función del sufrimiento redentor en el plan salvífico de Dios.

53 Cuarto, el influjo de la inspiración en el entendimiento especulativo del autor humano no implicaba una iluminación objetiva de su mente, confiriendo a su capacidad intelectual de juicio una certeza más elevada y más firme (natural o sobrenatural). Resulta difícil comprender en qué pudo consistir semejante iluminación objetiva. No pudo consistir en la iluminación objetiva que se origina en la inteligibilidad intrínseca de la realidad juzgada; tal cosa hubiera sido imposible en el caso de una realidad sobrenatural (lo invisible, por definición) y totalmente inverosímil en el caso de la realidad natural. Tampoco parece posible que esta iluminación objetiva haya podido consistir en la inteligibilidad extrínseca que dimana de la autoridad de Dios; ello habría implicado no sólo un acto de revelación por parte de Dios, sino también la conciencia de tal revelación por parte de los autores humanos, conciencia de la que éstos parecen carecer en absoluto. Más aún: incluso en el caso de que esta iluminación objetiva pudiera explicarse de algún modo, seguiría siendo algo completamente innecesario. La comunidad de salvación aceptaba lo que oficialmente se le había comunicado a través de la Biblia, no porque el autor sagrado tuviera una más alta certeza objetiva acerca de las cosas que comunicaba, sino porque la comunidad creía que la fuente originaria de la Escritura era Dios.

54 Quinto, la inspiración influía en el entendimiento especulativo del escritor confiriéndole una iluminación subjetiva que no era sino una más intensa capacidad para profundizar partiendo del mismo tipo y nivel de certeza de juicio que ya poseía la comunidad de salvación en conjunto. La certeza de juicio que Isaías demuestra tener acerca de la santidad de Dios no era un tipo de certeza superior fundado en una más alta revelación objetiva inasequible al resto de la comunidad de salvación; se trataba, más bien, de una abrumadora convicción subjetiva, de una seguridad y una visión penetrante desarrollada bajo el influjo de la inspiración.

Sexto, la inspiración divina influyó también en el entendimiento práctico del autor sagrado suscitando, dando forma y orientando todas las decisiones relativas a la manera en que había de comunicarse el mensaje (habida cuenta de cada libro en sí y como parte de toda la Biblia).

55 Séptimo, Dios no influía sólo interiormente en el entendimiento especulativo y en el entendimiento práctico del autor. Al igual que Dios se sirve ordinariamente de otras criaturas para su gobierno providencial del universo de la naturaleza y de la salvación, también aplicó otras realidades externas al autor sagrado —personas, lugares, cosas, acontecimientos— para dirigir y orientar su entendimiento.

Finalmente, la psicología del autor humano bajo el influjo de la inspiración se nos escapa, y probablemente siempre será así. El proceso de escribir un documento es de por sí oscuro; cuando interviene en él la inspiración no puede sino oscurecerse aún más. Sean cuales fueren los rumbos que siga nuestra especulación acerca del influjo que en el autor

sagrado ejerce la inspiración, siempre habremos de retener una idea: los autores sagrados eran genuinamente activos y creadores, sin que por ello dejara de estar bajo el influjo de la inspiración toda la actividad de su entendimiento: los antiguos profetas surgieron bajo el impulso del Espíritu Santo.

56 **D) La conciencia del autor humano.** Nos queda por investigar, en relación con el influjo del Espíritu Santo sobre el entendimiento del autor humano, si éste tenía conciencia de estar inspirado por Dios. Hasta nuestros tiempos la respuesta era uniformemente afirmativa (por ejemplo, F. Suárez, *De Fide,* disp. 5, sect. 3). Esta opinión parece remontarse en la tradición cristiana a la época en que se produjo la reacción contra la teoría mántica (→ 22-24, *supra),* según la cual el individuo que caía bajo el influjo de la inspiración perdía la conciencia de sí mismo. También parece conectarse con la identificación simplista de la inspiración con la profecía, y de ahí también con la revelación (actividad divina que para ser recibida exige por parte de quien la recibe el ser consciente de que Dios efectivamente está revelando algo). Pero la más reciente reflexión sobre la naturaleza de la inspiración ha tendido a considerar que quien recibe la inspiración no tiene por qué ser más consciente que quien recibe otras gracias divinas (excepto en el caso de la revelación). Cf., por ejemplo, M. Nicolau, *De Sacra Scriptura tractatio dogmatica fundamentalis* (Madrid, ⁴1957), 1046-47.

57 Aún más recientemente, K. Rahner *(op. cit.,* 62-63) ha expresado la opinión de que el autor humano era consciente de la inspiración, al menos en la medida en que iba comprobando que al escribir era impulsado por el proceso vivo de la Iglesia. Rahner añade que en aquellos casos (los evangelios, por ejemplo) en que se daba cierto conocimiento de que un libro estaba siendo realizado bajo el impulso de Dios para que fuese un documento permanente del autoconocimiento de la Iglesia la inspiración debió de ser plenamente consciente. Pero la escasa información que nos ofrecen los mismos autores humanos sobre su conciencia bajo el influjo de la inspiración (→ 21, *supra)* no indica que los autores tuvieran conciencia de estar inspirados. Por consiguiente, parece más seguro afirmar en términos generales que los autores humanos no tenían conciencia de su inspiración. Sin embargo, no hay razón alguna que obligue a negar que en algún caso concreto se diera esta conciencia de la divina inspiración.

58 **E) La voluntad y las restantes facultades.** Al igual que el entendimiento humano, también la *voluntad* estaba bajo el influjo de la inspiración. La decisión de escribir un libro y el propósito firme de llevar adelante esta labor hasta terminar el documento se movían bajo el impulso de la inspiración. Ya desde los tiempos de Orígenes, la corriente más importante del pensamiento cristiano, opuesta a la concepción mántica de la inspiración, insistió en que los autores, si bien eran impulsados por Dios a escribir, componían sus obras en virtud de su propia y libre decisión. El impulso soberano de Dios los movía infaliblemente a escribir, pero ellos escribían libremente. La coexistencia de este impulso soberano e infalible con una decisión humana libre es un problema y un misterio, pero fundamentalmente no se trata sino de un caso más del problema general clásico de la relación que media entre la soberanía absoluta de Dios y la libre voluntad del hombre. Aquí no hemos de entrar en este problema. Baste indicar que la solución elegida para el problema general habrá de ser también la que se aplique básicamente para explicar la relación existente entre el influjo divino sobre el autor sagrado para que éste escriba un libro y la libre decisión del autor que emprende esa tarea.

59 Finalmente, el influjo de la inspiración divina afectaba a *todas las facultades* del autor sagrado implicadas en la concepción y composición del libro. Como ya se ha indicado, estas facultades se engloban bajo la rúbrica general de «facultades ejecutivas». Esta clasificación es bastante desafortunada, pues supone que concebir un documento literario es cuestión únicamente de entendimiento y voluntad, cuando en realidad hay otras facultades sensibles del autor que intervienen también en la fase de concepción que desemboca luego en el proceso de producir un libro. Entre estas «facultades ejecutivas», la inspiración divina afectaba especialmente a la imaginación, pues ésta es aquella facultad de la psiqué humana, que, junto con el entendimiento y la voluntad, es la energía que más se pone en juego para producir una obra literaria. Pero también las demás facultades del autor humano que intervienen en la producción y composición de un libro sagrado caen bajo el influjo de la divina inspiración. El autor sagrado recogía y seleccionaba palabras, utilizaba y combinaba imágenes, proponía y desarrollaba analogías, pero toda esta tarea se llevaba a cabo bajo el poder que dimanaba de la fuente originaria de la Escritura: la inspiración. El autor sagrado ponía en juego sus facultades, concebía, planeaba y escribía su libro «en el Espíritu».

AMBITO DE LA INSPIRACION

60 **I. Autores.** Como ya se ha indicado, con la aparición de una rigurosa crítica bíblica de las fuentes, se llegó a la convicción de que muchos de los libros sagrados tienen tras de sí una larga historia de tradiciones orales y escritas, que en muchos casos no surgieron con la comunidad de salvación. En consecuencia, hemos de preguntarnos si la inspiración influyó en las facultades de todas aquellas personas que intervinieron en esas tradiciones.

Según J. L. McKenzie *(Myths and Realities* [Milwaukee, 1963], 59-69), la influencia de la inspiración se extendía a toda la comunidad de salvación, de forma que los libros bíblicos fueron producidos por todo el grupo y los autores sagrados eran la voz de la comunidad. Esta idea es indudablemente valiosa por el énfasis que pone en el innegable contexto social que tienen los libros sagrados en su origen, pero no parece dar solución completa y adecuada al problema que nos ocupa. Aparte de que no dice nada acerca de las tradiciones que tienen un origen

extraño a la comunidad de salvación, no hace justicia a la personalidad de los autores sagrados y a la originalidad de sus escritos. Los caps. 1-11 de Gn, a pesar de su aparente simplicidad, constituyen realmente una refinada elaboración que sugiere la mano de un individuo, más que la obra de toda una mentalidad comunitaria. También las conclusiones de la *Redaktionsgeschichte* (→ 84, *infra)* han venido a poner de manifiesto que en los evangelios se trata de alcanzar unos objetivos claros y precisos a través de un tratamiento muy sutil y personal de los materiales. (Cf. una buena exposición de las limitaciones que presenta la teoría propuesta por McKenzie en D. McCarthy, *art. cit.,* 553-56).

61 El problema sigue siendo el mismo: en la larga génesis de muchos libros bíblicos, ¿cuál de los colaboradores, cuando los hubo, estuvo bajo el influjo de la inspiración divina? Parece que la única respuesta posible es que el influjo de la inspiración afectó a todos aquellos que positivamente hicieron alguna aportación original al plan y al contenido del libro, que, en su día, fue el resultado de todos aquellos esfuerzos. Esta afirmación, sin embargo, ha de ser matizada. La colaboración a una obra de arte puede ser de dos tipos: una colaboración material y otra que podríamos llamar proyectiva. La persona que proporciona el lienzo para una pintura o la piedra para una escultura hace, ciertamente, una aportación necesaria para realizar aquella obra de arte, pero sólo en el sentido de que proporciona los materiales requeridos; se trata de un colaborador simplemente material, y no hay por qué atribuirle ningún mérito en el orden de la creación artística. En cambio, un pintor que, bajo la dirección de un maestro, ejecuta parte de un gran cuadro está haciendo una aportación creadora a la obra artística en cuanto tal.

Una distinción análoga podría hacerse en cuanto a los distintos elementos que vienen a integrarse en un libro bíblico. Los poemas o tradiciones paganos de carácter épico utilizados en Gn 1-11, por ejemplo, parecen ser aportaciones materiales, que luego han sido radicalmente remodeladas y reformadas para que sirvieran a los propósitos concretos de Gn. Estas aportaciones materiales a los libros sagrados no cayeron necesariamente bajo el influjo de la inspiración cuando fueron compuestas. Es indudable que les afectaba la asistencia providencial de Dios; pero, anteriormente a su incorporación a Gn en una forma radicalmente nueva, se puede suponer que no eran escritos (o tradiciones) inspirados, ni tampoco sus autores humanos estaban inspirados. Sin embargo, en el caso de documentos que fueron incorporados total o parcialmente a los libros sagrados, existe la posibilidad de una aportación no ya meramente material, sino también proyectiva. Así, por ejemplo, en Gn, el documento J aportó sus propios valores y objetivos, aunque modificados por los otros valores del documento final. Ya que tales documentos y tradiciones orales suponen una aportación positiva y creadora al proyecto del libro, han de tenerse por creaciones inspiradas.

En consecuencia, proponemos el siguiente principio: las aportaciones meramente materiales a los libros de la Biblia no caían bajo el influjo de la inspiración, si bien gozaban de la general asistencia de la providencia divina; en cambio, las aportaciones *proyectivas* o *creativas* estaban bajo el influjo de la inspiración, aun cuando fueron compuestas mucho antes que el libro del que luego formaron parte, o mucho después que la obra originaria, retocada posteriormente por otros redactores. En un caso concreto puede resultar difícil o incluso imposible determinar si una aportación es meramente material o verdaderamente creadora; pero, en general, la distinción parece válida.

62 Algunas pruebas positivas, aunque en modo alguno concluyentes, a favor de que aportaciones tales como el documento J, incorporado más tarde a Gn, gozaron del carisma de la inspiración podrían obtenerse mediante el estudio del documento conocido como Proto-Lucas, primera redacción del Lc canónico. Si bien la hipótesis de la existencia de un Proto-Lucas no ha sido nunca unánimemente aceptada, tiene ciertas probabilidades y puede servir para ilustrar el punto que estudiamos. Según esta hipótesis, Lucas compuso *ca.* 60 d. C. una obra en dos volúmenes, consistente en un documento evangélico (Proto-Lucas) y Act. Más tarde, después de haber leído Mc, Lucas decidió revisar el primer volumen, llegando de esta manera a la redacción del Lc canónico, combinando su propio documento evangélico original con los materiales aportados por Mc. Pero Lucas no revisó el segundo volumen, y Act pasó al canon de la Escritura inspirada en su forma original. Puesto que el Proto-Lucas se escribió prácticamente al mismo tiempo y en las mismas circunstancias que Act, obra inspirada esta última, no se ven razones convincentes para negar que la primera lo estuviera también, aun cuando su destino fuera subsistir en la Iglesia sólo incorporado al Lc canónico. (Sobre el Proto-Lucas, cf. P. Parker, JBL 84 [1965], 52-58). Esta misma valoración podríamos hacer en el caso de otros documentos «proto-» que han supuesto una aportación creadora a la composición final de determinados libros bíblicos.

63 **II. Contenido.** Todo cuanto llevamos dicho acerca de la inspiración se refiere al influjo que ésta ejerce sobre la experiencia subjetiva del autor. Pero hemos de abordar también la cuestión de su ámbito objetivo, es decir, de su influjo sobre el objeto producido, la Biblia en sí. La inspiración alcanzó, evidentemente, a todos los libros bíblicos, cuya determinación constituye el problema del canon de la Escritura (→ Canonicidad, 67). Pero incluso una vez fijado el canon de la Escritura por la Iglesia, no faltaron teólogos que trataron de limitar el alcance de la inspiración a ciertas partes de los libros canónicos. Su posición se basaba en el deseo de resolver determinadas dificultades que planteaba la inerrancia de la Escritura. En el siglo XVII, H. Holden restringió el concepto de inspiración a las materias doctrinales *(Divinae fidei analysis* [París, 1652], l. 1, c. 5, sec. 1); en el siglo siguiente, P. Chrismann haría suyas estas mismas ideas *(Regula fidei catholicae* [Kempten, 1792], nn. 49-51). En el siglo XIX, A. Rohling *(Natur und Offenbarung* [Münster, 1872], 92-94) restringió el concepto a las materias de fe y costumbres, y F. Lenormant lo redujo a las doctrinas sobrenaturales

contenidas en la Biblia *(Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux* [París, ²1880], VI-XVII).

64 El cardenal Newman adoptó una posición semejante. Pensaba que la inspiración no se extendía a los *obiter dicta* de la Escritura, es decir, a las cosas incidentales y puramente materiales que no tienen relación con materias de fe y costumbres. (Cf. J. Seynaeve, *Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture* [Lovaina, 1953], 168-79).

65 Los documentos de la Iglesia, sin embargo, se han opuesto resueltamente a ese concepto restringido del influjo de la inspiración. Trento decretó (EB 60) que los libros de la Biblia, *con todas sus partes,* han de ser aceptados por sagrados y canónicos y, en consecuencia, por inspirados. Las «partes» a que se alude son pasajes como la perícopa final de Mc tal como viene en la Vg. (→ Evangelio Mc, 42:97). La intención del Concilio no iba más allá de lo que se refiere a esas «partes», y su decreto no puede aplicarse legítimamente hasta incluir todos los *obiter dicta* de la Escritura. El Vaticano I (EB 79) repitió la doctrina de Trento y afirmó explícitamente que los libros de la Escritura, «con todas sus partes», son divinamente inspirados; «partes» tiene aquí el mismo sentido que en Trento. La *Providentissimus* (EB 124) afirmó que la inspiración se extiende a todo el contenido de la Escritura; León XIII puntualizaba en este documento que es erróneo restringir la inspiración a determinadas partes de la Escritura o sólo a materias de fe y costumbres. La misma doctrina se halla en Benedicto XV (EB 454) y Pío XII (EB 538).

Así, pues, la extensión de la inspiración a todo el contenido de la Escritura es hoy aceptada en la Iglesia como la doctrina católica. Aunque no hubiese declaraciones eclesiásticas al respecto, resulta difícil entender que pueda mantenerse una doctrina de la inspiración que restrinja el influjo de ésta sólo a determinadas partes, pues supondría una cierta mutilación del producto final de la inspiración.

66 **III. Palabras.** Una vez aceptado que la inspiración se extiende a todos los libros canónicos y a todo su contenido, se plantea el problema de si aquélla alcanza también a las palabras y expresiones de la Biblia. ¿Es su elección fruto del influjo ejercido por la inspiración o resultado de la libre determinación de los autores sagrados?

El cardenal Franzelin (→ 34, *supra)* sostenía que la elección de palabras y expresiones quedaba a la iniciativa personal del autor, limitándose la acción de Dios en este caso a una asistencia negativa, a fin de impedir que pudiera deslizarse error alguno en la Biblia a través de la elección hecha por el autor. Esta posición se funda en el hecho de que una misma idea puede ser expresada a través de distintos conjuntos de palabras. Así, por ejemplo, las expresiones «se siguió una acalorada disputa» y «se produjo una apasionada discusión» vienen a decir lo mismo. También se pueden traducir a distintos idiomas las ideas y el contenido de cualquier documento escrito, con el resultado de que las ideas siguen siendo fundamentalmente idénticas, aun cuando las palabras empleadas para expresarlas sean completamente distintas. Partiendo de

estas distinciones, Franzelin pretendía limitar el ámbito de la inspiración a las ideas de la Escritura, sustrayendo al influjo de la inspiración las expresiones en que se vierten aquellas ideas.

67 Si bien es verdad que la posición de Franzelin nunca ha sido condenada por la Iglesia, sin embargo ha sido rechazada tanto por los teólogos como por los escrituristas. En la creación de una obra literaria, ideas y palabras van tan íntimamente unidas que parece demasiado artificioso establecer entre ellas una separación tan radical como quería Franzelin. Además, la Biblia nos transmite no sólo ideas y pensamientos, sino también actitudes, reacciones emotivas, etc. En el ejemplo que hemos puesto anteriormente, «se produjo una apasionada discusión», se comunica una idea, pero también su resonancia emocional, en este caso consistente en una áspera discrepancia. La Biblia, cuyo tema es el encuentro de Dios y el hombre, no puede sino quedar afectada por las resonancias emocionales de que van cargadas sus palabras. En consecuencia, la inspiración se extiende no sólo a las ideas, sino también a las palabras; no porque Dios dictara las palabras al autor, sino porque la selección que éste hacía estaba constantemente bajo la fuerza orientadora de la divina inspiración.

68 **IV. Traducciones.** Por lo que se refiere al ámbito de la inspiración, sólo nos queda considerar si ésta afecta también a las traducciones de la Biblia. Realmente, el problema se limita a la posible inspiración de los LXX, traducción del AT hecha al griego por los judíos helenistas durante un largo período que abarca varias épocas de los últimos siglos antes de Cristo (→ Textos, 69:52ss). Poco después del Concilio de Trento, un pequeño grupo de teólogos afirmó que la inspiración se extendía también a la Vg., pero este movimiento murió en seguida; cf. C. Pesch, *De inspiratione,* 275, n. 1.

Pueden reducirse a cinco las razones que pueden aducirse a favor de la inspiración de los LXX: 1) Era necesaria una asistencia divina especial en el caso de los LXX, porque se trataba del primer intento de traducir la Biblia hebrea a un idioma occidental, y como tal constituía una preparación directa y providencial para la ulterior composición del NT en griego. 2) Los LXX no son una simple traducción, sino que en diferentes aspectos significan un avance y una evolución a partir de las ideas contenidas en el texto hebreo (por ejemplo, J. Coste, *Le texte grec d'Isaïe XXV, 1-5:* RB 61 [1954], 36-66). 3) Es frecuente en el NT citar los LXX en vez de una traducción directa del TM. Más aún: ocurre muchas veces que se citan los LXX en apoyo de doctrinas cristianas fundamentales precisamente porque éstas no encontrarían respaldo en el correspondiente texto hebreo (cf. P. Benoit, *La Septante est-elle inspirée?,* en *Exégèse,* 1, 3-12; también C. Moule, *The Birth of the New Testament* [Londres, 1962], 77-80). 4) Toda la Iglesia aceptó en los primeros siglos la versión de los LXX como inspirada, y con ella los que ahora se conocen como libros deuterocanónicos (→ Canonicidad, 67:21). San Agustín resume así esta actitud: «Con respecto a todo aquello que aparece en los LXX y no en los manuscritos hebreos, podemos

afirmar que el mismo Espíritu quiso decirlo a través de los primeros y no a través de los segundos, a fin de demostrar que unos y otros estaban inspirados» *(De Civ. Dei,* 18.43). 5) En las iglesias orientales se mantiene hasta nuestros días la doctrina de que los LXX están inspirados. En Occidente, sólo san Jerónimo rechazó la inspiración de los LXX; le siguió la teología latina posterior, desechando así la anterior unanimidad de la Iglesia en esta materia. La no inspiración de los LXX, por consiguiente, jamás representó una postura unánime de la Iglesia, *mientras* que la posición afirmativa fue durante los tres primeros siglos una verdad básica de toda la cristiandad.

69 La inspiración de los LXX está respaldada por pruebas muy fuertes, pero tiene en contra dos argumentos. El primero (y más débil) es que la antigua creencia judía en la inspiración de los LXX surgió de la leyenda de los setenta y dos sabios que tradujeron simultánea pero independientemente los libros de la ley, coincidiendo todos ellos en redactar un texto griego idéntico. (La leyenda aparece en *Aristeas,* 12:301-11; → Textos, 69:53). No puede dudarse que la primitiva Iglesia aceptó la leyenda judía, pero no parece que apoyara en ella su convicción de que los LXX son un texto inspirado. Más bien se diría que se sirvió de la leyenda para expresar su convicción independiente acerca del hecho de la inspiración. Lo demuestra el que mientras la versión judía de la leyenda se refiere sólo al Pentateuco, la comunidad cristiana la hizo extensiva a todo el texto de los LXX.

70 El segundo argumento en contra de la inspiración de los LXX parte de los errores de traducción que frecuentemente vician esta versión: «... el lector de los LXX se encontrará con gran número de confusiones, debidas en parte a que se empleó quizá un arquetipo defectuoso, pero sobre todo a una lectura o a una interpretación erróneas del arquetipo por los traductores. Frecuentemente han sido transpuestas letras y frases; hay omisiones que pueden explicarse por homeoteleuton; aún más frecuente es que la traducción adolezca de un insuficiente conocimiento del hebreo o de no haber captado el sentido del contexto» (H. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* [Cambridge, 1902], 329-30; → Textos, 69:54). Las dificultades creadas por la presencia de estos errores son lo bastante grandes como para forzar la conclusión de que la inspiración de los LXX, a pesar de la fuerza de los argumentos en que se apoya, no puede darse por plenamente establecida.

F. Dreyfus, RSPT 49 (1965), 210-20; A.-M. Dubarle, *ibid.,* 221-29; P. Grelot, ScEccl 16 (1964), 387-418.

EFECTOS DE LA INSPIRACION

71 El efecto de la inspiración es realmente uno sólo: la misma Biblia. Pero será conveniente estudiar diferentes aspectos de este único efecto, pues ello nos llevará a un mejor conocimiento de la inspiración.

I. Revelación, unidad, integridad y sacramentalidad. Lo primero que hemos de tener en cuenta es que la Biblia, el efecto producido por la inspiración, es *revelación,* es decir, una manifestación que Dios hace de sí mismo a todos aquellos que quieran tomar la Biblia en sus manos y leerla. Aunque antes hemos dicho que no se puede identificar la inspiración con la revelación por lo que se refiere a la mente del autor sagrado mientras éste compone su obra, también es verdad que, desde el punto de vista del efecto producido, la Biblia es revelación. A través del autor sagrado, Dios ha producido un monumento de su propia mente, y en la Biblia habla Dios al ser humano que la lee. Nótese, sin embargo, que revelación no significa aquí primariamente la comunicación de un cuerpo de doctrina (aunque esto también se incluye en la revelación), sino más bien la automanifestación de Dios. En la Biblia como revelación no se comunica primariamente algo, sino Alguien (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:104-105).

72 El segundo efecto de la inspiración consiste en que la Biblia forma una *unidad,* no una simple colección de escritos. Es cierto que si se considera la Biblia desde un punto de vista meramente humano, parece una antología o una biblioteca. Pero el juicio de fe con respecto a la Biblia será siempre un solo libro porque tiene también una sola fuente originaria: Dios mismo. De ahí que, por muy valioso que sea el estudio singular de cada uno de los libros bíblicos, la meta que ha de proponerse siempre la investigación bíblica será el comprender la Biblia como un todo, como una unidad. A menos que se contemple la Escritura en toda su extensión, no se producirá el verdadero encuentro con Dios que se manifiesta a través de toda ella.

Pero la Biblia es una unidad también en otro sentido. Es el medio de que se ha servido su autor único para revelar una realidad central: el misterio de Cristo, oculto en Dios desde la eternidad, preparado a lo largo de la historia de Israel, revelado a la raza humana en la plenitud de los tiempos. Hugo de San Víctor resumía magistralmente esta doctrina tradicional: «El tema principal de la Escritura es el Verbo encarnado en todas sus manifestaciones, tanto las del pasado desde los comienzos del mundo como las del futuro hasta que se acabe el mundo» *(De Scripturis,* 17). Fue esta conciencia de la unidad radical de la Biblia centrada en Cristo la que llevó al que se ha llamado «uso específicamente neotestamentario de la Escritura» (→ Hermenéutica, 71:51-53), un empleo global de la Biblia como entidad de cuatro dimensiones (la cuarta sería el tiempo) «a la que se ha de prestar atención como un conjunto y de la que se ha de aprender como de una historia continua» (C. Moule, *The Birth of the New Testament,* 67-71).

73 La *integridad* es otra consecuencia de la inspiración: la Biblia forma una unidad completa, a la que no falta ninguna de sus partes o elementos. Este punto no reviste una importancia directa para la debatida cuestión de la suficiencia de la Escritura o de sus relaciones con la tradición. Sólo se pretende afirmar que el grado de automanifestación que Dios pretendía alcanzar a través de la Biblia se ha logrado perfectamente

mente. También en este aspecto se dará inevitablemente cierta tensión entre los juicios de la experiencia y los de la fe. La experiencia humana puede ver en la Biblia una colección formada al azar, algunas de cuyas partes parecen estar incompletas o al menos confusas; para la fe, en cambio, la Biblia constituye una unidad completa y cerrada. A pesar de todas las limitaciones y defectos de los autores humanos que intervinieron en la composición de la Escritura, Dios ha logrado dar la imagen exacta de sí mismo y de Cristo que trataba de transmitir.

74 Esto nos lleva a otra consideración: la *sacramentalidad* de la Escritura. La moderna teología sacramentaria subraya que los sacramentos son encuentros con Dios en Cristo, pero ha de tenerse en cuenta que no son las únicas formas que puede revestir ese encuentro. También la Biblia ofrece numerosas oportunidades al hombre para encontrarse con Dios en Cristo. Dado el contacto directo que la Biblia establece con el entendimiento, la imaginación y los sentimientos del hombre, el encuentro que facilita completa y en cierto sentido realza el que se establece con Dios a través de los sacramentos.

75 **II. Inerrancia.** El efecto final de la inspiración que nos interesa estudiar es la inerrancia: aquella cualidad que hace a la Biblia inmune de error. Es posible que ningún otro concepto relacionado con la divina inspiración de la Escritura haya suscitado tantos problemas como éste.

A) El problema. No resulta difícil formularlo en sus términos básicos: la Biblia, que se supone inerrante, contiene afirmaciones que en cualquier otro documento serían calificadas de falsas. ¿Qué obliga, por consiguiente, a afirmar que la Biblia no contiene error alguno?

Por comodidad, y sin pretender dar una clasificación exhaustiva, las afirmaciones de la Escritura que crean alguna dificultad en relación con la inerrancia pueden agruparse bajo cuatro rúbricas: 1) contradicciones de la Biblia consigo misma (por ejemplo, la duración del diluvio, de cuarenta días con sus noches en Gn 7,17 y de ciento cincuenta días en Gn 7,24); 2) errores en el campo de las ciencias naturales (por ejemplo, la imagen del universo envuelto en aguas que se mantienen alejadas de la tierra gracias a una sólida barrera en forma de cúpula llamada firmamento); 3) errores históricos (por ejemplo, las inexactitudes de Dn 5), y 4) errores morales (por ejemplo, el *ḥerem,* destrucción total de un grupo o pueblo enemigo, pensando que así se cumple la voluntad de Yahvé [Jos 11,14-15]).

76 La fuerza de estas dificultades ha hecho que el concepto de inerrancia bíblica constituya un problema que vuelve a plantearse una y otra vez. Ya se hizo notar en la tradición rabínica, para la cual una de las bendiciones que aportará la venida de Elías será la explicación de las notorias diferencias que hay entre Ez y la Torah (cf. *bMenahoth,* 45a). Esta misma conciencia de los problemas planteados por la pretensión de que la Escritura es inerrante fue una de las razones que llevaron a los primeros escritores cristianos a echar mano del sentido alegórico interno de la Escritura (→ Hermenéutica, 71:38ss), única manera en que les parecía posible encontrar una verdad divina en un texto que a primera

vista era erróneo. (Cf., como un ejemplo de esto, la afirmación notablemente explícita de Orígenes sobre la necesidad de la alegoría para resolver las discrepancias entre Jn y los sinópticos *[Comm. in Ioan.,* 10.3]).

Pero ha sido en época moderna cuando más vivamente se ha sentido el problema de la inerrancia bíblica. Las ciencias naturales, como ocurrió ya en el caso de Galileo, han puesto de relieve el hecho de que la Biblia tiene una visión simplista y errónea del universo. A partir del Renacimiento, la aparición de otros documentos distintos de la Biblia, pero también relacionados con el Próximo Oriente antiguo, ha ido revelando una serie de discrepancias en las afirmaciones históricas y geográficas de la Biblia.

77 **B) Actitud tradicional.** Pero las dificultades relacionadas con la inerrancia de la Escritura nunca fueron motivo de fluctuaciones en la adhesión a la doctrina. La inerrancia de la Escritura ha constituido siempre un elemento firme de la tradición cristiana. Ciertamente, éste era también el punto de vista sustentado entre los judíos, y como tal lo adoptó Filón al afirmar que las palabras de la Torah fueron transmitidas a los profetas en forma de oráculo por Dios, al que no se puede atribuir error alguno *(De praem. et poen.,* 55). El NT no habla explícitamente de la inerrancia bíblica, pero esta doctrina sirve de base a afirmaciones tales como las siguientes: la Escritura no puede invalidarse (Jn 10,35); ha de cumplirse la Escritura (Lc 24,44; Act 1,16); no pasará ni una iota de la ley (Mt 5,18); la expresión «está escrito» cuando sirve para introducir una proposición de la Escritura como argumento absolutamente indiscutible (por ejemplo, Mt 4,4; Act 15,15; Rom 1,17; 1 Pe 2,6).

La inerrancia de la Escritura es también doctrina común a todos los primitivos autores cristianos. San Clemente de Roma se complacía en recurrir a las Escrituras porque eran verdaderas *(Ad Cor.,* 45.2). San Justino señalaba que la Escritura no puede contradecirse *(Diálogo con Trifón,* 65). San Ireneo decía que la presencia de cosas que no podemos entender en la Escritura no debe llevarnos a rechazar la Biblia, puesto que «las Escrituras son perfectas» *(Adv. haer.,* 2.28, 2). San Hipólito aseguraba que la Escritura nunca nos engaña *(In Daniel.,* 4.6). A lo largo de toda la literatura patrística abundan expresiones semejantes acerca de la inerrancia y veracidad de la Escritura (cf. una breve selección de tales textos en C. Pesch, *De inspiratione,* 491-92). Los teólogos medievales corroboraron esta doctrina al mantener, con santo Tomás de Aquino *(In Ioh.,* 13, lect. 1), que es herético afirmar que en la Escritura se contiene algo falso. Los teólogos posteriores reafirmaron simplemente esta misma postura fundamental.

78 La primera vez que se menciona en los documentos eclesiásticos esta doctrina que llamamos de la inerrancia bíblica es en 1351, en la epístola de Clemente VI al *Catholicos* de los Armenios, en la que se le urge para que profese la certeza de la verdad contenida en todos los libros del AT y del NT (EB 46). León XIII (EB 124) enseña que en

la Biblia no cabe error porque tiene por autor a Dios; Benedicto XV (EB 452) señala que esta doctrina corresponde a la fe antigua y constante de la Iglesia; estrictamente hablando, esta afirmación va mucho más allá de lo que realmente decía el texto de León XIII. Pío XII reafirmó esta posición de Benedicto XV (EB 540, 612).

79 **C) Consideraciones importantes para una solución.** En vista del panorama que se desprende de las anteriores pruebas tomadas de la tradición de la Iglesia en lo que se refiere a la verdad contenida en la Escritura, podemos concluir que la verdad e inerrancia de la Escritura, si bien nunca ha sido infaliblemente definida en documento alguno de la Iglesia, merece a todas luces, dada la constante enseñanza de la Iglesia al respecto, la calificación de materia de fe. Hemos de señalar a continuación, sin embargo, que cuando una verdad revelada ha sido constantemente enseñada por la Iglesia, pero sin llegar a formularse en una proposición claramente definida, es frecuente que se mezclen en ella muchas oscuridades. (Hasta el Vaticano II no hallamos unas directrices verdaderamente positivas para la solución del problema de lo que realmente significa la inerrancia; → 83, 85, *infra).* En consecuencia, teólogos y exegetas se enfrentan con el problema de determinar en qué sentido ha de tomarse la inerrancia de la Escritura. Esto es algo que todavía no se ha logrado del todo, como lo demuestra clarísimamente la más reciente bibliografía sobre esta materia. Intentaremos ofrecer a continuación algunos principios orientadores que podrán servir de ayuda para aliviar la tensión entre la doctrina de la inerrancia bíblica y las dificultades que hemos presentado esquemáticamente en 75, *supra.*

80 El primer paso consiste en abogar por suprimir el término «inerrancia» de los estudios referentes a la verdad contenida en la Biblia. Este término, tanto en latín como en castellano, es relativamente moderno, y no se encuentra en ninguno de los diccionarios latinos corrientes clásicos o medievales. Corresponde a una palabra latina que expresa la idea de «vagar» *(errare),* a la que se antepone el prefijo negativo *in,* y por ello sugiere más adecuadamente un estado mental que una cualidad de un libro, y en nuestro caso se trata de un libro. Además, el término «inerrancia» tiende a mantener un sutil desplazamiento del acento que puede observarse en la historia de este problema: la patrística se refiere generalmente a la ausencia de mentira *(mendacium)* en los libros sagrados, mientras que los teólogos medievales y modernos hablan más bien de que se excluye el error *(error).* Todavía no se han estudiado la historia y las implicaciones de este cambio de terminología; pero la primera de estas formas de expresar la verdad de la Biblia tiene la ventaja de implicar la necesidad de examinar detenidamente la intención subyacente a cada pasaje. Como resultado de todo ello, parece que sería mejor hablar de la verdad de la Biblia, o de su contenido más que de su «inerrancia», si bien esta última terminología forma hoy parte del vocabulario teológico, hasta tal punto que resultaría imposible descartarla.

81 En relación con la verdad de la Biblia, ha de notarse que esta cualidad se aplica a *su texto original,* y que nuestras actuales copias la reflejan sólo en la medida en que coinciden con los autógrafos. También ha de tenerse en cuenta que la verdad del contenido ha de buscarse primariamente en la *Biblia como un todo.* Ya dijimos que, desde el punto de vista de la fe, la Biblia constituye un libro singular; sus cualidades radican primariamente en ese *todo* más que en sus partes. Es cierto que la verdad de la Biblia como un todo influirá en sus partes, pero también importa subrayar que la verdad se predica primariamente de toda la Biblia (N. Lohfink, *art. cit.).*

Cuando la verdad de la Biblia se aborda de esta manera, desaparecen muchas dificultades. Lo mismo que sería incorrecto decir del ser humano que es un animal con rabo, porque lo tiene en una determinada etapa de su desarrollo embrionario, también lo sería afirmar que la Biblia enseña como verdad infalible que es justo matar inocentes en la guerra. Esto equivaldría a limitar la verdad contenida en la Biblia, en relación con este problema concreto, a una etapa en el desarrollo de la revelación, cuando Dios permitió que su pueblo permaneciera en un estado de conciencia subjetivamente erróneo que, como ocurre siempre, fue interpretado por quienes se encontraban en esa etapa de la formación de su conciencia como auténtica voluntad de Dios. (Sobre la evolución moral en la Biblia, cf. R. Maritain, *Abraham and the Ascent of Conscience:* «The Bridge» 1 [Nueva York, 1955], 23-52). De igual modo, el sombrío concepto del más allá que aparece en muchos libros del AT no podrá ser interpretado como doctrina bíblica infaliblemente verdadera. La doctrina bíblica sobre esta materia no puede juzgarse sino a la luz de toda la Biblia, con su visión culminante de la victoria de toda la humanidad sobre la muerte en y a través de Cristo, y de una consumación cuando conozcamos a Dios como él nos conoce a nosotros.

82 Aunque la noción de verdad ha de aplicarse a la Biblia primariamente como un todo, también puede predicarse a sus partes. Esto no significa, sin embargo, que la verdad haya de encontrarse en cualquier parte de la Biblia. La Biblia es la palabra de Dios expresada en lenguaje humano, y las palabras humanas no se utilizan exclusivamente para decir verdades. Los chistes que se cuentan en una reunión amistosa tienen la intención de entretener, no de comunicar verdades. De ahí que no se deba buscar la verdad de la Biblia en aquellos pasajes en que se trata, por ejemplo, de exhortar o suscitar una emoción, sino justamente en aquellos en que hay intención de comunicar una verdad. Aun en estos casos, la verdad se ha de buscar ante todo en un conjunto integral (un libro determinado) de la Biblia más que en unos versículos o frases tomados aisladamente. Así, por ejemplo, la verdad de Jon está en el tema que todo el libro en conjunto trata de desarrollar: Dios quiere la salvación de los no judíos tanto como la de los judíos.

83 Más aún: a la hora de determinar cuál es la verdad de la Biblia y de sus diferentes partes, ha de prestarse especial atención a las intenciones de los distintos autores, tal como quedaron expresadas en sus

escritos. En muchos casos, la intención se ve clara por el género literario elegido. Volviendo a Jon, por ejemplo, una vez establecido que el libro en conjunto es una ficción didáctica, hay pasajes como el de la ballena que ya no crean dificultades acerca de la veracidad de la Escritura. El principio de fijar ante todo el género literario a que pertenecen los libros bíblicos y sus diferentes partes es una consecuencia del método alemán de la *Formgeschichte* (→ Crítica moderna del AT, 70:38; Crítica moderna del NT, 41:42ss). Pío XII, en la *Divino afflante Spiritu* (EB 558-60), subrayó la utilidad de esta postura para resolver los problemas referentes a la verdad contenida en la Escritura. El Vaticano II siguió esta misma orientación: «Quienes buscan determinar cuál fue la intención del autor sagrado deben, entre otras cosas, prestar atención a los 'géneros literarios'. Porque la verdad se propone y expresa según una variedad de modos, que puede ser la profecía, la poesía o algún otro tipo de discurso» *(De Rev.,* 3, 12).

84 Sin embargo, la simple determinación del género literario no bastará siempre para juzgar cuál fue la intención del autor. Distintos autores pueden recurrir a un mismo género literario, y cada uno de ellos, sin embargo, tratará de comunicar su propio sentido. Así, una misma parábola o un mismo milagro de Jesús puede ser narrado por los tres sinópticos, pero cada uno de ellos puede interpretarlo de distinta manera (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:141). Por consiguiente, para juzgar cuál es la verdad, de acuerdo con la intención del autor, no sólo es necesario aplicar los principios que se derivan de la *Formgeschichte,* sino que será preciso echar mano de los que se desprenden de la *Redaktionsgeschichte:* el sentido que adquiere un asunto o incidente determinado al encajar en el tema desarrollado por un autor a lo largo de toda su obra (cf. J. A. Fitzmyer, TS 23 [1962], 446-47). La forma intencionada en que un autor sitúa un incidente en el conjunto de su obra nos dice mucho acerca de la verdad exacta que trata de transmitir. Así, si queremos saber cuál es la verdad que contiene el relato de Mt sobre la higuera seca (21,19, en contraste con Mc 11,20, donde se dice que la higuera no aparece seca hasta el día siguiente), la respuesta habrá de tener en cuenta que Mt intensifica deliberadamente el elemento de lo maravilloso en los milagros de Jesús (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:124). Esta es la forma que ha elegido Mateo para expresar la grandeza del poder divino manifestado en Jesús. Cuando se ha entendido esta técnica, no puede verse en ella una falsificación, como tampoco lo es la práctica bizantina de dar a los iconos de Cristo niño los rasgos de un personaje adulto, a fin de inculcar que en el niño residía toda la sabiduría de Dios (→ Hermenéutica, 71:25, 30).

85 Al juzgar acerca de la verdad de la Biblia también es necesario distinguir entre su mensaje y las afirmaciones instrumentales utilizadas para comunicarlo. El mensaje (Benoit lo llama «lo que enseña la Biblia») es la materia doctrinal que Dios quiere comunicar a la comunidad de salvación como parte de su bagaje salvífico. Este mensaje de salvación es preciso que vaya garantizado por el respaldo de la divina veracidad.

Las afirmaciones instrumentales, en cambio, son simples medios para comunicar este mensaje, y su veracidad estará garantizada sólo en la medida en que una falsedad en ellas contenida pudiera viciar o entorpecer la plena comunicación del mensaje bíblico. Una distinción de este tipo se encuentra en la base de la importantísima declaración del Vaticano II que refiere la inerrancia a la verdad *salvífica:* «Se ha de reconocer que los libros de la Escritura enseñan firme, fielmente y sin error aquella verdad que Dios quiso verter en los libros sagrados para nuestra salvación» *(De Rev.,* 3, 11).

Como ilustración, puede decirse que el primer relato de creación contenido en Gn encierra el mensaje de que todo lo bueno que hay en los cielos y en la tierra procede de Dios. A fin de comunicar este mensaje, el autor sagrado se sirvió de unas proposiciones en que iban englobadas sus propias ideas acerca del mundo físico; así, por ejemplo, lo que dice sobre la existencia del firmamento. Estas afirmaciones instrumentales no son verdaderas, pero de hecho sirven al autor sagrado para comunicar el verdadero mensaje de Dios a la comunidad de salvación. De manera semejante, los detalles contradictorios que aparecen en el relato del diluvio se sitúan en el orden de las afirmaciones instrumentales y no impiden la comunicación del mensaje salvífico referente a la justicia y la misericordia de Dios. Dígase lo mismo de numerosas proposiciones históricas contenidas en la Biblia que no coinciden con lo que sabemos por otras fuentes. El mensaje salvífico que se pretende comunicar en Dn 5 se refiere al pleno dominio que el Señor de la historia tiene sobre todos los imperios y reinos. La afirmación básica que debe ser verdadera para la comunicación de este mensaje es que Babilonia cayó. Todos los demás detalles, algunos de ellos indudablemente erróneos, son simples adornos dramáticos de esta verdad básica. Insistir en que la Biblia es inerrante cuando enseña una verdad *salvífica* es totalmente distinto del punto de vista, ya rechazado (→ 63, 65, *supra),* que limita esta inerrancia a las materias de fe y costumbres. La verdad salvífica desborda los límites de la fe y la moral; así, por ejemplo, la historia de Israel tiene valor salvífico, pero no pertenece al ámbito de la fe y la moral. Además, la diferencia entre lo salvífico y lo no salvífico no es ante todo de orden cuantitativo (unos pasajes son salvíficos; otros no lo son), sino más bien de orden cualitativo, es decir, que *todas* las afirmaciones de la Biblia están libres de error *en la medida* en que comunican la verdad «que Dios quiso verter en los libros sagrados para nuestra salvación».

86 Incluso tratándose de afirmaciones relativas al mensaje salvífico de la Biblia hay que considerar un último elemento. Estas afirmaciones pueden formularse como ciertas, probables, etc.; su verdad estará en proporción con el tipo de asentimiento exigido por la afirmación. Pero a este propósito conviene hacer una advertencia. En el lenguaje ordinario no se suelen expresar explícitamente los grados de asentimiento. Cuando una persona afirma que mañana lloverá, sabe que su afirmación se refiere a algo que es muy probable, pero este matiz de probabilidad no aparece en su expresión verbal. Sólo sería posible determinarlo te-

niendo en cuenta el contexto general humano de tales afirmaciones. La Biblia se ha escrito en el lenguaje que usan ordinariamente los seres humanos. Por consiguiente, cuando en la Biblia no se expresa explícitamente el matiz de probabilidad no hay por qué deducir que las afirmaciones tienen carácter categórico. El matiz, categórico o probable, del asentimiento que debe prestarse a una afirmación bíblica sólo puede determinarse una vez examinado todo su contexto literario y humano.

Llegar a comprender la verdad contenida en la Biblia es tarea que siempre entrañará dificultades. Es éste un viejo problema; la respuesta que san Ireneo le dio ya a comienzos de la Era cristiana puede ser una buena conclusión para cerrar este artículo: «Si no podemos hallar una solución a todas las dificultades que encontramos en las Escrituras, aún sería mayor impiedad buscar un Dios distinto de aquel que es. Debemos confiar esas cosas al Dios que nos hizo, sabiendo que las Escrituras son perfectas, puesto que han sido pronunciadas por el Verbo de Dios y su Espíritu» *(Adv. haer.,* 2.28, 2).

67

CANONICIDAD

JAMES C. TURRO
RAYMOND E. BROWN, SS

BIBLIOGRAFIA

1 EL CANON EN GENERAL: W. Barclay, *The Making of the Bible* (Nueva York, 1961); C. J. Costello, *St. Augustine's Doctrine on the Inspiration and Canonicity of Scripture* (Washington, 1930); F. V. Filson, *Which Books Belong in the Bible?* (Filadelfia, 1937); H. H. Howorth, *The Origin and Authority of the Biblical Canon in the Anglican Church:* JTS 8 (1906-7), 1-40; *The Origin and Authority of the Biblical Canon According to the Continental Reformers:* JTS 8 (1906-7), 321-65; JTS 9 (1907-8), 186-230; *The Origin and Authority of the Canon Among the Later Reformers:* JTS 10 (1908-9), 183-232; A. Maichle, *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient* (Friburgo de Br., 1929); E. Preuschen, *Analecta: Kurzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons* (Tubinga, 1910); E. W. E. Reuss, *History of the Canon of the Holy Scriptures in the Christian Church* (Edimburgo, 1891); J. C. Swaim, *Where Our Bible Comes From* (Nueva York, 1960); C. C. Torrey, *The Apocryphal Literature* (New Haven, 1945); B. F. Westcott, *The Bible in the Church* (Nueva York, 1905); S. Zarb, *De Historia Canonis utriusque Testamenti* (Roma, 1934). (Más referencias, →Textos, 69:1-3).
2 CANON DEL AT: Bentzen, IOT 1, 20-38; F. Buhl, *Canon and Text of the Old Testament* (Edimburgo, 1892); Eissfeldt, OTI 560-71; W. M. Grant, *The Bible of Jesus* (Nueva York, 1927); T. Henshaw, *The Writings* (Londres, 1963); G. Hölscher, *Kanonisch und Apokryph* (Naumberg, 1905); A. Jepsen, *Zur Kanongeschichte des Alten Testaments:* ZAW 71 (1959), 114-36; M. Jugie, *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'église grecque et l'église russe* (París, 1909); P. Katz, *The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria:* ZNW 47 (1956), 191-217; A. Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament* (París, 1890); M. L. Margolis, *The Hebrew Scriptures in the Making* (Filadelfia, 1922); F. Michaeli, *À propos du canon de l'Ancien Testament:* «Études Théologiques et Religieuses» 36 (1961), 61-81; G. F. Moore, *The Definition of the Jewish Canon,* en *Essays in Modern Theology and Related Subjets* (Hom. C. A. Briggs; Nueva York, 1911); J. Ruwet, *Le canon alexandrine des Écritures:* Bib 33 (1952), 1-29; H. E. Ryle, *The Canon of the Old Testament* (Londres, ²1895); W. R. Smith, *The Old Testament in the Jewish Church* (Londres, 1902); A. Sperber, *New Testament and Septuagint* (Nueva York, 1940); A. C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church* (Cambridge, Mass., 1964); D. Tabachovitz, *Die Septuaginta und das Neue Testament* (Lund, 1956); S. Zeitlin, *An Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures* (Filadelfia, 1933). Para los textos apócrifos del AT, cf. APOT.

3 CANON DEL NT: K. Aland, *The Problem of the New Testament Canon* (Londres, 1962); J. A. Bewer, *The History of the New Testament Canon in the Syrian Church* (Chicago, 1900); K. L. Carroll, *The Earliest New Testament:* BJRylL 38 (1955), 45-57; *Toward a Commonly Received New Testament:* BJRylL 44 (1962), 327-49; E. J. Goodspeed, *Christianity Goes to Press* (Nueva York, 1940); *The Formation of the New Testament* (Chicago, 1926); *New Solutions of New Testament Problems* (Chicago, 1927); R. M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament* (Nueva York, 1963), 25-40; C. R. Gregory, *Canon and Text of the New Testament* (Nueva York, 1907); F. W. Grosheide, *Some Early Lists of Books of the New Testament* (Textus Minores 1; Leiden, 1948); Hennecke, NTA 1, 19-68; J. Knox, *Marcion and the New Testament* (Chicago, 1942); M.-J. Lagrange, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament* (París, 1933); C. L. Mitton, *The Formation of the Pauline Corpus* (Londres, 1955); E. C. Moore, *The New Testament in the Christian Church* (Nueva York, 1904); C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament* (Londres, 1962), 178-209; T. Nicol, *The Four Gospels in the Earliest Church History* (Edimburgo, 1908); Oxford Soc. of Hist. Theology, *The New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford, 1905); K. L. Schmidt, *Kanonische und Apokryphe Evangelien* (Basilea, 1944); A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament* (Napperville, Ill., ed. rev. 1954); K. Stendhal, *The Apocalypse of John and the Epistles of Paul in the Muratorian Fragment:* CINTI 239-45; N. B. Stonehouse, *The Apocalypse in the Ancient Church* (Grand Rapids, 1929); A. von Harnack, *The Origin of the New Testament* (Londres, 1925); Wik, INT 35-63. Para los textos apócrifos del NT, cf. Hennecke, NTA, o M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1953).

4 CONTENIDO

El canon en general (§ 5-20)

- I. Consideraciones preliminares (§ 5-6)
- II. La Iglesia y el canon
  - A) Trento (§ 8)
  - B) Antes de Trento (§ 9-13)
- III. Naturaleza de la canonicidad (§ 14-16)
- IV. La palabra «canon» (§ 17-20)

El canon del Antiguo Testamento (§ 21-47)

- I. Formación de las Sagradas Escrituras en el judaísmo
  - A) La Ley (§ 24-26)
  - B) Los Profetas (§ 27-28)
  - C) Los Escritos (§ 29-30)
- II. Clausura del canon en el judaísmo palestinense
  - A) Criterios (§ 32)
  - B) Epoca
    - a) Esdras (§ 33)
    - b) La Gran Sinagoga (§ 34)
    - c) Yamnia (§ 35)
- III. El canon en Qumrán (§ 36-37)
- IV. El canon en Alejandría (§ 38-39)
- V. El primitivo canon cristiano del AT (§ 40-41)
- VI. El canon en Trento (§ 42-43)

- VII. El canon en el protestantismo (§ 44-46)
- VIII. El canon en las iglesias orientales (§ 47)

El canon del Nuevo Testamento (§ 48-86)

- I. Observaciones generales
  - A) Motivos que impulsaron a escribir obras específicamente cristianas (§ 49-50)
  - B) Criterios para conservar y aceptar las obras cristianas (§ 51-54)
- II. Composición y colección de los libros del Nuevo Testamento
  - A) Corpus paulino (§ 55-59)
  - B) Evangelios (§ 60-65)
  - C) Otros libros
    - a) Hechos (§ 66)
    - b) Apocalipsis (§ 67-68)
    - c) Hebreos (§ 69-70)
    - d) Epístolas católicas (§ 71-80)
- III. Problemas referentes a la formación del canon
  - A) Concepto de Nuevo Testamento (§ 81)
  - B) Valor de las citas patrísticas (§ 82-83)
  - C) Valor de las primitivas listas (§ 84)
  - D) Las iglesias orientales (§ 85)
- IV. El canon en la Reforma (§ 86)

Problemas actuales relacionados con la canonicidad (§ 87-97)

- I. Autor y canonicidad (§ 87-89)
- II. Finalidad del canon de Trento (§ 90)
- III. Vulgata y canonicidad (§ 91)
- IV. El canon dentro del canon (§ 92-97)

EL CANON EN GENERAL

5 **I. Consideraciones preliminares.** Toda religión revelada termina por sentir más pronto o más tarde la necesidad perentoria de fijar un canon, pues si Dios ha roto el silencio para comunicar su voluntad a los hombres, debe haber algún medio de saber con toda seguridad dónde se encuentra esa revelación. Esto es precisamente lo que garantiza el canon; señala los límites entre lo que es y lo que no es revelación, es decir, entre lo humano y lo divino. Cosa menos importante es que la revelación se conserve en forma oral o escrita; el canon servirá siempre para identificarla. ¿De qué serviría la revelación si no hubiera forma de identificarla como tal?

La fe judeocristiana sintió siempre la necesidad del canon en un triple sentido: para conservar, preservar y observar esa revelación. Necesidad de conservarla, a fin de evitar que llegue a sumergirse en la vorágine de tradiciones brotadas inevitablemente en torno a ella con objeto de hacerla más inteligible. El canon supone un esfuerzo por eludir este

riesgo. Necesidad también de preservarla, es decir, de impedir que sufra ningún cambio o alteración. Es preciso mantenerla en su prístina pureza, tal como brotó de la boca de Dios. Finalmente, entre quienes aceptan la revelación de Dios se siente la necesidad de observarla y hacer que actúe en la fe y la vida.

Muchas tradiciones religiosas muestran una doble tendencia: mantenerse fieles a la revelación original a toda costa y ampliarla o resumirla, según los casos. No han de tomarse estas dos tendencias como conflictivas; más bien responden a distintas preocupaciones de la comunidad creyente. La formación de un canon ayuda a cumplir las aspiraciones de la primera tendencia: el impulso a adherirse estrictamente a la revelación.

6 Volviendo a la noción de canon que encontramos aplicada a una colección de libros en la religión judeocristiana, vemos cómo su presupuesto básico es la inspiración. La convicción de que determinados libros han sido escritos bajo un influjo especial de Dios ha hecho seleccionarlos y otorgarles una aceptación incondicional. Para llegar a esta actitud fueron necesarios tiempo y reflexión, pues originalmente los libros de la Biblia no fueron preferidos porque se pensara que ellos y sólo ellos fuesen inspirados. A esta conclusión se llegó más tarde, y a través de un proceso de racionalización. Dentro de la Iglesia, la formación de un canon siguió otra orientación. Así, por ejemplo, el origen apostólico y el que un determinado libro se utilizara en el culto de la Iglesia fueron factores determinantes para que tal libro se incluyera entre las Escrituras del NT. Puede mantenerse, sin embargo, que estas consideraciones se apoyan en última instancia sobre la base de la inspiración. Implican una especial relación entre ese libro y Dios. Así, pues, tenemos que la inspiración fue el factor decisivo para la formación del canon.

7 **II. La Iglesia y el canon.** Considerado objetivamente, el canon de la Escritura se nos presenta como un conjunto de producciones literarias dotado de cohesión interna. Es indudable que tal cohesión se debe a que aquellos libros fueron utilizados por una comunidad guiada por el Espíritu Santo. Alimentaron la oración del grupo, impulsaron su reflexión y le ofrecieron una norma de vida. Los libros que no responden a esta regla de la cohesión interna quedan, en virtud de este mismo hecho, fuera del canon. La Iglesia posee la facultad de juzgar si se da o no esa conformidad. Cualquier otra norma podría dar ocasión a lo que tanto temía Zuinglio: que se llegara a estampar en la obra de Dios un sello de mera aprobación humana. En parte esta misma idea sugirió a san Agustín su conocida sentencia: «No creería yo en el Evangelio si no me moviera a ello la autoridad de la Iglesia católica» *(Contra epistolam Manichaei,* 5.6: PL 42.176).

La canonización, según esto, viene impuesta por la inspiración, pero no ha de entenderse como si cambiase en algo la naturaleza de un libro inspirado. A éste no se le añade nada, sino que se le sitúa bajo una nueva luz a fin de que se manifieste más claramente algo que ya estaba allí. Al canonizar un libro, la Iglesia pone de relieve su condición de

inspirado; no crea entonces su inspiración. Los Padres sentían muy vivamente esta conexión íntima que hay entre la Biblia y la Iglesia, pues utilizan indistintamente, para referirse a los libros de la Escritura, expresiones como «libros canónicos» o «libros de la Iglesia».

8 **A) Trento.** Por lo que hace a la Iglesia católica, el canon de la Escritura quedó fijado definitivamente en el Concilio de Trento. Fue entonces cuando la Iglesia adoptó una postura clara y definitiva acerca de los libros que debían incluirse en la Biblia. Bajo amenaza de anatema, el decreto *De Canonicis Scripturis* (8 de abril de 1546; EB 57-60; DS 1501-5) enumeraba 45 libros canónicos del AT (menos Lam, que se consideraba parte de Jr) y 27 del NT (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:11). El Vaticano I aludió a Trento y reprodujo su decreto (DS 3006), añadiéndole un párrafo aclaratorio en que la canonicidad se definía como el reconocimiento de la inspiración de un libro por parte de la Iglesia.

La significación específica del decreto tridentino está en el hecho de que se presenta como normativo y definitivo. No fue aquélla la primera ocasión en que se planteó dentro de la Iglesia esta cuestión de la canonicidad. Hasta llegar a Trento hubo una impresionante sucesión de decisiones sinodales. Ninguna de ellas, sin embargo, parece haber estado investida de la autoridad vinculante absoluta que caracteriza al decreto tridentino. Pasemos ahora revista a estas declaraciones anteriores.

9 **B) Antes de Trento.** Las más antiguas decisiones referentes al canon fueron promulgadas por los concilios locales norteafricanos: los de Hipona (393; EB 16-17), Cartaginense III (397) y otro concilio posterior, también de Cartago, en 419. Todos ellos aprobaron listas de los libros del AT y NT que coinciden con la de Trento.

10 En otro tiempo, el canon 60 del Concilio de Laodicea *(ca.* 360) y el decreto del papa Dámaso (que reinó de 366 a 384) solían aducirse como ejemplos de antiquísimas decisiones de la Iglesia con respecto al canon. Recientemente, sin embargo, ambos documentos han sido rechazados como espúreos. El canon 60 de Laodicea (EB 12-13), que sustancialmente adopta el canon breve de los hebreos (el canon 59 prohíbe la lectura de otros libros), ya no se considera como obra del Concilio, sino como una compilación privada hecha en Asia Menor hacia finales del siglo IV. El decreto del papa Dámaso (DS 353-54; EB 26; Hennecke, NTA 1, 46-49), que se ha creído relacionado con el concilio celebrado en Roma el año 382 o con la segunda parte del Decreto Gelasiano, se ha atribuido en otro tiempo al papa Gelasio I (492-496) o al papa Hormisdas (514-523). Actualmente, este decreto, que ofrece una lista coincidente con la de Trento, se tiene por documento privado confeccionado en el sur de Francia o en el norte de Italia a comienzos del siglo VI (E. Schwartz, ZNW 29 [1930], 161-68). Sin embargo, aun aceptando estos últimos puntos de vista, no ha de creerse que estos documentos carecen de todo valor; por el contrario, son testimonio de la fe en distintas regiones de la Iglesia durante una época algo posterior a lo que se creía en principio.

11 El año 405 el papa Inocencio I envió una carta a Exuperio, obispo de Toulouse (DS 213; EB 21-22), respondiendo a una pregunta de éste sobre los libros canónicos. También esta carta trae la lista que finalmene sería aceptada por Trento. El testimonio del II Concilio local de Trullo (692) no significa aportación alguna positiva, pues reproduce varias listas, con cánones más amplios unos que otros. El Concilio no se decide por ninguna de ellas (→ 84, *infra*).

12 El Concilio (ecuménico) de Florencia redactó una lista completa de los libros del AT y del NT en un documento conocido como decreto *Pro Jacobitis* (4 de febrero de 1441; EB 47). Es difícil averiguar cuál era la intención de esta bula papal, encaminada a la reconciliación de los cristianos orientales; no parece tener el valor de un canon solemnemente promulgado, con alcance universal, para toda la Iglesia. Los Padres de Trento, que adoptaron esta lista de Florencia, discutieron, sin embargo, su obligatoriedad.

13 Por consiguiente, a la hora de evaluar el alcance de todos estos testimonios anteriores a Trento creemos justificada la opinión de que no llegan a tener la fuerza de decisiones universales de la Iglesia, si bien es verdad que en conjunto constituyen un testimonio de la creencia de la fe. Ello aclara además por qué se dieron dudas y vacilaciones dentro de la Iglesia aun después de publicarse los decretos pretridentinos. Teniendo en cuenta todos estos datos, parece más conveniente afirmar que hasta Trento no quedó firme y definitivamente establecido el canon —*simul et semel*—, de forma que ya no hubiera lugar a dudas.

14 **III. Naturaleza de la canonicidad.** Para adentrarnos más en la cuestión de las bases en que se apoyó el magisterio solemne de Trento, así como el magisterio ordinario de la Iglesia que le precedió, tenemos que hacernos las siguientes preguntas: ¿qué rasgo específico de un libro sirvió para que la Iglesia lo identificara como inspirado? ¿Con qué credenciales se presenta un libro inspirado, de forma que la Iglesia se vea obligada a admitirlo en el canon? A la luz de nuestros actuales conocimientos parece imposible darles respuesta. Sabemos *que* la Iglesia aceptó en el canon determinados libros, pero ignoramos absolutamente *por qué* lo hizo. Decir que la razón ha de buscarse en la práctica de los Padres, que aceptaron como inspirados determinados libros, equivale a transferir la pregunta del presente al pasado. Tendríamos que seguir preguntándonos en qué se fundaron ellos —representantes de la Iglesia en épocas antiguas— para aceptar unos libros como inspirados y rechazar otros. Algunos investigadores han manifestado cierta desconfianza en cuanto a la posibilidad de resolver este problema partiendo del dogma, como si hubiera una esperanza sólida de zanjar la cuestión a base de pruebas históricas. Lo escaso e inconsistente de tales pruebas hace que semejante esperanza no pase de ilusoria.

15 Los estudios en torno al canon se distinguen más por la sutileza con que se trata de eludir el problema que por la seriedad en proponer alguna solución viable. K. Rahner ha señalado recientemente una posible vía de escape para salir de este embrollo (*Inspiration in the Bible* [Nueva York, ⁴1964]). Sitúa la Escritura como un elemento vital en la fundación de la Iglesia. Concretamente, la toma como una expresión por escrito de la fe que profesaba la Iglesia apostólica. El mismo hecho de que surja la Escritura como una autoexpresión genuina de la Iglesia primitiva sirve para revelar a la misma Iglesia la inspiración de los libros que contienen esta expresión de su fe. En efecto, se considera que la revelación de los libros inspirados no es directa, sino implícita. Dios no informó a los apóstoles acerca de cuáles eran los libros inspirados título por título, sino que esa información iba implícita en el hecho de que la Iglesia veía en ciertos libros un reflejo auténtico de su propia fe. Ello equivalía a reconocerles el carácter de inspirados (→ Inspiración, 66:38-39).

La teoría de Rahner puede explicar por qué la Iglesia primitiva exigía el requisito del origen apostólico antes de reconocer un libro como canónico. Los apóstoles eran considerados como testigos oculares que habían conocido a Cristo y habían aprendido su doctrina personalmente. Cuando un libro tenía a un apóstol por autor, ello era señal de que contenía esta experiencia inmediata de Cristo. En cuanto tal, reflejaba la fe de la Iglesia, la cual era, naturalmente, apostólica.

La teoría de Rahner se aplica también al AT; su autor hace notar que el AT, en cuanto Escritura, también requería positivamente una canonización: necesitaba ser reconocido para que surtiera su efecto esencial. Sin embargo, antes de la Iglesia no había una autoridad docente infalible que garantizara la inspiración del AT. De ahí que el AT no pudo llegar a su plena madurez como Escritura hasta que existió la Iglesia. Antes de ésta sólo pudo darse una canonicidad del AT en sentido incipiente, pero no una convicción neta y definitiva acerca de este carácter. Fue la Iglesia quien declaró canónico el AT de una vez para siempre.

16 Rahner se fija luego en la distinción que hay entre la revelación del carácter inspirado de ciertos libros y la plena constatación y articulación de este hecho. Frecuentemente hubo un lapso más o menos largo entre ambos momentos. Con otras palabras: la Iglesia conoció la singularidad de ciertos libros, y sólo más adelante la proclamó abiertamente. Primero tuvo un canon, y sólo más tarde tuvo la idea de lo que era la canonicidad y promulgó unas decisiones referentes al canon. Ello podría explicar ciertas dudas y ambigüedades que se dieron en la primitiva Iglesia acerca de la canonicidad de algunos libros bíblicos. Era preciso que pasara tiempo entre el conocimiento y el reconocimiento. Dando este giro a su argumentación, Rahner cree poder disipar la necesidad de dar con el argumento aplicado por la Iglesia para sacar sus conclusiones en relación con la canonicidad. Afirma que este conocimiento del canon es connatural a la Iglesia. Ella puede, mediante una respuesta refleja, sin ayuda de ningún silogismo, reconocer unos escritos que corresponden a su propia naturaleza y la expresan. Dicho en breve: el canon no es el resultado de una deducción fundada en una premisa, sino más bien

un acto de autoconciencia por parte de la Iglesia, un acto mediante el cual fija su atención en otro aspecto de su mismo ser.

17 **IV. La palabra «canon».** El término griego *kanōn* se deriva del sumerio a través del babilonio *(qanū,* «caña»; E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* 406-407; H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch,* 1, 779). El significado original era «caña». La palabra pasó gradualmente a significar vara larga o el listón utilizado por los albañiles y carpinteros para tomar medidas. También adquirió este término un significado metafórico y se aplicó a la norma o patrón que sirve para determinar, regular o medir otras entidades. En el griego extrabíblico se encuentran también ejemplos de este uso.

18 En el lenguaje cristiano, «canon» se utilizó ya en el siglo II para referirse a una norma de la verdad revelada, a la regla de fe. (También las disposiciones disciplinares de las autoridades eclesiásticas recibieron el nombre de cánones por tratarse de normas de vida. Asimismo, la parte fija o invariable de la misa se llamó canon). Hacia el siglo IV se da un nuevo paso; «canon» significa, además de la cosa contenida, el continente. Así, como las Escrituras contenían la norma de fe —el canon—, recibieron este mismo nombre. En san Atanasio *(ca.* 350) aparece claramente el término «canon» aplicado a la colección de libros inspirados, al afirmar que *Hermas* «no forma parte del canon». En su carta pascual número 39 *(ca.* 367) ofrece una lista de libros que designa con el nombre de *ta kanonizomena.* A finales del siglo IV se hizo común tanto en Oriente como en Occidente este uso del término «canon», y así puede verse en san Gregorio Nacianceno, Prisciliano, Rufino, san Agustín y san Jerónimo.

Junto a su significado de «norma», canon puede equivaler también a «lista» o «catálogo». Algunos investigadores prefieren este último significado; según ellos, el canon de la Escritura quiere decir simplemente la lista de libros que componen la Biblia.

19 En cualquier caso, libro canónico es el que ha sido reconocido como perteneciente a la lista de los que la Iglesia considera inspirados y que contienen la norma de fe y moral. Algunos libros obtuvieron este reconocimiento en fecha muy temprana, como veremos más adelante; otros tardaron más en ser aceptados, pues se planteaban muchas dudas acerca de si eran o no inspirados. Los primeros eran designados en la antigüedad con el nombre de *homologoumena* (sobre los que hay acuerdo); los segundos, con el de *antilegomena* (discutidos) o *amphiballomena* (dudosos).

Andando el tiempo se daría a ambas clases de libros los nombres de protocanónicos y deuterocanónicos. Esta terminología, al parecer, fue introducida por Sixto de Siena (1520-1569). Los protocanónicos eran los admitidos en el canon sin que mediara ninguna o muy escasa discusión al respecto. Deuterocanónicos eran aquellos que antes de ser definitivamente admitidos en el canon fueron objeto de discusión en tanto no se resolvían las dudas surgidas acerca de su canonicidad. Nótese, sin embargo, que estos términos no implican dos distintas canonizaciones,

es decir, una original en que se recibieron los protocanónicos y otra posterior en que se admitieron los deuterocanónicos.

20 Apócrifo significa en principio un libro oculto o secreto (→ Apócrifos, 68:4). Tales escritos sólo podían ser leídos y meditados por los iniciados. Más tarde, en el lenguaje católico, este término se reservó para designar los libros que por su título y contenido se aproximan a la Escritura canónica (del AT o del NT), pero que realmente no han sido admitidos en el catálogo oficial de la Iglesia. En el lenguaje protestante, los Apócrifos son los libros del AT, que los católicos llaman deuterocanónicos (y unos pocos más), mientras que los libros del AT, llamados apócrifos en la terminología católica, en la protestante reciben el nombre de Pseudoepígrafos. Realmente, pseudoepígrafo es un calificativo que sólo se aplica con rigor a aquellos libros ficticiamente atribuidos a unos autores que no lo son en realidad (por ejemplo, *Henoc).*

EL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO

21 La Iglesia católica acepta 46 libros como AT canónico. La mayoría de los protestantes sólo acepta un canon de 39 libros; los judíos tienen el mismo canon que los protestantes, pero con distinta enumeración. Las diferencias, pues, se refieren a siete libros (más algunas partes de otros dos): los deuterocanónicos o «apócrifos». Estos son: Tob, Jdt, Sab, Eclo, Bar (incluyendo la *Carta de Jeremías),* 1-2 Mac y partes de Est y Dn. Para explicar cómo surgió esta diferencia se ha propuesto una tesis que es casi clásica: a finales del siglo I d. C. había dos cánones en el judaísmo; un canon corto palestinense, redactado por los rabinos de Yamnia, y un canon más largo, el alejandrino, representado por los LXX. La Iglesia primitiva adoptó el canon alejandrino, pero los reformadores, siguiendo una opinión minoritaria entre los Padres, decidieron volver al canon palestinense. Los respectivos resultados son los cánones católico y protestante. Prácticamente todos y cada uno de los extremos de esta tesis están siendo sometidos hoy a una severa crítica; casi todo lo que se ha dicho en los manuales católicos o protestantes sobre este tema necesita una seria revisión.

22 **I. Formación de las Sagradas Escrituras en el judaísmo.** La composición del AT fue un proceso que duró más de mil años. Los cantos épicos más antiguos, por ejemplo, el Canto de Miriam (Ex 15, 1 18) y el Canto de Débora (Jue 5), se remontan probablemente al siglo XII a. C. Los libros más tardíos del canon judío y protestante, Dn y Est, fueron compuestos durante el siglo II a. C.; los últimos del canon católico, 2 Mac y Sab, son de *ca.* 100 a. C. Durante este largo período se produjo una gradual acumulación de materiales en los libros y en las colecciones de libros. Además de los libros aceptados en el canon, hubo otros, algunos de ellos compuestos al mismo tiempo que se escribían los libros bíblicos y varios más en época poco posterior. Unos se han perdido; otros se conservaron, pero no fueron aceptados en el canon.

Escritos de la era veterotestamentaria según fechas de colección o composición

SIGLOS A. C.	LEY	PROFETAS ANTERIORES	PROFETAS POSTERIORES	ESCRITOS	DEUTEROCANONICOS *Apócrifos**
XIII-XI	¿Vida de Moisés? Formación de las tradiciones recogidas más tarde en el Pentateuco; primeros códigos legales. Poesía primitiva (Ex 15).	Relatos de la conquista de Palestina. Tradiciones que sirven de base a Jue y 1 Sm. Poesía primitiva (Jue 5).			
X	Se pone por escrito la tradición J.	Relatos sobre David, esp. la «Historia áulica» (2 Sm 9-20, 1 Re 1-2).		Se inicia el uso de los salmos en el culto del templo. Se cultiva la sabiduría gnómica en la corte de Jerusalén bajo Salomón.	
IX	Se compone de la tradición E.	Conservación de los anales regios de Judá e Israel (fuentes de 1-2 Re, Cr); ciclos de Elías y Eliseo (1 Re 17-2 Re		Rut (?). Cantos de boda, con un eco posterior en Cant.	
VIII	Se conjuntan J y E (bajo Ezequías, *¿ca.* 700?).	Conservación de los anales regios de Judá e Israel.	Amós y Oseas en Israel. Isaías y Miqueas en Judá.	Ezequías cuida de preservar la tradición de la sabiduría proverbial (Prov 25).	
VII	El núcleo de Dt sirve de base a la reforma de Josías (*ca.* 622). Redacción del Código de Santidad (Lv 17-26).	Conservación de los anales regios de Judá.	Oráculos de Isaías recogidos por sus discípulos y redactados. Isaías, Nahúm, Habacuc. Isaías dicta a Baruc.		
VI	P es compilado a partir de fuentes anteriores y sirve de estructura a la formación del Pentateuco.	La historia deuteronomista se redacta en el exilio.	Ezequiel en Babilonia. Deutero-Isaías (*ca.* 550). Redacción del corpus profético preexílico. Oráculos posexílicos de Ageo, Zacarías (1-9) y Trito-Isaías.	Lamentaciones. Job (?).	
V	Se completa el Pentateuco (*¿ca.* 400?).		Malaquías. Abdías (?).	Memorias de Nehemías y de Esdras. Prov 1-9 escrito como prefacio a Prov 10ss.	
IV-III			Jonás (?). Joel (?). Apocalipsis de Isaías (24-27 [?]). Deutero-Zacarías (9-14 [?]).	Historia del Cronista. Sentencias de Qohelet (Ecl) redactadas por sus discípulos. Colección de Sal (?).	

SIGLOS A. C.	LEY	PROFETAS ANTERIORES
II		
I		

Los escritos judíos del siglo I y comienzos del II d. C. incluyen: *4 Mac*; Asunción de Mois Oráculos Sibilinos** (libros 3-5). (?)=Fecha incierta.

23 El judaísmo terminó por adoptar una división tripartita de la Biblia: la Ley, los Profetas y los Escritos. La Ley *(Tôrâ)* comprende los cinco libros del Pentateuco. Los Profetas *(Nᵉbî'îm)* se subdividen en Anteriores (Jos, Jue, Sm, Re) y Posteriores (Is, Jr, Ez, los Doce [=Profetas Menores]): ocho libros en total. Los Escritos *(Kᵉtûbîm)* son once: Sal, Prov, Job, los cinco Megillot o rollos (=Cant, Rut, Lam, Ecl, Est), Dn, Esd-Neh, Cr. Un total de 24 libros, si bien haciendo determinadas combinaciones se ha dado a veces el número de 22, tantos libros como letras tiene el alfabeto hebreo. Con las iniciales de *Tôrâ, Nᵉbî'îm* y *Kᵉtûbîm* se ha formado el moderno término hebreo *TNK* (vocalizado, *Tᵉnāk*), que significa «la Biblia».

¿Cuándo fue universalmente aceptada esta división tripartita y cuándo quedaron definitivamente fijadas las tres colecciones? La opinión general es que cada una de estas divisiones o colecciones viene a representar una etapa distinta en el desarrollo de la Biblia, de forma que la Ley se fijó antes que los Profetas, etc. Hay otro punto de vista, apoyado por G. Hölscher *(op. cit.)*, según el cual las tres colecciones se desarrollaron poco más o menos paralelamente; la fijación de toda la colección tripartita se haría en un momento determinado. Si bien es verdad que la composición de cada uno de los libros que integran las distintas colecciones se desarrolló en una misma época, resulta difícil negar el hecho

A S	ESCRITOS	DEUTEROCANONICOS *Apócrifos**
PROFETAS POSTERIORES		
	Ester (?).	Eclesiástico *(ca.* 190).
	Daniel.	*1 Henoc* (ca.* 175-).
		Jubileos (ca.* 150).
		Baruc (misceláneo).
		Tobías.
		Judit.
		Aristeas.*
		*Testamentos** (?).
		Ester, griego.
		Partes griegas de **Dn.**
		1 Mac *(ca.* 100).
		2 Mac.
		Sabiduría.
		3 Mac.*
		*1 Esdras** 3-5.
		Salmos de Salomón.*

...alipsis de Esdras (2 Esdras* 3-14); *2-3 Baruc*; Oración de Manasés*; Testamentos** (?);

evidente de que las tres colecciones se fueron fijando sucesivamente una tras otra.

24 **A) La Ley.** Los modernos investigadores opinan que los más antiguos códigos legales conservados en el Pentateuco (el Decálogo de Ex 20,1-17; el Código de la Alianza de Ex 20,22-23,19, y el Decálogo ritual de Ex 34,11-26) se compusieron en los siglos XII-XI a. C. El código legal más tardío, la Colección sacerdotal, era posexílico *(ca.* siglo V antes de Cristo). Así, pues, el Pentateuco quedaría completo *ca.* 400 antes de Cristo. Realmente hay una alusión más antigua a un libro de leyes ya existente, en 2 Re 22,8ss, donde se dice que el sacerdote Jilquías descubrió en el templo el año 622 «el libro de la ley». Se trataba probablemente del núcleo de Dt (12-26). Más tarde, *ca.* 400, Neh 8,1 narra cómo el escriba Esdras leyó al pueblo «el libro de la ley de Moisés que el Señor había dado a Israel»; seguramente era la ley que Esdras trajera de Babilonia (Esd 7,14). Muchos investigadores piensan que se trataba de un resumen del Pentateuco. Otros creen que era precisamente la Colección sacerdotal de leyes.

25 Es probable que deba rechazarse un argumento esgrimido a favor de la teoría de que *ca.* 400 ya estaba completa la colección de la Ley, aunque la teoría en sí sea aceptable. Me refiero al argumento basado en que los samaritanos poseen un Pentateuco que sustancialmente

coincide con el Pentateuco hebreo. Se razona partiendo de que, si el cisma samaritano ocurrió en el siglo V a. C., antes de esa fecha ellos tenían que poseer ya este mismo Pentateuco. Se pensaba que la escritura hebrea antigua del Pentateuco samaritano era un indicio de tal antigüedad y que los samaritanos mantenían su escritura como una protesta contra la innovación judía de emplear la escritura aramea (la que nosotros solemos asociar a la Biblia hebrea). Los recientes estudios paleográficos de F. M. Cross sobre la base de los hallazgos de Qumrán han demostrado, sin embargo, que esta antigua escritura hebrea fue puesta de nuevo en uso durante el siglo II a. C. y que la escritura samaritana no es sino una rama de esta misma grafía (BANE 189, n. 4). Estas observaciones hacen *posible* que el cisma samaritano ocurriera realmente mucho más tarde de lo que se pensaba, concretamente en el siglo II a. C.; antes de esta fecha, como sabemos, la Ley ya había sido recibida en el judaísmo (→ Textos, 69:15-16, 33).

26 Si la Ley había sido aceptada *ca.* 400, quizá debiéramos matizar nuestra idea de lo que esta aceptación significa. Incluso después de esa fecha se escribía y era leído por diferentes grupos judíos; así, por ejemplo, los sectarios de Qumrán, un libro como Jubileos (→ Apócrifos, 68:24), a pesar de que no concordaba en algunos puntos y normas con el Pentateuco.

27 **B) Los Profetas.** La tradición judía llama *Profetas Anteriores* al conjunto de libros que modernamente se conocen como «historia deuteronomista» (Jos, Jue, Sm, Re), colección que fue completada entre los años 600-560 (→ 1-2 Reyes, 10:79). En 2 Mac 2,13 se atribuye a Nehemías el mérito de haber recogido *(ca.* 440) «los libros referentes a los reyes y los profetas, así como los escritos de David y las cartas de los reyes acerca de las ofrendas votivas»; posiblemente esta referencia expresa una tradición popular sobre la colección de los Profetas Anteriores. Junto a los materiales históricos aceptados como parte de esta colección había otros muchos escritos israelitas de carácter histórico que se perdieron y no llegaron a entrar en el canon, de lo que da testimonio el mismo AT. Jos 10,13 habla del Libro de Yašar. Los datos de archivo para los diferentes reinados fueron entresacados de los Libros de las Crónicas de los Reyes de Judá e Israel (1 Re 14,29; 15,7.31; 16,5). Parece ser que el Cronista tuvo conocimiento de ciertas colecciones que contenían materiales referentes a los profetas; así, por ejemplo, la historia de las visiones de los profetas Natán, Ajías, Šemaías, Iddó (2 Cr 9, 29; 12,15; 13,22). No hay razón para pensar que tales libros, actualmente perdidos, no fueran considerados santos en la antigüedad; de haber sobrevivido, probablemente habrían sido admitidos en el canon del AT. En consecuencia, es probable que el hecho de haber superado la catástrofe nacional del exilio se tomara como criterio de canonicidad para los libros anteriores a aquella etapa. No conocemos ningún libro anterior al exilio que sobreviviera a éste y que no fuera aceptado en el canon.

Los *Profetas Posteriores* forman una colección más heterogénea, cuyos libros fueron compuestos entre el año 750 (Amós) y *ca.* 400-300 (los últimos profetas menores, es decir, Mal, Joel, Jon, Dt-Zac; quizá también el Apocalipsis de Isaías, Is 24-27). En tiempos de Jesús ben Sirá ya se hablaba corrientemente de los Doce Profetas (Eclo 49,10), lo que significa casi ciertamente que ya estaba completa la colección de los Profetas Posteriores.

28 Ya en el siglo II a. C. toda la colección de los profetas había alcanzado el rango de escritura sagrada. Así, por ejemplo, el autor de Dn *(ca.* 165) se refiere a Jr como a uno de «los libros» (9,2). Se solía nombrar juntos la Ley y los Profetas al hablar de los libros sagrados (Prólogo a Eclo; 2 Mac 15,9). Al valorar esta actitud judía, sin embargo, hemos de tener en cuenta que la aceptación de los profetas no debió de ser absoluta, pues el Talmud *(bShabbath,* 13b; *bHagigah,* 13a; *bMenahoth,* 45a) informa que a Ez se le pusieron reparos a causa de las aparentes contradicciones entre este libro y la Ley. Más aún: no estamos seguros de que todas las alusiones antiguas a los Profetas se refieran precisamente a los libros que terminaron por ser aceptados como Profetas Anteriores y Posteriores. Josefo enumeraba trece libros proféticos, incluyendo probablemente entre ellos algunos que más tarde serían contados entre los Escritos (cf. Thackeray, LCL 1, 179).

29 **C) Los Escritos.** Esta es la más heterogénea de las tres colecciones y la que dio ocasión a más disputas. Es probable que todos los libros que terminaron por ser aceptados como Escritos en la Biblia hebrea hayan sido redactados después del exilio; figurando Dn y Est en último lugar (siglo II a. C.). A finales del siglo II, como lo atestigua el prólogo a Eclo, los judíos hablaban no sólo de la Ley y los Profetas, sino también del «resto de los libros de nuestros antepasados». La alusión, poco posterior, de 2 Mac 15,9, sin embargo, sólo menciona la Ley y los Profetas. No sabemos con exactitud en qué consistía el «resto de los libros» a que alude Eclo; éste no cita Esd, Est ni Dn.

Ya en el siglo I d. C. encontramos alguna indicación más explícita sobre cuáles podían ser éstos libros, pues Lc 24,44 nos informa de esta combinación: «la Ley de Moisés, los Profetas y los *Salmos*». Ello concuerda con la referencia de Filón *(De vita contemp.,* 3.25) a la Ley, las palabras proféticas y los «*himnos y otras obras* con que se pueden incrementar y perfeccionar el conocimiento y la piedad». Josefo (CAp 1.8, § 39-41) conoce los cinco libros de Moisés, los trece libros de los Profetas y otros cuatro libros que contienen «*himnos* a Dios y *preceptos* para la orientación de la vida humana». Se ha creído que estos últimos podrían ser Sal, Cant, Prov y Ecl. A esta última serie de libros aún no se le ha dado un nombre especial; más tarde aparecerá en el Talmud la designación de «Escritos» *(bBaba Bathra,* 14b; *bKetuboth,* 50a), y ello podría reflejar un uso más antiguo. La misma vaguedad de las alusiones a estos «otros libros» durante el siglo I d. C. es señal de que en el judaísmo aún no se había llegado a fijar claramente el contenido de esta última colección. También es de suponer que, por haber sido reci-

bidos más tarde, los Escritos no disfrutaron del mismo respeto que se otorgó a la Ley y a los Profetas.

30 Para algunos, la afirmación de Josefo vendría a zanjar la cuestión de si entre los judíos se daba ya por entonces un canon o lista fija de libros. Ello nos obliga a examinar más detenidamente su testimonio. Por de pronto se puede afirmar que los 22 libros enumerados por Josefo disfrutaban de amplia aceptación en el judaísmo. Otra cuestión es si Josefo pretende excluir otros libros o si refleja realmente la convicción de todos los judíos. Josefo cita en sus propios escritos los LXX y se sirve de ciertos libros que con toda seguridad no estaban incluidos entre los 22 que enumera; así, por ejemplo, 1 Mac, *1 Esdras* y las adiciones a Est. Probablemente incluye entre los Profetas algunos libros que más tarde pasarían a la colección de los Escritos. Pocos años después del 90 d. C., en que se fecha la obra de Josefo, *4 Esdras* menciona 24 libros aceptados públicamente por los judíos; no se sabe si se trata de una enumeración distinta de los 22 libros de Josefo o de una diferencia real en la lista de libros.

Las observaciones de Josefo son realmente lo más parecido a un canon entre cuanto hemos visto hasta ahora. Es interesante lo que nos dice sobre los libros que enumera. Se trata de libros sagrados, diferentes de los demás en virtud precisamente de su origen divino. Nada se puede alterar en ellos y nada se les puede añadir. Josefo pensaba que habían sido compuestos durante los mil años que median entre Moisés y Artajerjes I (450 a. C.; un monarca que, al parecer, está relacionado con la historia de Ester). Su juicio es inexacto desde el punto de vista histórico; algunos de los libros que menciona no fueron compuestos hasta trescientos años después de Artajerjes.

31 **II. Clausura del canon en el judaísmo palestinense.** Si no admitimos que las noticias de Josefo significan que el canon ya había sido cerrado definitivamente, habremos de abordar el problema de cómo y por qué el canon quedó cerrado para el judaísmo normativo.

32 **A) Criterios.** Es éste un problema difícil porque no sabemos a ciencia cierta qué criterio se aplicó para establecer la canonicidad. Algunos han supuesto que determinados libros fueron aceptados en virtud de su carácter legal o por la relación que tenían con la Ley, pues la Ley es el canon de acuerdo con el cual se juzga todo lo demás. Otro factor que ciertamente tuvo mucho peso fue la idea de que ciertos libros contenían la palabra de Dios y habían sido inspirados por él, pero esta cualidad es difícil de discernir en cada libro.

G. Ostborn (*Cult and Canon* [Upsala, 1955]) cree que se daba por canónico un determinado libro en virtud de su motivo específico, es decir, que de alguna forma celebrase o diera noticias de la acción de Yahvé. Tal motivo confería al libro un valor cultual, permitiendo su empleo en el culto sinagogal. La hipótesis de Ostborn, aunque brillante, no llega a convencer del todo, porque es preciso forzar mucho las cosas para encontrar un motivo fundamental presente a lo largo de todo el AT. Sin embargo, es correcto considerar el empleo cultual de algunos libros

como motivo que pudo influir en su aceptación; como, por ejemplo, el uso de Sal en el culto del templo. Es perfectamente posible que en el siglo I d. C. existiera un ciclo anual o trienal en el leccionario utilizado en la sinagoga para la lectura del Pentateuco y de los Profetas. (Cf. la controversia entre A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship* [Oxford, 1960], y L. Morris, *The New Testament and the Jewish Lectionaries* [Londres, 1964]). Más tarde se implantó la costumbre de leer los cinco Megilloth en las principales fiestas judías, pero este uso podría reflejar una práctica anterior en algunos casos.

33 **B) Epoca.** En la tradición judía encontramos tres indicios importantes.

a) ESDRAS. En otros tiempos se pensó que la colección de los libros del AT quedó concluida gracias a la intervención de Esdras (*ca.* 400 a. C.). Las palabras de Josefo podrían aducirse como prueba de esta teoría, pues sitúan la terminación de los escritos veterotestamentarios en el siglo V. La prueba más precisa se encuentra en *4 Esdras* (→ Apócrifos, 68:41), libro escrito entre 100 y 120 d. C. En 14,45 aparece Dios hablando a Esdras de 24 libros que están a disposición de todo el pueblo, distintos de otros 70 que deberán mantenerse ocultos (→ 20, *supra*). Esta leyenda tardía tiene evidentemente escaso valor histórico, pues muchos de los libros canónicos se escribieron después de los tiempos de Esdras. A lo sumo, Esdras completaría la colección de la Ley.

34 b) LA GRAN SINAGOGA. También se ha sugerido que la conclusión del AT se debió a los «hombres de la Gran Sinagoga», que habrían trabajado impulsados por Esdras. Un erudito escritor judío, Elías Levita, apoyándose en ciertos pasajes del Talmud, fue el primero en sugerir esta teoría en su libro *Massoreth ha Massoreth* (1538); fue luego aceptada por numerosos investigadores cristianos. Especialmente en los ambientes protestantes se mantuvo vigente hasta finales del siglo XIX y fue utilizada como justificación de la postura protestante, que aceptaba el canon hebreo breve. Brian Walton escribió acerca de los hombres de la Gran Sinagoga que «su tarea de fijar el canon poseía realmente autoridad divina...». Recientemente, sin embargo, esta hipótesis se ha tambaleado por los problemas que plantea a la misma existencia de la Gran Sinagoga (→ Apócrifos, 68:119). Incluso admitiendo que en los años posteriores a Esdras existiera una especie de Gran Sinagoga, ya no resulta tan verosímil que desempeñara un papel decisivo en la fijación del canon. El AT, Josefo, Filón y los Apócrifos nada dicen acerca de tal corporación y su actividad canonizadora. Lo cierto es que la primera alusión clara a la Gran Sinagoga aparece en la Mishnah del siglo II d. C. (*Pirqe Aboth*, 1, 1). Más aún: la fecha que suele darse para la intervención de la Gran Sinagoga (siglo IV a. C.) es anterior a la posible conclusión del canon.

35 c) YAMNIA. Todos los investigadores admiten en la actualidad que el canon no pudo cerrarse antes de la Era cristiana, y muchos sugieren que la rivalidad planteada por los libros cristianos debió influir

decisivamente en que se cerrara el canon judío. Otros prefieren buscar el estímulo en las disputas surgidas en el seno del judaísmo, especialmente entre los fariseos y otras sectas de mentalidad apocalíptica. Concretamente se sugiere que el canon debió clausurarse en Yamnia (Yabné o Yabneel, ciudad cerca del Mediterráneo y al oeste de Jerusalén), donde Rabbí Johanan ben Zakkai abrió de nuevo su escuela después de la caída de Jerusalén. Diez años después estaría al frente de ella Gamaliel II; durante los años 80-117 sus maestros más importantes fueron el mismo Gamaliel y Eleazar ben Azariah. Se ha lanzado la idea de que hacia 90-100 el concilio de rabinos reunidos en Yamnia estableció de una vez para siempre la lista definitiva de los libros inspirados, concretamente el «canon palestinense», que comprendía los libros hoy conocidos como protocanónicos. Esta tesis ha sido sometida recientemente a una crítica muy severa (J. P. Lewis, JBR 32 [1964], 125-32).

A propósito de Yamnia, conviene formular las siguientes reservas: 1) Aunque los autores cristianos den la impresión de que piensan en Yamnia como si se tratase de un concilio formal, como los de la Iglesia, lo cierto es que jamás hubo tal «concilio de Yamnia». En esa ciudad lo único que había era una escuela para el estudio de la Ley; los rabinos de Yamnia ejercían además algunas funciones legales en la comunidad judía. 2) No hay pruebas de que en Yamnia se confeccionara lista alguna de libros. Los rabinos, por supuesto, reconocían que ciertos libros eran sagrados de manera singular y «manchaban las manos», es decir, que después de usarlos había que purificarse (Mishna, *Yadaim,* 3, 2). Pero esta actitud puede que no signifique otra cosa sino que aceptaban, como todo el pueblo, aquellos veintidós o veinticuatro libros que por la misma época, poco más o menos, aparecen en Josefo o en 4 Esdras. No hay prueba alguna, por consiguiente, de que se hubiera establecido una lista definitiva. 3) Sólo hay pruebas de que en Yamnia se discutiera la aceptación de Ecl y Cant, y aun en estos casos se siguió discutiendo en el judaísmo varias décadas después del período de Yamnia. También hubo discusiones más tarde acerca de Est. 4) No sabemos de libro alguno que fuera rechazado en Yamnia. Un libro como Eclo, que no llegó a formar parte de la Biblia hebrea oficial (fundada en el supuesto canon de Yamnia), era copiado y leído entre los judíos después del período de Yamnia. La Tosephta, *Yadaim,* 2, 13, consigna la noticia de que se declaró que Eclo no mancha las manos, pero no dice cuándo ni dónde se tomó tal decisión.

Quizá sea lo más seguro admitir, en relación con la clausura del canon judío, que durante el siglo I d. C. se aceptaba popularmente una lista de 22 o 24 libros que se tenían por sagrados, pero que no se fijó rígidamente un canon hebreo hasta finales del siglo II o comienzos del III. Durante este período, los diferentes grupos judíos siguieron leyendo como sagrados otros libros que no estaban incluidos en la lista de 22-24.

36 **III. El canon en Qumrán.** El descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto (→ Apócrifos, 68:68) nos ha aportado numerosos datos para estudiar la cuestión del canon entre los judíos en los siglos I a. C. y I d. C. Los libros procedentes de las colecciones de Qumrán reflejan una situación muy libre en lo referente al canon, la misma que anteriormente hemos descrito (P. Skehan, BA 28 [1965], 89-90). De todos los libros que terminarían incluidos en la Biblia hebrea oficial, sólo Est falta en los rollos y fragmentos de Qumrán. Ello, por supuesto, podría ser accidental, si bien hay numerosos indicios de que los esenios de Qumrán lo rechazaban: es un libro en que no se nombra a Dios y se carga el acento sobre la fiesta de los Purim (que quizá no resultara del agrado de los rígidos esenios, con su austera visión del calendario y de las fiestas). Est falta también en algunas listas cristianas hasta tiempos de san Gregorio Nacianceno (380). Parece ser que en Qumrán se aceptaron la Ley y los Profetas con el mismo orden que más adelante sería normal, si bien frecuentemente en recensiones que difieren del TM (→ Textos, 69:18). De la colección que luego sería conocida con el título de Escritos, Sal es el libro mejor atestiguado; Esd-Neh y Cr, los más pobremente. Si bien es probable que los esenios conocieran el salterio canónico, queda pendiente la cuestión de si la colección de los salmos se consideraba ya rígidamente cerrada en aquella época. En varios manuscritos se mezclan salmos canónicos y no canónicos (→ Textos, 69:27).

37 Pero el dato realmente importante para la cuestión del canon es que los sectarios de Qumrán conservaban copias de muchos otros libros. De los deuterocanónicos, están representados la *Carta de Jeremías* (=Bar 6), Tob y Eclo, los dos últimos en varias copias. Además, abundan las copias de *Jubileos, Henoc* y diversos documentos de la secta. No podemos afirmar que se hiciera distinción alguna esencial entre estos libros y los «bíblicos». Según algunos, los escribas de Qumrán usaban un tipo de escritura y un formato distinto para copiar los libros «bíblicos»; esta tesis, sin embargo, no tiene validez. De hecho, algunos libros canónicos se copiaron sobre papiro, cosa que más tarde estaría prohibida en el judaísmo, pues se estimaba que sólo el pergamino era materia adecuada para un libro bíblico (→ Textos, 69:13). Merece la pena citar la conclusión de Skehan: «En resumidas cuentas, la biblioteca de Qumrán da la impresión de que se seleccionaban los libros hasta cierto punto, pero difícilmente se podría ver allí una distinción exacta entre un canon cerrado y los demás libros».

38 **IV. El canon en Alejandría.** Hemos aludido ya a la tesis de que había dos cánones en el antiguo judaísmo: el canon breve, palestinense, fijado en Yamnia, y el canon largo, de Alejandría (→ 21, *supra*). Lo mismo que se ha puesto en tela de juicio la fijación del canon en Yamnia, también la tesis de un canon alejandrino está sometida hoy a una severa revisión (cf. A. C. Sundberg, *op. cit.*). Esta tesis, que al parecer fue presentada por J. E. Grabbe ya *ca.* 1700, está íntimamente relacionada con la aceptación de los LXX por la primitiva Iglesia.

Hay tres argumentos a favor del canon alejandrino que ya han per-

dido toda validez. *Primero,* hoy estamos seguros del carácter legendario de las noticias de *Aristeas* (→ Apócrifos, 68:32) sobre la composición de los LXX. Ni el Pentateuco ni el AT completo fueron traducidos nunca de una sola vez al griego (es decir, en 72 días, *ca.* 275 a. C.) por 72 o 70 traductores que trabajaron bajo el mecenazgo de Tolomeo II Filadelfo (→ Textos, 69:53). De ser cierta esta leyenda, resultaría admisible que había un número fijo de libros. Pero si tenemos en cuenta el hecho de que los LXX son el resultado de muchos siglos de traducción y composición original, la cuestión de un número fijo de libros se vuelve más problemática. *Segundo,* se ha pensado alguna vez que los libros llamados deuterocanónicos que aparecen en el canon alejandrino fueron compuestos en griego y no en hebreo o arameo, lenguas sagradas conocidas en Palestina. La verdad es que buen número de libros deuterocanónicos se compuso originalmente en hebreo (Eclo, Jdt, 1 Mac) o en arameo (Tob). Los hallazgos de Qumrán prueban que algunos de estos libros circulaban por Palestina y eran aceptados allí por determinados grupos judíos. El hecho de que los códices de los LXX no presenten en un grupo aparte los libros deuterocanónicos, sino que los mezclen con los Profetas (Bar) o con los Escritos (Eclo, Sab), demuestra que no se tenía conciencia de que estos libros tuvieran un origen peculiar, como habría ocurrido si se hubiera pensado que eran adiciones extrañas y tardías a una colección preexistente y fija traducida del hebreo. *Tercero,* es gratuita la tesis de que los judíos alejandrinos tenían una teoría de la inspiración diferente de la que sostenían los judíos de Jerusalén. (Cf. P. Katz, ZNW 47 [1956], 209).

39 Por otra parte, sigue planteada la cuestión de si en Alejandría estaba rígidamente fijado el canon, pues los testimonios cristianos a favor de una supuesta colección fija, incluyendo los grandes códices de los LXX, no concuerdan entre sí. Sundberg *(op. cit.,* 58-59) lo demuestra por medio de gráficos. Así, por ejemplo, sobre la cuestión de Mac (→ Apócrifos, 68:34), el Códice Vaticano no contiene ningún libro de los Macabeos; el Sinaítico tiene 1 Mac y 4 Mac, y el Alejandrino tiene los cuatro. En consecuencia, se hace difícil rechazar la tesis de Sundberg en el sentido de que los judíos alejandrinos no tenían una lista fija de libros. Estaban en la misma situación que sus hermanos de Palestina en el siglo I d. C., es decir, tenían un gran número de libros sagrados, algunos de los cuales eran reconocidos por todos como más sagrados y más antiguos que los restantes. No fueron los judíos de Alejandría, sino la Iglesia cristiana quien, manejando los LXX, llegó a fijar un canon exclusivo. Ciertamente, cuando los judíos alejandrinos se decidieron a aceptar un canon, dieron por bueno, al igual que los judíos de otros sitios, el que se fijó como resultado de las discusiones de las escuelas rabínicas palestinenses durante el siglo II.

40 **V. El primitivo canon cristiano del AT.** Nuestra conclusión de que en el judaísmo no había un canon rígidamente fijado en el siglo I y a comienzos del II significa que cuando la Iglesia estaba en su etapa de formación y utilizaba los libros sagrados de los judíos, no había un

canon que la Iglesia pudiera adoptar. Esta es exactamente la situación que refleja el NT. Los autores de éste citan los libros sagrados que terminarían por entrar en el canon hebreo, especialmente la Ley, los Profetas y Sal. Pero también se hacen eco de los libros deuterocanónicos. Estudiando las referencias del NT griego de Nestle (Sundberg, *op. cit.,* 54-55) se encuentran alusiones a Eclo, Sab, 1-2 Mac, Tob. Más aún: hay referencias a otros libros que más tarde serían considerados apócrifos; así, por ejemplo, SalSl, 1-2 Esdras, 4 Mac y Asunción de Moisés. Jds 14 cita claramente Henoc; aunque se ha dicho muchas veces que el autor no cita este libro apócrifo como Escritura, no tenemos razones para sospechar que Jds hiciera semejante distinción. Para él, como para algunos escritores cristianos posteriores, Henoc era un libro sagrado. Mt 2,23 cita un libro desconocido de la época del AT con la misma seriedad con que en el mismo Mt aparecen citados Is, Miq, Os y Jr. En 2 Cor 6,14 parece citar Pablo una obra que tendría afinidades con Qumrán (cf. J. A. Fitzmyer, CBQ 23 [1961], 271-80).

41 Después del período del NT (es decir, 50-125), la Iglesia cristiana siguió citando las Escrituras según la versión de los LXX, y puesto que los LXX reflejan la ausencia de un canon rígidamente fijado en el judaísmo, los primitivos escritores cristianos carecían de un criterio definitivo. La tantas veces repetida tesis de que los cristianos estuvieron desde el principio de acuerdo sobre un canon exacto y que sólo más tarde surgieron dudas acerca de ciertos libros tiene poco peso. Esta tesis se funda en la suposición de que fue revelado a los apóstoles el contenido del canon, tesis que no posee garantía alguna y que posiblemente se basa en un malentendido en relación con el principio de que la revelación quedó cerrada con la era apostólica (→ 15, *supra).*

Los primeros intentos de fijar un canon del AT para la cristiandad reflejan al parecer los debates entre los judíos palestinenses acerca del canon durante el siglo II. A mediados del mismo encontramos cómo Justino, en sus discusiones con los judíos, se muestra sensible a las divergencias que existen entre el AT cristiano y las Escrituras de los judíos *(Diálogo con Trifón,* 68.7-8; 71ss: PG 6.631-36, 641-46); Tertuliano *(Ornato de las mujeres,* 1.3: PL 1.1307) sabe que argumentando a base de Henoc no utiliza un libro aceptado por los judíos. La mayor parte de los escritores cristianos (Clemente de Roma, Policarpo, Hermas, Ireneo y el autor de *Bernabé)* da la impresión de utilizar muy libremente una serie de libros santos judíos, entre los que se incluyen algunos apócrifos. A finales del siglo IV, la iglesia occidental, como prueban los Concilios norteafricanos de Hipona y Cartago, aceptó un número fijo de libros veterotestamentarios, entre los que se incluían algunos deuterocanónicos que aparecen en los manuscritos de los LXX. Pero los escritores orientales estaban más a favor del canon breve elaborado por los judíos. Melitón de Sardes *(ca.* 170) nos ofrece la más antigua lista cristiana de libros del AT, que resulta además muy semejante a la que en su día iba a ser aceptada corrientemente entre los judíos (se omite Est). Orígenes habla de que los hebreos tienen 22 libros; Atanasio, que tuvo

maestros judíos, insiste en que los cristianos deben aceptar 22 libros, exactamente igual que los hebreos; san Jerónimo, por supuesto, dedicó todos sus esfuerzos a propagar el canon hebreo en la iglesia occidental. Algunos escritores partidarios del canon breve citan libros deuterocanónicos. Se propuso la distinción entre «canónicos» y «eclesiásticos» para clasificar los libros, entendiendo por los segundos aquellos libros que prestaban a la Iglesia un servicio en orden a la edificación. En la Iglesia surgen de cuando en cuando dudas acerca de los libros deuterocanónicos entre aquellos autores que conocen el canon judío. Los que prefieren el canon breve o expresan algunas dudas sobre la plena canonicidad de los deuterocanónicos son, entre otros, Cirilo de Jerusalén, Gregorio Nacianceno, Epifanio, Rufino, Gregorio Magno, Juan Damasceno, Hugo de San Víctor, Nicolás de Lira y el cardenal Cayetano (cf. A. C. Sundberg, CBQ 30 [1968], 143-55).

42 **VI. El canon en Trento.** Como ya hemos aludido antes (→ 8, *supra),* el Concilio de Trento aceptó definitivamente los libros deuterocanónicos, y lo hizo así en directa oposición a los protestantes, que preferían atenerse al canon judío. Aunque, como católicos, aceptemos la declaración del Concilio como materia de fe, será muy conveniente para nosotros conocer algunas de las dificultades que se plantean en torno a esta declaración. (Cf. P. Duncker, CBQ 15 [1953], 277-99; H. Jedin, *A History of the Council of Trent* [Londres, 1961], 2, 52-98). Aun en vísperas del Concilio, no todos los católicos pensaban lo mismo, como lo indica claramente la alusión que hemos hecho a Cayetano en el párrafo anterior. Las ediciones católicas de la Biblia publicadas en Alemania y en Francia en 1527 y 1530 contenían sólo los libros protocanónicos. Los Padres conciliares sabían que los concilios africanos del siglo IV habían aceptado los libros deuterocanónicos y conocían la posición adoptada en Florencia (→ 12, *supra);* sin embargo, en la época de Trento no había un instrumental histórico suficientemente desarrollado como para reconstruir el cuadro completo del canon en el siglo I. R. H. Charles, protestante, recuerda la valoración (más bien dura y simplista) que da B. F. Westcott sobre la capacidad de los Padres tridentinos: «Este decreto del Concilio de Trento fue ratificado por cincuenta y tres prelados, 'entre los cuales [Westcott, *Bible in the Church,* 257] no había un solo alemán, ni un investigador distinguido por sus conocimientos históricos, ni alguien que estuviera especialmente dotado mediante el estudio metódico para examinar un asunto en el que la verdad sólo se hubiera podido determinar escuchando la voz de la antigüedad'» (APOT 1, x, n.). Sin embargo, y ello resulta curioso, Trento, al aceptar un canon más largo, parece haber conservado un auténtico recuerdo de los primeros días del cristianismo, mientras que otros grupos cristianos, en su reconocido intento de volver al cristianismo primitivo, se decidieron por un canon judío más reducido que, si están en lo cierto algunos investigadores protestantes como A. C. Sundberg y J. P. Lewis, era una creación de época posterior. Después de todo, los Padres de Trento no fijaron el canon sobre la base de una reconstrucción puramente histórica, sino tomando un punto de partida teológico: el uso constante de ciertos libros por la Iglesia.

43 Sin embargo, incluso en Trento, los Padres conciliares no intentaron específicamente el uso de la Iglesia más allá de san Jerónimo, pues ellos tenían la Vg. como norma de tal uso, y así condenaron «a todo el que no acepte estos libros en su integridad, con todas sus partes, de acuerdo con el texto que habitualmente se lee en la Iglesia católica y tal como aparecen en la antigua Vulgata latina» (DS 1504). Hay en todo esto numerosas dificultades que reclaman una investigación. *Primero,* en el período anterior a la Vg. no había un uso constante en la Iglesia, como hemos visto. Resulta irónico pensar que san Jerónimo, traductor de la Vg., expresara con toda claridad sus preferencias a favor del canon breve que Trento rechazó precisamente en nombre de la misma Vg. La Vg. se introdujo en Occidente a pesar de numerosas protestas, entre otras las de san Agustín, en el sentido de que la traducción hecha por san Jerónimo a partir del hebreo era una innovación contra la costumbre de la Iglesia, que siempre había utilizado traducciones hechas a partir de los LXX. *Segundo,* tampoco puede decirse que a partir de san Jerónimo la Vg. haya sido un testimonio perfecto del uso de la Iglesia, pues pasaron varios siglos antes de que la Vg. fuera aceptada por la misma. Y aun entonces, la Vg. fue normativa sólo para la iglesia *occidental.* Aunque Trento fuera un Concilio ecuménico, los Padres pertenecían a la iglesia occidental; posiblemente se tuvo poco en cuenta el uso de las iglesias orientales. *Tercero,* si el uso de la Iglesia fue la norma para seleccionar los libros del canon, entonces hay que decir que fueron omitidos numerosos libros que habían sido utilizados por ella. Así, por ejemplo, 1 Esdras fue utilizado por los santos Padres mucho más que el canónico Esd-Neh, y la liturgia de difuntos cita 2 Esdras. Las copias de la Vg. contienen frecuentemente 1-2 Esdras y la Oración de Manasés, libros que no fueron aceptados en Trento. Ninguna de estas dificultades resta fuerza alguna al decreto de Trento (el objeto de fe son las afirmaciones del decreto, no los razonamientos en que se apoyan), pero quizá vengan bien para esclarecer las dificultades que oponen frecuentemente los no católicos.

44 **VII. El canon en el protestantismo.** Los reformadores en general expresaron sus dudas acerca de los libros deuterocanónicos, pero sólo los rechazaron en el curso de las polémicas con los católicos. En 1520, Andreas Bodenstein (Karlstadt) puso en duda la canonicidad de tales libros; la traducción de Lutero en 1534 los agrupaba al final del AT con una nota aclaratoria: «Apócrifos: éstos son unos libros que no se igualan con la Sagrada Escritura, pero cuya lectura es útil y buena». La Biblia de Zurich, traducida por Zuinglio y otros en 1527-29, incluía los libros deuterocanónicos como útiles, si bien los relegaba al último volumen y no los consideraba canónicos. La Biblia Olivetana, publicada en 1534-35, con un prólogo de Calvino, reproducía los libros deuterocanónicos, pero aparte de los restantes. La iglesia reformada, en su *Confessio Gallicana* (1559) y *Confessio Belgica* (1561), excluía de la Escritura los

libros deuterocanónicos. Las declaraciones confesionales luteranas no contienen una lista obligatoria de libros, pero la práctica teológica de esta confesión presta cada vez menos atención a los libros deuterocanónicos.

45 En cuanto a la iglesia de Inglaterra, la Biblia de Wiclef (1382), por influencia de san Jerónimo, reprodujo únicamente los libros del canon hebreo. La Biblia de Coverdale (1535), en cambio, incluyó los deuterocanónicos. El artículo VI de los «Treinta y Nueve Artículos» (1571) dice de ellos que pueden leerse «para ejemplo de vida e instrucción de las costumbres», pero que no deben emplearse «para fundamentar ninguna doctrina». La AV *(King James Version),* de 1611, imprimió los deuterocanónicos entre ambos Testamentos. John Lightfoot (1643), famoso investigador, se pronunció en contra de esta disposición, temiendo que los «miserables apócrifos», como él los llamaba, pudieran inducir a error, haciendo pensar que constituían una especie de nexo entre el AT y el NT. La Confesión Presbiteriana de Westminster (1647) declaró que estos libros, «no siendo de inspiración divina, no forman parte del canon de la Escritura, y, por consiguiente, carecen de autoridad en la Iglesia de Dios, ni han de aprobarse por cualquier otro motivo, ni utilizarse sino a título de escritos puramente humanos». Es evidente que en Inglaterra fue creciendo la oposición a estos libros. Después de muchas discusiones, la «British and Foreign Bible Society» decidió, en 1827, excluir los libros controvertidos de sus futuras publicaciones, excepción hecha de algunas ediciones destinadas al uso en el púlpito. La Sociedad se expresó así: «Los principios de la Sociedad excluyen la circulación de aquellos libros o partes de libros que usualmente se designan con el nombre de Apócrifos».

46 Recientemente, en el protestantismo, y sobre todo en el Continente, hay síntomas de un retorno a la actitud más moderada de los reformadores con respecto a los libros deuterocanónicos. Por citar a E. Jacob, «estos libros no deben ser para nosotros un obstáculo, sino un puente entre ambos Testamentos. Ciertas doctrinas como la resurrección de los muertos, la angelología, el concepto de retribución, han asumido en la literatura apócrifa [=deuterocanónica] la forma en que se plasmaron en el Nuevo Testamento. En los apócrifos se nota la huella de la revelación divina de la Biblia; disminuir el valor de su testimonio, aunque sea secundario, es correr el riesgo de quitar un eslabón precioso en esa red que constituye la unidad de la revelación. Por este motivo, la vuelta a la práctica de la Reforma, cuando los apócrifos se insertaban al final del Antiguo Testamento, nos parece altamente deseable» (en *Le problème biblique dans le Protestantisme,* ed. por J. Boisset [París, 1955], 81-82; también S. Mowinckel, *The Old Testament as Word of God* [Nueva York, 1959], 112).

Esta actitud es el resultado no sólo de los recientes estudios sobre el canon en la antigüedad, sino también de un mejor conocimiento de los mismos libros deuterocanónicos. Un motivo que se alegaba antiguamente contra su aceptación era que algunos de ellos no eran estrictamente históricos, sino que se trataba de relatos ficticios o exagerados;

así, por ejemplo, Jdt y 2 Mac. Sin embargo, hoy sabemos que este estilo de composición libre se da también en los protocanónicos. Otra objeción contra los deuterocanónicos encajaba en las polémicas de los siglos XVI y XVII: la aceptación de los libros deuterocanónicos habría significado complacer a los católicos, que los utilizaban para fundamentar ciertas doctrinas rechazadas por los protestantes (por ejemplo, el purgatorio en 2 Mac 12,44-45). Pero, por otra parte, los protestantes han llegado a aceptar que ciertas especulaciones del judaísmo tardío sobre el más allá, de las que hay testimonios incluso en los libros del NT, admiten estados intermedios entre el cielo y el infierno; los católicos, por su parte, también han llegado a aceptar que ninguno de estos estadios intermedios coincide exactamente con el purgatorio. Pero estos intereses polémicos están muy lejos de lo que piensan los investigadores bíblicos de nuestros días, tanto si aceptan como si no aceptan los libros deuterocanónicos; una vez que se han dejado aparte las polémicas, el estudio científico de las cuestiones canónicas ofrece bases para llegar a un acuerdo mayor. Católicos y protestantes trabajan juntos en la actualidad para editar biblias comunes, especialmente en los idiomas poco extendidos de las tierras de misión; estas biblias incluyen los libros deuterocanónicos.

47 **VIII. El canon en las iglesias orientales.** En el primer período, la iglesia siria, de acuerdo con el testimonio de la Peshitta (→ Textos, 69:92), usaba únicamente los libros del canon hebreo, pero después se impuso la influencia de los LXX, con el consiguiente uso del canon largo. Los nestorianos, sin embargo, persistieron en utilizar el canon breve. Entre los coptos y los etíopes, y hasta cierto punto también entre los sirios, se tendió a admitir algunos apócrifos (pseudoepígrafos), así como los libros deuterocanónicos.

Jugie *(op. cit.)* ha demostrado que la iglesia bizantina, desde sus comienzos hasta la Edad Media, aceptó los libros deuterocanónicos. No hay noticias de que se produjera ninguna disputa entre los latinos y los griegos acerca del canon del AT. Dirigiéndose a los griegos, el Concilio de Florencia no dudó en utilizar textos de esos libros. Fue en el siglo XVII, por influjo de la Reforma protestante, cuando surgieron problemas. Zacarías Gerganos (1627), un griego que había estudiado en Wittenberg, es señalado por Jugie como el primero que puso en duda la doctrina tradicional de los bizantinos sobre la canonicidad de los libros deuterocanónicos. Otros expresaron después puntos de vista semejantes en Oriente, pero chocaron con una fuerte oposición en las ramas eslava y griega de la iglesia bizantina. En 1672, el importante Sínodo de Jerusalén aceptó como canónicos Sab, Jdt, Tob, Mac, Eclo y las adiciones a Dn. En Rusia, durante el siglo XVIII, las opiniones se mantuvieron fluctuantes; pero en el siglo XIX los teólogos ortodoxos rusos excluyeron sin excepción los libros deuterocanónicos. Estos, sin embargo, aparecen en una Biblia rusa publicada en Moscú el año 1956. Gradualmente se fueron infiltrando en la iglesia griega ciertas prevenciones, y se planteó abiertamente el problema de los libros deutero-

canónicos. Una edición del AT sancionada en 1950 por el Santo Sínodo de la iglesia griega contiene todos estos libros, además de 2 Esdras y 3 Mac (4 Mac es un apéndice; → Apócrifos, 68:35-36, 40).

EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

48 **I. Observaciones generales.** En la actualidad, los católicos, los ortodoxos y los protestantes aceptan un mismo canon del NT compuesto por 27 libros. No puede sostenerse la teoría de que estos libros fueron aceptados desde los primeros días del cristianismo y que las dudas surgieron más tarde; una vez más nos hallamos con la idea, ya inaceptable, de que el contenido específico del canon era conocido en la era apostólica. Los primeros seguidores de Jesús tenían unas Escrituras que ellos consideraban sagradas, pero se trataba de unos escritos que habían llegado a sus manos como parte de la herencia judía que habían recibido. Durante los primeros cien años aproximadamente del cristianismo (30-130) el término AT resulta anacrónico (sin embargo, cf. 2 Cor 3,14); la colección de escritos sagrados judíos no podría haberse designado con el nombre de «Antigua» hasta el momento en que se tuvo otra colección «Nueva» de la que fuera preciso distinguir la otra. (El moderno judaísmo no habla de «Antiguo» Testamento; dado que los judíos rechazaron el Nuevo, para ellos sólo hay una colección de libros sagrados). ¿Cuándo empezaron los cristianos a componer sus propios escritos y por qué? ¿A partir de qué momento fueron considerados en pie de igualdad con los anteriores libros sagrados de los judíos? ¿Qué es lo que determinó que los escritos cristianos fueran aceptados y conservados? ¿Cuándo se produjo esta aceptación? Estas son las cuestiones de que hemos de ocuparnos a partir de este momento.

49 **A) Motivos que impulsaron a escribir obras específicamente cristianas.** El cristianismo, mucho más que el judaísmo, es una religión que tiene su origen en una persona. Lo que Dios ha hecho por el hombre se concentra en Jesús, de tal manera que los primeros cristianos podían muy bien afirmar que Dios estaba en Cristo Jesús (2 Cor 5,19); los judíos nunca se hubieran atrevido a pensar nada semejante de Moisés. Jesús encargó a los apóstoles (sobre la diferencia entre los apóstoles y los Doce, → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:179) que predicasen a los hombres el reino de Dios, cuya presencia se había hecho sentir en el ministerio de Jesús. Por consiguiente, los apóstoles se convirtieron en el eslabón vivo entre el creyente cristiano y aquel Jesús en quien creía, de forma que en los primeros días, cuando los cristianos estaban cerca de los apóstoles —tanto geográfica como cronológicamente—, no se sentía la necesidad urgente de disponer de unos escritos cristianos. De hecho, no tenemos pruebas concluyentes de que existieran escritos cristianos especialmente importantes en el período comprendido entre los años 30 y 50. Durante este lapso, la fe

cristiana se comunicaba, se conservaba y se nutría con la palabra hablada (Rom 10,14-15). La distancia es probablemente el factor que más influyó en el cambio de situación.

50 *Primero,* la distancia geográfica. Con la decisión de aceptar a los gentiles, tomada en Jerusalén el año 49, sin exigirles la circuncisión (Act 15), el vasto mundo gentil, ya invadido por Pablo, se convirtió en campo abierto a la misión. La fundación de comunidades cristianas muy alejadas unas de otras y los continuos viajes de los apóstoles convirtieron la comunicación escrita en una necesidad. Una iglesia cuyas fronteras caían a corta distancia de Jerusalén pasó a ser cosa del pasado, y la enseñanza apostólica tenía que llegar frecuentemente de muy lejos. A esta necesidad se hizo frente al principio mediante cartas y epístolas (→ Epístolas del NT, 47:3-5); las cartas paulinas son los más antiguos escritos cristianos que conocemos con certeza.

Segundo, la distancia cronológica. La existencia de unos testigos que habían visto a Jesús marcó los primeros años del cristianismo; pero conforme los apóstoles se fueron dispersando, y después de su muerte, la conservación de la memoria de los hechos y las palabras de Jesús se convirtió en un problema. Además, las exigencias catequéticas pedían que los testimonios orales se ordenaran en unidades compactas. Ello dio origen a las colecciones preevangélicas de materiales y luego a los mismos evangelios. Estos documentos escritos no venían a sustituir a los testimonios orales, como nos explica Papías, que a comienzos del siglo II todavía andaba buscando testimonios orales aun cuando conocía noticias escritas (Eusebio, *Hist.,* 3.39, 4: GCS 9/1.286). Otras necesidades a que fue preciso hacer frente, tales como la amenaza de herejía o de persecución, dieron lugar a otras obras del NT.

51 **B) Criterios para conservar y aceptar las obras cristianas.** Una vez que ya hubo escritos cristianos, ¿qué factor determinó el que algunos de ellos fueran conservados y se considerasen sagrados en sentido singular? Pues, como veremos, algunos escritos del siglo I no fueron conservados, y otros que lo fueron no se aceptaron. Pesaron los siguientes factores. *Primero,* para la aceptación fue muy importante el origen apostólico, real o supuesto. Se puso en duda la canonicidad de Ap y Heb precisamente porque se discutía si de verdad habían sido escritos por Juan y Pablo, respectivamente. Hoy entendemos que ese origen apostólico ha de tomarse en el sentido amplio con que la cuestión del autor se enfoca en los estudios bíblicos (→ 89, *infra).* Muchas veces esto no significa otra cosa sino que un apóstol tuvo una conexión tradicional con una obra determinada. Aplicando en sentido estricto los criterios comúnmente admitidos hoy, podría discutirse legítimamente que un determinado libro del NT proceda directamente de alguno de los Doce.

52 *Segundo,* muchos de los escritos del NT iban dirigidos a una comunidad cristiana concreta; la historia y la importancia de cada una de estas comunidades tiene mucho que ver con la conservación e incluso con la aceptación definitiva de aquellos escritos. Al parecer, ninguna

de las obras conservadas procede directamente de la comunidad palestinense, si bien algunas fuentes de los evangelios y de Act eran probablemente de Palestina. La razón de este hecho quizá esté en la dispersión que sufrió aquella comunidad con motivo de la guerra judeo-romana de 66-70. Parece que en Siria fueron mejor las cosas, pues hay indicios de que Mt, Sant y Jds van dirigidos a comunidades sirias. Las iglesias de Grecia y Asia Menor parecen haber conservado las porciones más importantes del NT, es decir, los escritos paulinos, joánicos y lucanos. La iglesia de Roma conservó Mc, Rom y quizá Heb y los escritos lucanos.

53 *Tercero,* también fue criterio para la aceptación la conformidad con la regla de la fe. Las dudas surgidas en torno a su posible milenarismo hicieron que recayeran sospechas sobre Ap; un evangelio apócrifo, como Pedro, fue rechazado precisamente por motivos doctrinales (→ 65, *infra*).

54 *Cuarto,* ¿hasta qué punto el azar influyó en la conservación? Partiendo de una teoría sobre la inspiración, algunos sostienen que el azar no pudo desempeñar papel alguno: Dios no habría inspirado un libro para permitir que luego se perdiera. Pero esta argumentación presupone que todo libro inspirado debía tener un valor permanente. ¿No pudo quedar cumplida la finalidad para la que Dios inspiró un libro cualquiera cuando éste fue recibido? Buen ejemplo de ello podría ser la carta perdida de Pablo en que éste pronunciaba su juicio sobre un individuo de la comunidad de Corinto (1 Cor 5,3). Más aún: esta argumentación presupone que Dios protege siempre contra las vicisitudes humanas las obras que él mismo ha inspirado, presupuesto que no se verifica en la historia de Israel y de la Iglesia. En consecuencia, muchos autores creen que el azar intervino en la conservación de obras menos importantes, como Flm, ya que otras obras más importantes se perdieron (parte de la correspondencia con Corinto; los *logia* de Mateo en arameo).

55 **II. Composición y colección de los libros del Nuevo Testamento.** Las obras que integran el NT se escribieron con toda probabilidad antes de *ca.* 125; las fechas de su inclusión en grupos fijos son mucho más difíciles de determinar.

A) Corpus paulino.

a) Composición. La mayoría de las cartas y epístolas paulinas se escribieron a modo de instrucción y exhortación a las iglesias que el mismo Pablo había fundado (Rom es una notable excepción). A comienzo de la década de los cincuenta se escribieron 1-2 Tes; las grandes cartas (Gál, 1-2 Cor, Rom) y quizá también Flp lo fueron a finales de esta misma década. A comienzos de los años sesenta tenemos las cartas de la cautividad (Flm, Col, Ef [?] y quizá Flp). Tradicionalmente, las cartas pastorales (1-2 Tim, Tit) se han venido fechando hacia mediados de la década de los sesenta. En total son 13 cartas o epístolas.

56 Hay dudas sobre si san Pablo es realmente autor de varios escritos que llevan su nombre. Algunos sostienen que Ef fue escrita por un discípulo que adaptó en ella los temas de Col. En *The Meaning of Ephesians* (1933), E. J. Goodspeed sugiere que Ef se compuso como una introducción al *corpus* paulino. En cualquier caso, Ef no pudo escribirse en fecha muy tardía si, como muchos creen, era conocida de Clemente de Roma (96) e Ignacio (110). Las cartas pastorales plantean un problema mucho más serio, y numerosos investigadores no católicos retrasan la fecha de su composición hasta mediados del siglo II. Pero aunque sean déutero-paulinas (y los católicos deben considerar muy seriamente esta posibilidad), tienen probablemente un origen muy próximo a Pablo y han de atribuirse a alguno de sus discípulos. En su comentario sobre las pastorales (BNTC, 1963), J. N. D. Kelly ha demostrado que estas cartas realmente no encajan en el marco del siglo II. Las cartas pastorales difieren del resto de la producción paulina en que van dirigidas a personas concretas y no a iglesias (incluso Flm se dirige a un conjunto de personas que forman una iglesia doméstica). Sin embargo, dado que los destinatarios son Timoteo y Tito en cuanto que tienen autoridad sobre sus respectivas iglesias, la diferencia no es tanta.

57 b) Colección. Surgen varias dificultades en torno a la formación de una colección paulina. Las cartas fueron escritas para hacer frente a unos problemas concretos planteados en determinadas iglesias. Sólo Rom y Ef revelan una intención de mayor alcance. ¿Qué provocó el que documentos tan concretos fuesen conservados para la posteridad? En Col 4,16 Pablo recomienda que se pongan en circulación sus cartas entre las iglesias vecinas, pero ¿qué motivó un intercambio tan intenso como para que a finales del siglo I las cartas paulinas se leyeran en iglesias muy alejadas de aquellas a que en principio se enviaron? Quizá se advirtió en seguida su valor permanente; sin embargo, cabe preguntarse si el mismo Pablo pensó alguna vez que su correspondencia iba a ser leída cientos y miles de años después de su muerte como una guía universal para la fe cristiana. Sabemos que algunas de las cartas paulinas no escaparon al destino fatal que su carácter ocasional pudo traer a todas las demás (→ Epístolas del NT, 47:13); hubo una carta a los Laodicenses (Col 4,16) y probablemente otras dos cartas perdidas a los Corintios (→ Vida de Pablo, 46:36). El punto de vista de A. von Harnack es que hubo un proceso deliberado de selección en las cartas paulinas, pero el hecho de que se haya conservado Flm, en contraste con las pérdidas que hemos mencionado, hace que ello sea muy improbable.

¿Cómo se coleccionaron, por tanto, las cartas paulinas? ¿Es que cada comunidad tomó la carta o cartas que había recibido de Pablo y le añadió las cartas que habían sido dirigidas a las comunidades vecinas? Este proceso habría producido colecciones diferentes. Esta es la teoría de K. Lake, que la aplica para justificar la falta de acuerdo en el orden con que aparecen los escritos paulinos en Marción, el Fragmento Muratoriano, Tertuliano y Orígenes. Otros investigadores creen que el intento de reunir los escritos paulinos produjo una sola colección. E. J. Goodspeed propone que al principio no hubo interés por las cartas paulinas y que sólo después del año 90, con la publicación de Act, se vio la importancia que había tenido la aportación de Pablo al cristianismo. Esto llevó a un trabajo sistemático para reunir sus escritos, al-

Epoca del Nuevo Testamento: fechas apr[oxi]madas de composición de los diferentes libros

Comienzos de los años 50	*Finales de los años 50*	*Comienzos de los años 60*
1 Tesalonicenses	Gálatas	Filemón
2 Tesalonicenses	1 Corintios	Colosenses
	2 Corintios	Efesios †
	Romanos	
	Filipenses (?)	Filipenses (?)

CORPUS PAULINO

PRIMERAS CARTAS	1 Tesalonicenses	51
	2 Tesalonicenses	51
GRANDES CARTAS	Gálatas	54-57
	1 Corintios	57
	2 Corintios	57
	Romanos	58
	Filipenses	56-57 / 61-63
CARTAS DE LA CAUTIVIDAD	Filemón	61-63
	Colosenses	61-63
	Efesios	61-63 †
CARTAS PASTORALES	1 Timoteo	65 †
	Tito	65 †
	2 Timoteo	66-67 †

Mediados de los años 60	*Años 70 a 80*	*Años 90*	*100-125*
MARCOS	MATEO	JUAN	2 Pedro
1 Timoteo †	LUCAS	Apocalipsis	*Epístolas ignacianas* *
Tito †	Hechos	1 Juan	*Didajé* *
2 Timoteo †		2 Juan	
1 Pedro (?)	Judas (?)	3 Juan	
Santiago (?)	Santiago (?)	Judas (?)	
Hebreos (?)	Hebreos (?)	*1 Clemente* *	

EVANGELIOS

Marcos	65
Mateo	70-90
Lucas	70-90
Juan	90-100

EPISTOLAS CATOLICAS

1 Pedro	64 (?)
Santiago	62 u 80-90
Judas	70-100
1 Juan	90-100
2 Juan	90-100
3 Juan	90-100
2 Pedro	100-125

OTROS ESCRITOS

Hechos	70-90
Hebreos	60-90
Apocalipsis	90-100

(?) Fecha dudosa; † De no ser paulina, fecha aproximada en los años ochenta; * No can[ónica]

gunos de los cuales se habían perdido entre tanto. Según J. Knox y C. L. Mitton, un discípulo de Pablo, como Onésimo (Flm 10), empezó a coleccionar los escritos paulinos inmediatamente después de la muerte de Pablo; Knox está de acuerdo con la tesis de Goodspeed en que Ef se compuso para que sirviera de introducción a este *corpus*. D. Guthrie (NTI 1, 255-69) ha sugerido que el compilador pudo ser Timoteo.

58 ¿Cuándo fueron reunidas las cartas paulinas para formar una sola colección? Evidentemente, las cuestiones relativas a fecha y autor de que hemos tratado antes afectan a este problema. Goodspeed insiste en que la colección se formó poco después de haber sido escrito Act, pues si el autor de este libro hubiera conocido los escritos paulinos no habría dejado de citarlos. Sin embargo, Knox, en *Studies in Luke-Acts* (ed. por L. E. Keck y J. L. Martyn [Nashville, 1966], 279-87) sostiene que Act se compuso *ca.* 125, precisamente para salir al paso del mal uso que hacían los marcionitas del *corpus* paulino, que ya existía. Hay alusiones a las cartas paulinas en los escritores más antiguos, como Clemente de Roma (96) e Ignacio (110), pero no está claro si conocían ya todas las obras paulinas (por ejemplo, ninguno de ellos parece citar 2 Cor). Si pudiéramos saber a ciencia cierta la fecha de 2 Pe tendríamos un importante indicio de la fecha tope en que ya estarían recogidos al menos algunos escritos paulinos, pues en 3,15 el autor de esta epístola indica que sus destinatarios ya conocen un conjunto de cartas paulinas que se leen e interpretan habitualmente y se estiman igual que las «restantes Escrituras».

Combinando todos estos indicios, creemos que a finales del siglo I había ya una colección paulina de extensión indeterminada. A mediados del siglo II, el hereje Marción tenía un grupo de escritos paulinos en número de diez, sin incluir las pastorales. (Es difícil decir si Marción ignoraba la existencia de las pastorales o las rechazaba deliberadamente, como pretende Tertuliano). Según san Jerónimo, Taciano (*ca.* 175) acep-

taba, al parecer, Tito (¿únicamente?). El canon o Fragmento Muratoriano, que contiene una lista de libros que se suponen aceptados en Roma ya *ca.* 200 (→ 84, *infra*), conoce 13 epístolas paulinas; 13 es también su número en listas posteriores, si bien en Oriente se cuenta muchas veces Heb como la número 14. Las pastorales, a pesar de haber sido utilizadas por escritores eclesiásticos, como Ireneo y Tertuliano, probablemente no estaban incluidas en el códice del Papiro Chester Beatty (P^{46}) de las epístolas paulinas, procedente de Egipto y fechado *ca.* 250. Una lista latina (¿norteafricana?) de *ca.* 300 hallada en el Codex Claromontanus (Hennecke, NTA 1, 45-46) omite sorprendentemente Flp y 1-2 Tes.

59 También circularon epístolas pseudopaulinas. El Fragmento Muratoriano rechaza la *Epístola a los Laodicenses* y la *Epístola a los Alejandrinos,* en las que se evidencia una tendencia promarcionita. Otra *Epístola a los Laodicenses* también espúrea fue objeto de ataques en el siglo IV. Se nos ha conservado en el Codex Fuldensis, un manuscrito del NT según la Vg. terminado en 546; durante la Edad Media siguió apareciendo esta epístola en las biblias latinas, siendo aceptada por algunos escritores latinos. En los *Hechos de Pablo (ca.* 180) encontramos una *Tercera Epístola a los Corintios,* que fue aceptada en Siria durante el siglo IV. Una copia griega, fechada en el siglo III, de esta correspondencia apócrifa con los Corintios aparece también en el recientemente descubierto Papiro Bodmer X. Es evidente que la composición de estas dos epístolas fue sugerida por las indicaciones mismas de Pablo sobre una correspondencia que no se ha conservado.

60 B) Evangelios.

a) COMPOSICIÓN. Es difícil señalar cuándo se pusieron por escrito las más antiguas tradiciones preevangélicas. Parece razonable situar en los años 50-60 algunas de las obras que los modernos investigadores suponen haber precedido a los evangelios (por ejemplo, «Q», proto-Mc, la tradición escrita en que se apoya Jn). En la antigüedad, Papías conoció una colección de dichos del Señor en hebreo o arameo que había sido compilada por Mateo (Eusebio, *Hist.,* 3.39, 16: PG 9/1.292); Ireneo *(ibid.,* 5.8, 2: PG 9/1.442) afirma que estos materiales precedieron a Mc. Para la época en que Lucas escribía (quizá en la década de los ochenta), muchos otros habían emprendido la tarea de compilar una narración de las cosas realizadas por Jesús (Lc 1,1). Estas fuentes escritas preevangélicas, perdidas hoy, aunque teóricamente reconstruidas por los investigadores, debían de contener una elaboración bastante desarrollada de los *ipsissima verba et facta* de Jesús. Serían un relato fidedigno de los recuerdos de Jesús tal como éstos circulaban por las comunidades cristianas de los años cincuenta, pero difícilmente podría pensarse que reflejaran al pie de la letra lo que había sido dicho y hecho allá por los años veinte. (Nótese que esta evolución es admitida en las declaraciones oficiales de la Iglesia católica, → Declaraciones de la Iglesia, 72:35, 15).

61 Los evangelios canónicos fueron escritos entre el año 60 y el 100; Mc es probablemente el único de ellos que ha de fecharse en los años 60-70. En ellos se sistematizaron las tradiciones escritas preevangélicas desde el doble punto de vista cronológico y teológico. El material que se quiere narrar en Mc se encuadró en un esquema simplificado del ministerio público de Jesús (bautismo, ministerio en Galilea, ministerio fuera de Galilea, viaje a Jerusalén, pasión, muerte y resurrección); al mismo tiempo, el evangelista va insertando ciertos episodios donde éstos parecen encajar *lógicamente,* sin atenerse necesariamente a una cronología correcta desde el punto de vista histórico. La selección de los materiales y la orientación que se les da vienen determinadas por la visión teológica del evangelista y por las necesidades de la comunidad para la que se escribía el evangelio.

En la década de los setenta, o más probablemente en la de los ochenta, un cristiano desconocido escribió el Evangelio que ha llegado hasta nosotros con el nombre a Mateo, *quizá* porque el evangelista era discípulo de san Mateo o porque utilizó una colección de dichos escrita por este apóstol. Probablemente también en la década de los ochenta Lucas acometió un proyecto de miras más amplias que produjo no sólo un evangelio con pretensiones históricas más serias, sino también una historia de los orígenes y difusión del cristianismo en el período que siguió a la resurrección (Hechos). La orientación teológica es mucho más pronunciada en Mt y Lc que en Mc. En la década de los noventa, pero apoyándose en una tradición anterior, que empalma con Juan, hijo de Zebedeo, un discípulo de Juan escribió un evangelio bastante diferente de los otros. Por una parte, en Jn se conservaron ciertos detalles históricos que se habían omitido o simplificado en los evangelios anteriores; por otra, se hizo una profunda labor teológica en torno a las palabras y las obras de Jesús.

62 b) COLECCIÓN. ¿Por qué fueron aceptados en definitiva estos cuatro evangelios por la Iglesia? ¿Por qué no se seleccionó uno solo de ellos? Al menos, ¿por qué no se desechó Mc, ya que casi todo el material que contiene se encuentra recogido en Mt y Lc? Ello es tanto más sorprendente si tenemos en cuenta que la idea primitiva era que había un solo Evangelio (2 Cor 11,4 y el uso constante paulino; → Teología de san Pablo, 79:27) y cada uno de los evangelios escritos era mirado como una variante del único Evangelio fundamental. (Esto mismo se refleja en el título: «El Evangelio [sing.] según...»; el uso de «evangelios» [plural] aparece seguramente por vez primera en Justino *I Apol.,* 1.66-67]). No hay ni el más ligero indicio de que cualquiera de los cuatro evangelistas pensara que sus destinatarios tendrían ocasión de leer otro evangelio distinto; aquél era *el* Evangelio para su comunidad. Habría sido de esperar que sólo el evangelio más largo o que contuviera más noticias sobreviviese, de acuerdo con el principio de que sobrevive lo más completo. Al menos sería también de esperar que se hubieran armonizado los distintos evangelios para componer uno solo, solución lógica que intentó ya Taciano *ca.* 170 en su *Diatessaron*

(→ Textos, 69:90), que durante cierto tiempo sustituyó a los cuatro evangelios en la iglesia siria. Sin embargo, la Iglesia en conjunto adoptó la singular solución de conservar los relatos evangélicos de cuatro comunidades distintas y sin hacer nada por armonizar sus diferencias.

63 Este problema guarda estrecha relación con el que se plantea a propósito de los demás evangelios que no fueron aceptados como canónicos, problema del que nos ocuparemos más adelante. Algunos investigadores han afirmado que precisamente estos *cuatro* evangelios fueron conservados y los demás no, porque procedían de los apóstoles y los varones apostólicos (Justino, *Diálogo con Trifón,* 103.7; «Las Memorias a que me refiero fueron compuestas por sus apóstoles y aquellos que los siguieron»); en consecuencia, la Iglesia no se creyó con atribuciones para alterarlos en nada, añadiendo, quitando o combinando alguna cosa. Este pudo ser muy bien el espíritu de la Iglesia *posterior,* aunque aparentemente nadie vio una audacia en la empresa de Taciano; pero no era ésa la actitud de la Iglesia en el siglo I, si hemos de fijarnos en la libertad con que Lucas o el autor de Mateo manejaron las fuentes preevangélicas (que podían considerarse apostólicas con mayor motivo) y Mc. En particular, Lc corrigió el griego de Mc, cambió el orden de los acontecimientos y le añadió nuevos materiales. Recordemos también que Papías, si bien tenía conocimiento de unos evangelios escritos, andaba ansioso de mejorarlos con materiales procedentes de testigos oculares. Con todo, hemos de admitir que estos cuatro evangelios adquirieron gran importancia en virtud de los nombres con que aparecieron respaldados: Juan era una importante figura entre los Doce y en la primitiva Iglesia; el Evangelio según Marcos estaba relacionado con Pedro; el de Lucas tenía cierta conexión con Pablo (→ Teología de san Pablo, 79:27); observamos también que el primer evangelio fue referido inmediatamente a Mateo, uno de los Doce. También pudo influir en la supervivencia de los evangelios la importancia de las comunidades a que iban asociados: Mt fue escrito para una comunidad siria de la zona de Antioquía; Mc fue compuesto en Roma; algunos investigadores relacionan también a Lc con Roma, otros con Grecia; Jn fue compuesto en Efeso o en Siria.

64 Además de los cuatro evangelios, en el siglo II, e incluso más tarde, sobrevivían otros materiales orales y escritos procedentes del siglo I. Algunos de ellos serían recogidos en los apócrifos. (Un caso interesante es el relato de la adúltera en Jn 7,53-8,11, antigua narración superviviente que terminaría por ser incorporada a un evangelio canónico por lo menos cien años después de haber sido éste escrito). El apócrifo *Evangelio de Tomás* (→ Apócrifos, 68:59) contiene dichos de Jesús que muy bien pueden ser auténticos. No sabemos cuántos de estos evangelios apócrifos existían ya en el siglo II, pero en su primera homilía sobre Lucas (GCS 49.3-11), Orígenes alude a que muchos intentaron escribir otros tantos evangelios (enumera cinco), pero no estaban guiados por el Espíritu. Orígenes, por supuesto, escribía en una época en que habían sido aceptados cuatro y sólo cuatro evangelios; pero ¿ocurría

lo mismo en el siglo II? ¿No es posible que ciertas comunidades usasen otros evangelios que hoy consideramos apócrifos, al mismo tiempo que los canónicos se utilizaban en sus respectivas comunidades? La opinión tradicional es que durante el siglo II la Iglesia en general sólo aceptaba los cuatro evangelios canónicos (O. Cullmann, *The Early Church* [Filadelfia, 1956], 39-54; J. Crehan, *The Gospels Reconsidered* [Oxford, 1960], 36-46). Se suele aducir también como prueba el hecho de que el *Diatessaron* de Taciano *(ca.* 170) utilizó solamente los cuatro evangelios canónicos; pero a mediados del siglo II, el Papiro Egerton 2 (→ Apócrifos, 68:58) combinaba dichos tomados de los Sinópticos, Jn y una fuente no canónica, indicio de que su autor no reconocía únicamente los cuatro evangelios. La presencia de varios finales diferentes en los manuscritos de Mc (→ Evangelio Mc, 42:96-100) puede ser indicio de que se pensaba que los cuatro evangelios no contenían todo lo que se podía haber dicho. Aparte de todo esto, es evidente que las copias del texto evangélico se hacían con gran libertad durante el siglo II, pues sabemos que hacia el año 200 ya se habían formado diferentes tradiciones textuales de los evangelios (→ Textos, 69:140). En consecuencia, puede decirse que hay razones para afirmar que los cuatro evangelios no obtuvieron una posición exclusiva hasta la *segunda mitad* del *siglo II,* y aun en esta época tal afirmación es válida únicamente en relación con las grandes iglesias griegas o latinas.

65 La historia de Serapión, obispo de Antioquía *ca.* 190 (Eusebio, *Hist.,* 6.12, 2: GCS 9/2.545), nos ofrece un interesantísimo ejemplo de cómo se llegó a esa posición exclusiva. Serapión descubrió que en Rhossus el pueblo leía el *Evangelio de Pedro,* pero les prohibió usarlo porque halló en él indicios de docetismo. Este relato ilustra dos cosas: primera, que el hecho de leer públicamente los evangelios, sobre todo en la liturgia, era un tanto a favor de su aceptación por la Iglesia, así como que las autoridades eclesiásticas se mostraban extremadamente sensibles al hecho de que se leyera un evangelio que no les era conocido. Segunda, que la lectura de evangelios apócrifos por los herejes fue uno de los factores que indujeron a reducir los evangelios canónicos al número de cuatro. Al mismo tiempo, la actitud del archihereje Marción *(ca.* 150), que sólo admitía el Evangelio de Lucas, pudo influir en la determinación de admitir un evangelio «tetramorfo». A partir de *ca.* 200, los cuatro evangelios tuvieron ya asegurado su puesto en las iglesias griega y occidental. Como señala Orígenes (Eusebio, *Hist.,* 6.25, 4: GCS 9/2.576), hay cuatro evangelios «que son los únicos innegablemente auténticos en la Iglesia de Dios sobre la tierra». La iglesia siria, sin embargo, prefirió utilizar el *Diatessaron* durante los siglos III y IV; no adoptó los cuatro evangelios hasta el V.

Hasta el momento nos hemos ocupado de las cartas paulinas y de los evangelios, dos cuerpos diferentes de la primitiva literatura cristiana. La idea de que ambas clases de escritos procedían de los testigos apostólicos quizá influyera en su agrupación. El primer caso de este hecho apa-

rece en la obra de Marción, que tomó como base de su teología diez epístolas y Lc.

C) Otros libros. Podemos darnos por contentos de tener al menos una ligera idea, aunque incompleta, de cómo se formaron el *corpus* paulino y la colección de los evangelios; sobre los restantes libros del NT estamos muy escasamente informados en cuanto a la forma en que fueron recogidos y conservados. Esta falta de información trae consigo una dificultad semejante a la que se nos presentaba con respecto al tercer grupo de libros veterotestamentarios —los Escritos— en el estudio del canon del AT.

66 a) HECHOS. La idea tradicional es que Lucas compuso Lc y Act al mismo tiempo, es decir, en la década de los ochenta (si bien algunos investigadores prefieren la de los sesenta, debido a que el relato de Act concluye por esa fecha). Sin embargo, Lc y Act no se conservaron como una unidad. Marción sólo aceptaba Lc, y es interesante notar que Act no se empezó a utilizar con cierta frecuencia hasta después de la herejía de Marcion. Como ya hemos dicho (→ 58), J. Knox cree que Act se escribió mucho después que Lc *(ca.* 125) para combatir el mal uso que Marción hacía de las cartas paulinas y de Lc. Una obra como Act, en que tanto relieve se da a los Doce, presentándolos como el paradigma del apostolado y demostrando que entre ellos y Pablo se da una perfecta continuidad, era lo más adecuado para combatir el valor exclusivo que Marción atribuía a Pablo.

Ignoramos en qué momento Act, historia de los trabajos de los discípulos de Jesús, fue admitido en pie de igualdad con los evangelios, relato sobre Jesús mismo; lo cierto es que esa valoración demuestra una gran madurez en cuanto a la manera de entender la función de la Iglesia como prolongación de la obra de Jesús. Hay pruebas de que a partir del año 200 Act ya se aceptaba como canónico; pero a partir de 150 circulaban ya varios Hechos apócrifos de otros apóstoles tomados individualmente *(de Juan, de Pablo, de Tomás,* etc.). Generalmente se trataba de escritos de tendencia herética y muy novelescos. Tertuliano, *De Baptismo,* 17 (CSEL 20.215), cuenta cómo poco antes del año 190 un sacerdote que había compuesto los *Hechos de Pablo* fue descubierto y castigado. La lista latina *(ca.* 300) del Codex Claromontanus incluye los *Hechos de Pablo,* pero verosímilmente lo hace con reservas, igualándolos con *Hermas* y *Bernabé.* Eusebio *(Hist.,* 3.25, 4: GCS 9/1.252) lo incluye entre los espúreos.

67 b) APOCALIPSIS. La apocalíptica es una especie de profecía, que los primeros cristianos conocían muy bien como parte de su herencia judía (→ Período posexílico, 20:21-24). Es interesante notar, sin embargo, que Ap lleva como prólogo las cartas a las siete iglesias de Asia Menor: una innovación en la literatura apocalíptica, indicio quizá de que los cristianos estaban ya acostumbrados a la literatura epistolar. Se puede suponer que Ap se escribió en la década de los noventa; pertenece a la escuela joánica.

El Fragmento Muratoriano (Roma, quizá antes del 200) menciona dos apocalipsis, uno de Juan y otro de Pedro, con una advertencia de que el último no debe leerse en la iglesia. Este *Apocalipsis de Pedro,* escrito *ca.* 125-150, parece haber sido aceptado como canónico por Clemente de Alejandría (Eusebio, *Hist.,* 6.14, 1: GCS 9/2.548). Aparece en la lista latina *(ca.* 300) del Codex Claromontanus, al parecer señalado como dudoso; *ca.* 325, Eusebio *(Hist.,* 3.25, 4: GCS 9/1.252) lo pone entre los libros espúreos, afirmando (3.3, 2: GCS 9/1.190) que ni en los tiempos antiguos ni en los suyos lo utilizó ningún escritor ortodoxo. San Jerónimo también lo rechazó, pero durante el siglo v todavía se seguía utilizando en la liturgia del Viernes Santo en Palestina.

68 El otro apocalipsis, el de Juan, alcanzó la consideración de canónico sólo con grandes dificultades. Parece haber sido aceptado al principio; es el único apocalipsis que cuenta con el respaldo de Orígenes. Los álogos (quizá *ca.* 200) atacan Ap, al igual que Jn, por motivos teológicos: el único indicio de una verdadera oposición en la iglesia occidental. En la griega, Dionisio de Alejandría *(ca.* 250) sostuvo que Juan, hijo de Zebedeo, autor del Evangelio, no lo era de Ap. Dionisio no rechazaba este libro, pero estaba confuso por el empleo que de él hacían los herejes quiliastas (milenaristas). Su juicio crítico distinguiendo dos autores distintos, uno para Jn y otro para Ap, era correcto, pero al negar que Ap tuviera un autor apostólico hizo que se debilitara en la iglesia griega la tendencia favorable a considerar bíblico este libro. Eusebio *(Hist.,* 3.25, 2-4: GCS 9/1.250) duda a la hora de juzgar si Ap es genuino o espúreo. No está incluido en la lista de Cirilo de Jerusalén (350), ni en la del canon 60 de Laodicea (→ 10, *supra),* ni en la de Gregorio Nacianceno, que luego sería aceptada en el II Concilio de Trullo (692; → 11, *supra).* Ap no fue aceptado en la iglesia siria.

69 c) HEBREOS. Esta epístola fue probablemente compuesta en la década de los ochenta o los noventa por un judío cristiano bien formado en la técnica de la oratoria griega de Alejandría (tal vez Apolo; → Epístola Heb, 61:3). Aunque esta obra está compuesta en forma epistolar, esencialmente es una disquisición teológica muy elaborada, desde el punto de vista literario, sobre las relaciones del cristianismo con las instituciones judías. No hay indicios claros de que Heb se cite en el siglo II. Las discusiones sobre la aceptación de Heb se centran en torno a su atribución a Pablo. Si Ap se aceptó en Occidente y fue rechazado en Oriente, con Heb ocurrió lo contrario. En Occidente, Heb no se menciona en el Fragmento Muratoriano (¿antes de 200?), ni en la lista latina *(ca.* 300) del Codex Claromontanus, ni en el canon africano de 360. En Oriente, Heb se menciona en la lista de Orígenes, pero éste duda acerca que Pablo la escribiera de su propia mano (Eusebio, *Hist.,* 6.25, 11-14: GCS 9/1.190). Su aceptación en Oriente está atestiguada por los cánones de Cirilo de Jerusalén (350), Atanasio (367) y Gregorio Nacianceno (400). En Occidente, a finales del siglo IV, Heb logró ser aceptada gracias a los esfuerzos de escritores tales como Hilario, Jerónimo, Agustín, que estaban influidos por ideas orientales. Encontró

cabida en las listas de los Concilios norteafricanos de Hipona y Cartago; también fue aceptada por la iglesia siria.

70 En época moderna, una vez que se han separado los problemas del autor y de la canonicidad (→ 87, *infra),* la clara diferencia de estilo que hay entre Heb y los escritos paulinos ha convencido a la mayor parte de los investigadores de que Pablo no puede ser el autor de esta epístola. Los autores católicos, influidos por el decreto de la Pontificia Comisión Bíblica (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:28v), han tratado de defender el origen paulino de Heb insistiendo en que Pablo se sirvió de un secretario para escribirla. Ahora, sin embargo, empiezan a reconocer que Heb seguramente no tiene ninguna relación efectiva con Pablo; su autor, a lo sumo, estaría familiarizado con una corriente de ideas semejantes a las de Pablo (LTK 5, 46; → Epístola Heb, 61:2-3).

71 d) EPÍSTOLAS CATÓLICAS. El mismo problema del autor se plantea a propósito de estas epístolas; a menos que fueran atribuidas a una figura apostólica, se dudaba en aceptarlas.

1) *Composición. 1 Pedro,* por su forma, es un opúsculo o una homilía que guarda relación con el bautismo (y quizá también con la celebración pascual), que luego se ha adaptado a la forma epistolar (nótese la preferencia cristiana por este género literario). Se ha venido afirmando que fue escrita por Pedro, y, en consecuencia, se le ha atribuido una fecha anterior a la muerte de éste *(ca.* 65). Numerosos no católicos la consideran pseudónima y sugieren una fecha más tardía. No hay, sin embargo, razones concluyentes que obliguen a rechazar la fecha tradicional o el autor (en sentido lato; → 89, *infra;* → Epístola 1 Pe, 58:2).

72 Más difícil es el problema que plantea *2 Pedro,* pues nos hallamos ante una obra que la mayoría de los investigadores, católicos y protestantes, considera pseudónima. El uso de un lenguaje teológico abstracto y la alusión a un cuerpo de cartas paulinas sugieren que puede tratarse muy bien del último escrito canónico del NT. Algunos investigadores no católicos retrasan su composición hasta el año 150, pero puede mantenerse perfectamente una fecha entre 100 y 125 (→ Epístola 2 Pe, 65:4). La idea de que hubo de ser escrita antes de la muerte del último apóstol y la consiguiente clausura de la revelación implica una visión simplista no sólo por lo que se refiere a la clausura de la revelación, sino también a los apóstoles (un grupo más amplio que el de los Doce; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:179).

73 Las *epístolas joánicas* pueden haber sido compuestas en la década de los noventa. Salieron de la misma escuela que produjo el Evangelio, pero sigue planteada la cuestión de si sus autores fueron los mismos discípulos que escribieron el Evangelio.

74 La epístola de *Santiago* es una diatriba que imita las obras de este género compuestas por los estoicos; fue escrita en una atmósfera judeocristiana y adoptada al género epistolar. Es un libro muy difícil de fechar por razones internas; la fecha que se viene proponiendo tradicionalmente (la década de los sesenta) se funda en su atribución a Santiago, supuesto obispo de Jerusalén cuya muerte aconteció hacia esas fechas (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:168). Muchos investigadores modernos sugieren que es un pseudónimo; ya en la antigüedad se planteó la cuestión de quién podría ser su autor (por ejemplo, san Jerónimo, *De Viris Illustr.,* 2: PL 23.609), y surgieron dudas sobre su carácter canónico.

75 La epístola de *Judas,* atribuida a otro de los hermanos de Jesús, ha de fecharse anteriormente a 2 Pe, pues esta última copia a la primera haciendo una interesante elaboración teológica (por ejemplo, suprimiendo las referencias a *Henoc* y a la *Asunción de Moisés).* También se ha sugerido en este caso que se trata de pseudonimia; sin embargo, no hay nada que obligue en el caso de Sant y Jds a rechazar absolutamente la atribución tradicional, con tal que hablemos de autor en sentido lato (→ 89, *infra).*

76 II) *Aceptación.* Eusebio, que escribe *ca.* 325, es el primero en hablar de «las siete [epístolas] llamadas católicas» *(Hist.,* 2.23, 25: GCS 9/1.174); sin embargo, él mismo no estaba completamente seguro de que todas fueran canónicas; la aceptación general de las siete en las iglesias griega y latina no se produjo hasta finales del siglo IV.

De las siete epístolas católicas, *1 Pedro* y *1 Juan* fueron las primeras en ser generalmente aceptadas. Ambas parecen haber sido conocidas por Papías (Eusebio, *Hist.,* 3.39, 17: GCS 9/1.292) y Policarpo. El Fragmento Muratoriano menciona dos epístolas joánicas; la omisión de 1 Pe quizá se deba a la deficiente conservación del texto en el Fragmento. Orígenes aceptaba 1 Pe y una epístola corta de Juan (¿1 Jn?). Ambas epístolas aparecen en todas las listas posteriores. Junto con Sant, son las tres epístolas aceptadas por la iglesia siria en el siglo V.

77 La epístola de *Santiago* era conocida en tiempos de Orígenes, pero no sabemos cuándo empezó a ser aceptada como canónica. No aparece en la lista muratoriana y Eusebio la pone con los libros que son objeto de discusión. La lista latina del Claromontano la incluye, pero no el canon africano de 360. A finales del siglo IV fue aceptada en Occidente gracias a Agustín, Jerónimo y los Concilios de Hipona y Cartago. En la iglesia griega de esta misma época aparece en los cánones de Cirilo de Jerusalén, Atanasio y Gregorio Nacianceno.

78 Hay pruebas de que *Judas* era conocida en época más temprana que Sant; así, el autor de 2 Pe, Policarpo (al parecer) y Clemente de Alejandría tuvieron noticias de ella. Aparece en el Fragmento Muratoriano. Sin embargo, Orígenes sabe que se planteaban dudas acerca de ella, y Eusebio la pone entre los libros discutidos. Su aceptación a finales del siglo IV siguió los mismos pasos que en el caso de Sant; Jds, sin embargo, no fue aceptada en la iglesia siria, y una de las listas canónicas adoptadas en el II Concilio de Trullo (692) señala que hay dudas acerca de ella.

79 Las dos *epístolas joánicas* más cortas no fueron citadas con mucha frecuencia por los autores cristianos, debido, probablemente, a su contenido un tanto insignificante. Hacia finales del siglo II, Ireneo cita 2 Jn, pero no hay pruebas de que en ese siglo circulara ya 3 Jn. El

Fragmento Muratoriano enumera dos epístolas joánicas (¿1 y 2 Jn?). Orígenes aceptaba una epístola corta de Juan y decía que quizá este apóstol había dejado otras dos epístolas, si bien algunos negaban su autenticidad, y que entre ambas totalizaban no más de cien líneas (Eusebio, *Hist.,* 6.25, 10: GCS 9/2.578). Un siglo más tarde, Eusebio incluye 2-3 Jn entre los libros disputados; el canon norteafricano de 360 atestigua que siguen las discusiones en torno a estas epístolas. Al igual que las otras epístolas católicas discutidas, terminaron por ser aceptadas en las iglesias griega y latina a finales del siglo IV, pero no del todo en la iglesia siria.

80 De todas las epístolas católicas, *2 Pedro* es la que cuenta con menos testimonios de aceptación. No hay claras alusiones a ella antes de los tiempos de Orígenes, según el cual Pedro dejó «una epístola reconocida, y posiblemente dos, aunque esto es dudoso» (Eusebio, *Hist.,* 6.25, 9: GCS 9/2.578). Eusebio da noticias de las discusiones en torno a 2 Pe, cuyos ecos se encuentran además implícitos en el canon norteafricano de 360. San Jerónimo la aceptaba, si bien reconociendo que otros dudaban. Su aceptación final se produjo al mismo tiempo que la de las restantes epístolas católicas.

81 **III. Problemas referentes a la formación del canon.** Ya hemos visto cómo hacia el año 200 habían sido aceptados por todos en general los evangelios, las epístolas paulinas, Act, 1 Pe y 1 Jn, y que a finales del siglo IV las iglesias latina y griega tenían un canon neotestamentario de 27 libros. Sin embargo, detrás de este desarrollo se ocultan ciertas dificultades que trataremos de esclarecer.

A) Concepto de Nuevo Testamento. Si bien es verdad que en el siglo II se aceptaron las epístolas paulinas y luego los evangelios, ¿cuándo empezó a significar esta aceptación que los escritos cristianos se valoraban en pie de igualdad con las Escrituras judías? ¿Cuándo surgió el concepto de «Nuevo» Testamento? En 2 Pe 3,16 (quizá *ca.* 100-125) encontramos que los escritos de Pablo son equiparados a «las restantes Escrituras», pero no estamos completamente seguros de que esto signifique una igualdad total con el Antiguo Testamento. A mediados del siglo II, Justino *(Apol.,* 1.67) da testimonio de que los evangelios y los escritos de los apóstoles se leían junto con el Antiguo Testamento en el culto litúrgico cristiano. Por el mismo tiempo, 2 Clem 4 cita Is y luego Mt como «otra Escritura». Probablemente fue Marción, al rechazar el AT en favor de una colección truncada de diez epístolas paulinas y Lc, quien por vía de oposición hizo aflorar la convicción de que los escritos cristianos forman una unidad con los del AT. Al enumerar las escrituras judías *ca.* 170, Melitón de Sardes (Eusebio, *Hist.,* 4.26, 14: GCS 9/1.388) las llama libros del *Antiguo* Testamento, lo que parece implicar ya la idea de un Nuevo Testamento. Tertuliano, *ca.* 200, es el primero en emplear la expresión «Nuevo Testamento», lo que además coincide con la aparición de listas de libros neotestamentarios; así, por ejemplo, el Fragmento Muratoriano (¿anterior a 200?) y la lista de

Orígenes, señal de que había tomado cuerpo la idea de una colección de Escrituras cristianas.

82 **B) Valor de las citas patrísticas.** Al estudiar la formación del NT hemos recurrido frecuentemente a las citas de un determinado libro del Nuevo Testamento por los Padres, a fin de demostrar que tal o cual libro era conocido y utilizado como una especie de autoridad. De hecho, las citas patrísticas y las listas de libros son los dos criterios principales para juzgar del canon. Sin embargo, ninguno de los dos resulta totalmente satisfactorio. Así, por ejemplo, cuando Clemente de Roma, Ignacio o Policarpo citaban un libro que terminaría por ser admitido en el canon, ¿qué autoridad exactamente le atribuían, ya que ignoramos hasta qué punto se había formulado ya el concepto de NT o de canon? En el pasado se daba por supuesto simplemente que los Padres tenían ya el concepto de canónico y no canónico, pero lo cierto es que mucho más tarde, cuando ya se había creado el concepto de NT, hallamos fenómenos extraños en las citas de los Padres. Orígenes cita *2* Pe al menos seis veces; sin embargo, en su lista canónica (Eusebio, *Hist.,* 6.25, 8: GCS 9/2.578) dudaba de si debía incluir o no 2 Pe. Esto significa que incluso en el siglo III el que los Padres citen un libro que luego sería admitido como canónico no quiere decir que ellos lo tuvieran por tal. Por otra parte, la falta de citas de un determinado libro del NT (por ejemplo, durante el siglo II) no significa necesariamente que los Padres no lo conocían o que no lo valoraban. No se darían con frecuencia ocasiones para citar los libros menores del NT, como Flm o 2-3 Jn.

83 Ya hemos aludido a evangelios, epístolas y hechos apócrifos que durante cierto tiempo fueron aceptados como canónicos. Habríamos de tener en cuenta que ciertos escritos subapostólicos, como *1-2 Clem, Didajé, Hermas* y *Bernabé,* se siguieron considerando como Escrituras incluso durante los siglos IV y V. Los Padres alejandrinos parecen haber considerado Escritura *1 Clem.* El Códice Sinaítico, del siglo IV, incluía, junto con los demás libros que nosotros consideramos canónicos, *Bernabé* y *Hermas.* El Códice Alejandrino, del siglo V, tiene también *1-2 Clem.* Esto nos indica que a estos libros se les atribuía un gran valor. Muchos de ellos ostentaban el nombre de algún discípulo de los apóstoles (por ejemplo, Bernabé, amigo de Pablo; de Clemente se pensaba que era el mencionado en Flp 4,3 y sucesor de Pedro en Roma). Además, algunos de los más antiguos libros subapostólicos, como *1 Clem* y *Didajé,* pudieron ser escritos antes que otros libros neotestamentarios, como 2 Pe. La dificultad real consiste en saber no por qué fueron considerados canónicos aquellos libros, sino por qué motivos la Iglesia terminó por rechazarlos.

84 **C) Valor de las primitivas listas.** Dado que las citas patrísticas nada nos dicen acerca de la canonicidad en sentido estricto, sino sólo que un determinado libro se juzgó digno de respeto, las listas resultan mucho más útiles. La formación de una lista implica la aceptación de los libros incluidos en ella como pertenecientes a una clase especial;

ahora bien, como las listas de libros neotestamentarios van unidas a veces a las listas de los veterotestamentarios, implica también su aceptación como Escritura. Pero las antiguas discusiones sobre el canon descuidaron a veces el hecho de que una determinada lista quizá no represente más que el juicio personal del autor o la costumbre de su iglesia local. El hecho de que las listas difieran de una región a otra debilita su testimonio en cuanto a la práctica de la Iglesia universal.

La lista que se ha juzgado más antigua, el Fragmento Muratoriano (Hennecke, NTA 1, 42-45), considerada como testimonio de la costumbre romana a finales del siglo II, no incluye 1-2 Pe, Sant y una de las epístolas joánicas; sin embargo, tiene Sab (¡como libro del NT!) y el *Apocalipsis de Pedro,* sobre el cual admite que hay discusiones. En una comunicación presentada al Congreso del NT celebrado en Oxford el año 1965, A. C. Sundberg ponía en duda la fecha habitualmente atribuida a este fragmento, y sugería que quizá haya de datarse en el siglo IV. Ello significaría que en Roma perduró un canon incompleto hasta mucho más tarde de lo que se pensaba. La lista de Orígenes, del siglo III (Eusebio, *Hist.,* 6.25, 3-14: GCS 9/2.576-78), plantea ciertas dudas acerca de 2 Pe y dos epístolas joánicas. A comienzos del siglo IV tenemos dos cánones orientales, el de Eusebio y el de Cirilo de Jerusalén, y otros dos latinos ligeramente posteriores, norteafricanos seguramente, que tampoco concuerdan. Eusebio distingue explícitamente entre libros reconocidos, discutidos y espúreos *(Hist.,* 3.25: GCS 9/1.250-52). Así, por ejemplo, pone entre los discutidos Sant y Jds; pero en otro lugar (2.23, 25: GCS 9/1.174) afirma que vienen siendo usados en numerosas iglesias, con lo que da a entender al mismo tiempo que su lista no responde a un uso universal. Sólo con las listas de finales del siglo IV, concretamente las de Atanasio, Agustín y los Concilios de Hipona (393) y Cartago (397), se revela un consenso en casi toda la Iglesia. Como ya hemos indicado, sin embargo, siguen dándose algunas excepciones; así, por ejemplo, el Códice Alejandrino, con sus inclusiones no canónicas, y el Concilio Quinisexto (Trullo II, de 692), que incluye una lista de 26 libros (falta Ap) procedente de Gregorio Nacianceno, así como otra lista que plantea dudas acerca de Heb, cuatro epístolas católicas y Ap.

85 **D) Las iglesias orientales.** En Oriente el cuadro se presenta más complicado. En el siglo IV, cuando griegos y latinos daban los primeros pasos hacia un canon fijo de 27 libros, el NT de la iglesia siria incluía el *Diatessaron* (no los cuatro evangelios), Act y 15 epístolas paulinas (incluyendo Heb y 3 Cor). En consecuencia, Efrén (320-373) se sirvió de un canon de 17 libros que aparece como obligatorio en la *Doctrina de Addai (ca.* 370), en Edesa. A comienzos del siglo V, los cuatro evangelios reemplazaron al *Diatessaron* (→ Textos, 69:90), se omitió 3 Cor y tres de las epístolas católicas (Sant, 1 Pe, 1 Jn) fueron aceptadas. La iglesia siria, en cambio, nunca aceptó plenamente las restantes epístolas católicas ni Ap. En el otro extremo, la iglesia etíope parece haber tenido un canon de 35 libros: los ocho adicionales consisten en decretos, llamados el Sínodo, y algunos escritos de Clemente. Más aún: hasta se

puede dudar que estas listas representen una práctica universal en las respectivas iglesias.

Estas consideraciones harán caer en la cuenta al lector de la generalización tan vaga que supone el hablar sobre *el* canon del NT en la primitiva Iglesia.

86 **IV. El canon en la Reforma.** Los humanistas del siglo XVI exhumaron las disputas antiguas acerca de varios libros del NT. Erasmo fue censurado por la facultad teológica de la Sorbona por haber repetido sin refutarlas ciertas dudas antiguas acerca del origen apostólico de Heb, Sant, 2 Pe, 2-3 Jn y Ap. Parece que el cardenal Cayetano compartía estas dudas erasmianas sobre aquellos libros.

Lutero entendió que debía establecerse una cierta jerarquía entre los libros del NT, anticipándose así a las modernas discusiones sobre el canon dentro del canon (→ 92, *infra).* Consideraba de segunda fila Heb, Sant, Jds y Ap, y los ponía al final de su traducción y a continuación de aquellos otros libros que él consideraba «los verdaderos y ciertos, los principales del NT». También Karlstadt pensaba que los libros del NT eran de dignidad desigual y ponía los discutidos en tercer lugar. Ecolampadio se expresaba así: «En el NT hemos recibido cuatro evangelios con los Hechos de los Apóstoles y catorce epístolas, junto con el Apocalipsis, si bien no debemos comparar el Apocalipsis, las epístolas de Santiago y Judas, 2 Pedro y 2 y 3 Juan con el resto». El NT de Tyndale (1525) siguió el orden de Lutero para los libros del NT, pero en las siguientes ediciones inglesas de la Biblia se volvió al orden tradicional.

PROBLEMAS ACTUALES RELACIONADOS CON LA CANONICIDAD

87 **I. Autor y canonicidad.** Ya hemos visto cómo en la Iglesia antigua el juicio sobre la canonicidad de los libros se fijaba frecuentemente partiendo de las tradiciones acerca del autor. El hecho de que hoy aceptemos el canon que se fijó a base de tales tradiciones no significa que estemos obligados a admitir los razonamientos en que se apoyan los juicios. De hecho, todos los modernos investigadores están de acuerdo en que los Padres se equivocaron con frecuencia sobre los autores de los libros bíblicos. La cuestión del autor pertenece al campo de la historia y ha de resolverse de acuerdo con unos criterios científicos de estilo y contenido; no es una cuestión de tipo religioso, como es la de la inspiración. Así, la Iglesia se ha abstenido sabiamente de formular declaraciones dogmáticas acerca de los autores de los libros sagrados. Los decretos de la Pontificia Comisión Bíblica en los años 1905-1915 que abordan la cuestión de los autores no son dogmáticos, sino directivos; los investigadores católicos, en consecuencia, se sienten en completa libertad por lo que se refiere a esos decretos (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:25). A los cincuenta años de su publicación, estos decretos ya no concordaban con el consenso de los investigadores acerca de la

cuestión del autor, buen indicio de lo complejo que es el problema y del peligro que supone adoptar posiciones oficiales al respecto.

88 Al plantearnos esta cuestión del autor bíblico hemos de reconocer que la pseudonimia (atribuir un libro a alguien, normalmente un personaje de renombre) se aceptaba más fácilmente en los círculos literarios antiguos que en la actualidad. Es un *hecho* que la inspiración divina en nada se opone a la pseudonimia: simplemente, Moisés no escribió todo lo que se le atribuye en Dt, David no compuso todos los salmos que se le atribuyen, ni Salomón escribió Ecl ni Sab, no obstante lo que se diga en estos mismos libros. En consecuencia, tampoco hay motivos para dudar cuando se trata de señalar un caso de pseudonimia en el NT, si hay buenas razones para hacerlo. Parece claro el caso de Mt y 2 Pe; discutible el de las pastorales, 1 Pe, Sant y Jds. (Heb no es realmente un pseudónimo, sino que ha sido atribuida erróneamente a Pablo en la tradición).

89 Hemos de admitir que la pseudonimia va íntimamente relacionada con el sentido lato de autor que subyace en la atribución de los distintos libros bíblicos. Podemos diferenciar al menos cinco niveles distintos en la condición de autor bíblico. *Primero,* se consideraba autor a un individuo que había escrito un libro con su propia mano, Lucas quizá. *Segundo,* se seguía considerando autor al individuo que dictaba un libro a un amanuense, el cual se limitaba a copiar servilmente. No era ésta una forma corriente de componer un libro, pues resultaba cansada, como se desprende de algunas cartas paulinas (→ Epístolas del NT, 47:19). Nótese que estos dos primeros niveles en la condición de autor se admitirían también en el modo de hablar actual. *Tercero,* un individuo se consideraba autor de un libro si era él quien proporcionaba las ideas y otro les daba forma; éste pudo ser el caso de Sant, escrita en perfecto griego, pero atribuida a un campesino galileo cuya lengua materna era el arameo. En el sentir moderno, este trabajo exigiría que se reconociera la intervención del colaborador. *Cuarto,* se consideraba autor a un individuo cuya obra fuera escrita en realidad por sus discípulos, con tal que los pensamientos de éstos respondieran a las palabras y al espíritu del maestro. (Ello valía incluso cuando la obra se publicaba mucho tiempo después de haber muerto el maestro). Esta paternidad literaria queda ilustrada en la composición de algunas partes de Is y Jr; también puede que se dé en parte de la obra joánica y quizá también en Mt y 2 Pe. Modernamente no se hablaría de autor en este caso. *Quinto,* en sentido amplísimo se consideraba autor al individuo en cuya tradición literaria, por la que se había hecho famoso, se escribía una obra que luego le era atribuida. Así, Moisés era el legislador; en consecuencia, toda la Ley (Pentateuco) se le atribuyó a él como autor, a pesar de que la obra definitiva no apareció hasta ochocientos años después de su muerte. A esta categoría pertenecen la paternidad davídica de los Salmos y la salomónica de la Literatura Sapiencial. En términos modernos, aquí se hablaría más de promotor que de autor. La pseudonimia se da en estos dos últimos tipos de atribución.

K. Aland, *The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries,* en *The Authorship and Integrity of the New Testament* (SPCK Theol. Coll. 4; Londres, 1965), 1-13; D. Guthrie, *The Development of the Idea of Canonical Pseudonymity in New Testament Criticism:* ibíd., 14-39; H. Brockington, *The Problem of Pseudonymity:* JTS 4 (1953), 15-22.

90 **II. Finalidad del canon de Trento.** Este Concilio vio con toda lucidez qué libros y qué partes de ellos debían aceptarse como canónicos e inspirados. Pero lo que Trento no dijo es que éstos sean los únicos libros inspirados. A veces se plantea la cuestión de si estaban inspirados algunos libros que se han perdido; así, por ejemplo, los escritos paulinos que no han llegado hasta nosotros. (Sobre la posible intervención del azar en la conservación de los libros bíblicos, → 54, *supra).* ¿Qué dictamen emitiría la Iglesia, en cuanto a su posible inspiración, si apareciera hoy una de las epístolas perdidas de Pablo? Es un problema puramente académico si tenemos en cuenta que el único criterio aplicado en Trento para determinar la inspiración fue el uso prolongado de los libros bíblicos en la Iglesia. Puesto que un libro que se descubriera ahora no habría estado en uso continuo en la Iglesia, ¿qué criterio podría aplicar la Iglesia para pronunciarse sobre su inspiración? El hecho de que su autor fuera Pablo no resultaría realmente suficiente, pues si la falta de origen apostólico no es óbice para que un libro sea inspirado, el que se diera esa condición no lo supondría automáticamente. Un problema menos etéreo es el que plantea la posible inspiración de obras antiguas que fueron consideradas como libros sagrados por los autores del NT o por los Padres primitivos, pero que no fueron luego aceptadas en el canon de Trento *(Henoc, Didajé,* etc.). Por el hecho de haber sido rechazados en Trento, esos libros ya no están respaldados por el uso continuo de la Iglesia; casi con absoluta certeza se puede afirmar que ya nunca serán tenidos por inspirados. Quizá tengamos que insistir aún más en los criterios, más amplios, de los dos primeros siglos cristianos, concediendo a estos libros más valor del que actualmente les damos como testimonios importantes de la acción salvífica de Dios en los períodos intertestamentario e inmediatamente postestamentario.

91 **III. Vulgata y canonicidad.** Trento insistió en su lista de libros diciendo que eran «sagrados y canónicos en su totalidad, *con todas sus partes,* según el texto que usualmente se lee en la Iglesia católica y tal como están en la antigua Vulgata latina» (DS 1504). Es bien sabido que los Padres conciliares de Trento y las autoridades romanas que aprobaron el decreto tenían conciencia de que en la traducción de la Vg. se contenían errores y que no todas las copias estaban de acuerdo (sobre la autoridad de la Vg., cf. las aclaraciones de la *Divino afflante Spiritu;* → Declaraciones de la Iglesia, 72:20). Ahora bien, esa falta de concordancia entre las diferentes copias de la Vg. hace que resulte muy difícil el juicio que haya de darse sobre «las partes» de los libros sagrados. Incluso la Vg. sixto-clementina (1592), texto oficial de la Iglesia publicado para cumplir los requerimientos de Trento en cuanto a una edición más cuidadosa de la Vg., deja mucho que desear desde el

punto de vista moderno; en muchos lugares no se atiene fielmente a la Vg. original de san Jerónimo (→ Textos, 68:108-10). ¿Qué Vg. ha de tomarse por guía cuando se plantea la cuestión de si ciertos pasajes o versículos son Escritura canónica?

Puesto que tanto la Vg. de san Jerónimo como la sixto-clementina contenían el final largo de Mc y la perícopa de la adúltera (Jn 7,53-8,11), los investigadores católicos no ven un problema real en aceptar como Escritura estos pasajes (si bien no formaban parte originalmente de los respectivos evangelios, a los que se añadieron en época mucho más tardía: una vez más nos encontramos ante la diferencia entre canonicidad y autenticidad). Pero en otros casos en que la Vg. sixto-clementina contiene pasajes que no están en la Vg. de san Jerónimo (Jn 5,4, el ángel que agita las aguas; 1 Jn 5,7-8, el *comma* joánico), el problema de la aceptación debe resolverse sobre la base de la investigación mejor que aplicando mecánicamente el principio de Trento, que nunca pretendió resolver todas las dificultades o poner fin a la investigación. Tampoco ha de aplicarse el decreto tridentino a las lecturas variantes. Sabiendo que la Vg., incluso la de san Jerónimo, no es necesariamente una autoridad en crítica textual, los católicos tendrán que resolver los problemas textuales como lo hacen los demás: concretamente, aplicando las leyes de la crítica. Trento sólo quiso darnos una orientación general sobre la canonicidad de los libros y de largos pasajes de la Escritura.

92 **IV. El canon dentro del canon.** Como ya hemos dicho (→ 86), la Reforma planteó agudamente la cuestión de los diferentes grados de canonicidad. Admitiendo que todos los libros de la Escritura son inspirados, ¿tienen unos más autoridad que otros? Es evidente que unos tienen más valor que otros y que unos abordan cuestiones religiosas en sentido formal de manera más directa que otros. También es evidente que algunos libros pretenden proceder más directamente de Dios que otros; así, por ejemplo, los profetas aseguran transmitir la palabra de Dios que les ha sido dirigida, mientras que los escritores sapienciales, aun siendo inspirados, parecen comunicarnos el fruto de su propia experiencia humana. Finalmente, es un hecho que la Iglesia, en su liturgia, usa algunos libros bíblicos más extensamente, mientras que de otros se sirve muy rara vez, con lo que se crea una especie de «canon efectivo» dentro del canon formal. Pero esta cuestión no coincide con la de si los libros inspirados tienen todos la misma autoridad.

93 Esta cuestión se ha agudizado desde el momento en que hemos caído en la cuenta de que en los libros de la Escritura hay diversidad de panoramas teológicos. Cuando estas diferencias se dan entre los dos Testamentos, pueden resolverse diciendo que se trata de nuevas revelaciones; así, por ejemplo, cuando Job niega formal y explícitamente la existencia de la otra vida (14,17-22), en contraste con la clara afirmación de Jesús (Mc 12,26-27). Pero la solución ya no es tan sencilla cuando vemos que incluso dentro de los libros del NT, que corresponden prácticamente a la misma época, aparecen diferentes teologías. La actitud

ante la Ley que aparece en Rom no coincide con la de Mt 5,18. Se puede dar la explicación de que Rom 3,28 («un hombre se justifica por fe sin las obras de la Ley») y Sant 2,24 («por las obras se justifica el hombre y no sólo por la fe») no se contradicen, pero resulta muy difícil imaginar que la actitud de Pablo era la misma que la de Santiago. Hemos esquivado muchas veces este problema dando por supuesto que hubo una evolución uniforme y armoniosa de la visión teológica a partir de Pentecostés hasta el final de la era apostólica, pero el NT no apoya semejante punto de vista (cf. R. E. Brown, NovT 6 [1963], 298-308, o *New Testament Essays* [Milwaukee, 1965], 36-47). Pero entonces surge la cuestión: si en el NT aparecen dos puntos de vista divergentes, ¿cuál de los dos ha de considerarse como normativo? Dentro del canon de la Escritura, y especialmente dentro del NT, ¿cuál es el canon o norma de lo que hemos de creer?

94 Entre los actuales investigadores alemanes protestantes del NT esta cuestión ha adquirido gran importancia. (Para ellos, el problema es más agudo, pues insisten en las divergencias, como la que hemos señalado entre Sant y Rom, hasta el punto de convertirlas en verdaderas contradicciones, mientras que el concepto católico de inspiración bíblica parece no admitir la posibilidad de contradicciones). Si fijamos la atención en el tema del *catolicismo primitivo* en el NT, entenderemos la importancia que tiene la cuestión del canon dentro del canon. Por «catolicismo primitivo» se entienden las primeras etapas del sacramentalismo, la jerarquía, la ordenación, el dogma; en una palabra: los rasgos iniciales que habrán de caracterizar el cristianismo *católico*. Von Harnack sostenía que en el NT no aparece ese catolicismo primitivo; esa teología y esa organización de la Iglesia corresponderían más bien al siglo II como una evolución en que se alteran los rasgos propios del cristianismo evangélico original (al que la Reforma habría vuelto, *What Is Christianity?* [orig. 1900; Harper Torchbook, Nueva York, 1957], 190ss). Pero en la actualidad, los protestantes, como E. Käsemann (→ Crítica moderna del NT, 41:65), van reconociendo que en el NT aparece ya un «catolicismo primitivo», especialmente en 2 Pe, las pastorales y Act. De ser así, ¿son normativos para el cristianismo estos desarrollos católicos primitivos? La solución propuesta por Käsemann ha sido recurrir al canon dentro del canon, o «centro del NT». Lo mismo que Pablo distinguía entre la letra y el Espíritu (2 Cor 3), así el cristiano no puede convertir el NT canónico en una autoridad infalible, sino que ha de distinguir cuál es verdaderamente el Espíritu que informa el NT. Para Käsemann, no puede hallarse en los escritos déutero-paulinos, como las pastorales con su catolicismo primitivo, sino en las Grandes Cartas, como Gál y Rom, con su espíritu de justificación por la fe. Esta es la doctrina realmente normativa.

95 H. Küng ha dado una respuesta católica (*Estructuras de la Iglesia* [Barcelona, 1965], 158-76); acusa a Käsemann de juzgar la canonicidad sobre la base de una posición apriorística protestante. Küng razo-

na que, si en el NT aparece un catolicismo primitivo, entonces sólo los católicos pueden aceptar todo el NT. La teoría del canon dentro del canon implica rechazar algunos libros. La respuesta, sin embargo, puede que no sea tan simple, y todo lo que podemos hacer ahora es exponer ciertas observaciones. Si los católicos aceptan los progresos del «catolicismo primitivo» en los libros más tardíos del NT y los consideran normativos para el cristianismo, ¿no están estableciendo ellos también un canon dentro del canon? ¿No rechazan con ello implícitamente la organización más holgada de la Iglesia en la época primitiva y la teología menos dogmática de los primeros tiempos? En otras palabras: ¿no estarán oponiendo los católicos un canon a base de las obras más desarrolladas del NT al canon reducido de Käsemann, que se fija sobre todo en los escritos más antiguos del NT?

Quizá estemos planteando el problema equivocadamente al decir que se prefieren las obras más recientes a las más antiguas. Si algunos rasgos del catolicismo primitivo, que resaltan más en los libros tardíos del NT, llegaron a convertirse en notas distintivas de la Iglesia católica, ello no fue así porque la Iglesia diera conscientemente sus preferencias a un determinado grupo de libros del NT. Más bien fue porque unos rasgos tales como el sacramentalismo, la jerarquía y el dogma tenían pleno sentido en la vida de la Iglesia. En un proceso de desarrollo guiado por el Espíritu, la Iglesia hizo de estos rasgos una parte de sí misma, de forma que lo verdaderamente normativo no era un grupo de libros, sino el Espíritu que actuaba dentro de la Iglesia viva. Fue el uso de la Iglesia lo que determinó que Trento estableciese qué libros de la Escritura debían aceptarse como canónicos; del mismo modo, es también el uso de la Iglesia lo que determina el grado de autoridad normativa (canonicidad) que haya de atribuirse a la práctica o a la doctrina del NT.

96 Esta idea del uso de la Iglesia como factor normativo requiere aún algunas puntualizaciones. Si el Espíritu de Dios ha guiado a la Iglesia en este uso, también ha intervenido un factor humano en el proceso histórico del desarrollo cristiano, de manera que no podemos identificar simplemente el uso de la Iglesia con la voluntad de Dios. La Escritura puede prestarnos una gran ayuda para distinguir entre lo que es del Espíritu y lo que corresponde al factor humano en el desarrollo del uso de la Iglesia. Tenemos así una imagen de dos caras: el uso de la Iglesia es una orientación para señalar lo que es normativo en la Escritura; pero en cierto modo la Iglesia cae bajo el juicio de la Escritura («Este oficio de enseñar [de la Iglesia] no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio», Vaticano II, *De Revelatione,* 2, 10). En particular, la Iglesia debe revisar constantemente su práctica a la luz de aquellas teologías bíblicas que ella *no* ha seguido, a fin de tener la seguridad de que no se pierde nada de lo que Dios quiso enseñarle a través de esos puntos de vista teológicos. Así, por ejemplo, si la Iglesia ha preferido como normativa la estructura eclesial atestiguada en las pastorales (obispos-presbíteros, diáconos), tiene que interrogarse si también

hace justicia al espíritu carismático y más libre de los primeros tiempos. Era necesario elegir entre ambas líneas, y la elección estuvo guiada por el Espíritu de Dios; pero la estructura que no fue elegida tiene aún algo que enseñar a la Iglesia y podrá servir de correctivo que modifique la elección anterior. Sólo así podrá la Iglesia ser fiel a todo el NT. En los tiempos del NT la Iglesia era lo bastante ecuménica como para abarcar a todos los que, compartiendo una misma fe, sostenían puntos de vista teológicos muy diferentes. La Iglesia de hoy no tiene por qué ser menos ecuménica.

97 El admitir que en la práctica la Iglesia no acepta todo el NT como igualmente normativo tiene relaciones con el problema de distinguir entre las limitaciones temporales de los autores bíblicos y la revelación divina que transmitieron. Los autores bíblicos hablaban como hombres de su tiempo, y no todas sus afirmaciones religiosas tienen valor permanente. Así, por ejemplo, el lector de la Biblia ha de poner en juego toda su discreción cuando lee ciertas afirmaciones apocalípticas: si los autores bíblicos describen la futura venida del Señor en términos de sonar de trompetas y cataclismos celestes, estas descripciones no constituyen una revelación que deba creerse. El problema de distinguir entre lo que es y lo que no es revelación se agudiza cuando nos fijamos en otros temas más delicados. En la doctrina paulina sobre el «pecado original» (Rom 5), ¿qué pertenece a la revelación y qué es fruto de la mentalidad del siglo I cuando el Apóstol habla de un Adán individual que cometió un pecado por el que vino la muerte a todos los hombres? Una cuidadosa exégesis puede descubrir lo que Pablo pensaba; pero únicamente la Iglesia, que orienta a la investigación científica y es orientada por ella, podrá decirnos lo que en el pensamiento de Pablo hay de revelación de Dios para su pueblo.

Quizá convenga pronunciar aquí unas palabras de advertencia. El admitir que en la Escritura hay muchas cosas que obedecen a la mentalidad condicionada por la época de los autores no debe inducir al lector a suponer que le será fácil reconocer en seguida esa mentalidad. Se da frecuentemente la tendencia a pensar que todo cuanto en la Biblia no concuerda con el espíritu de los tiempos modernos puede dejarse a un lado como si obedeciera a ese condicionamiento de otras épocas o careciera de importancia. Así, por ejemplo, algunos querrían desentenderse de todo imperativo moral divino fundándose en el principio de que el hombre es el juez único de la moralidad y que nada es malo en sí mismo; reducirían de buena gana todos los mandamientos éticos de Dios que aparecen en la Biblia a otros tantos reflejos de las costumbres de aquellas épocas. Estas generalizaciones se fundan las más de las veces en la propia inclinación más que en una exégesis cuidadosa, y tienen por consecuencia despojar a la Escritura de su valor correctivo. Una buena regla práctica para evitar engañarse en esta materia es prestar a la Escritura más atención cuando parece no estar de acuerdo con lo que a nosotros nos gustaría escuchar que cuando lo está. Cuando la Biblia discrepa del espíritu de nuestros tiempos no siempre es porque

los autores bíblicos estén hablando en nombre de una visión religiosa limitada y anacrónica. Frecuentemente ocurre así porque los caminos de Dios no son nuestros caminos.

J. H. Elliott, *The New Testament Is Catholic: A Reevaluation of «sola scriptura»:* «Una Sancta» 23 (1966), 3-18; E. Käsemann, *The Canon of the New Testament and the Unity of the Church,* en *Essays on New Testament Themes* (SBT 41; Londres, 1964); W. G. Kümmel, *Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons:* ZThK 47 (1950), 277-313; W. Marxsen, *Der «Frühkatholizismus» im Neuen Testament* (Neukirchen, 1958).

[Los párrafos 5-20 y 44-47 fueron redactados por J. C. Turro; el resto del artículo, por R. E. Brown].

68

APOCRIFOS
MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO
OTROS ESCRITOS JUDIOS

RAYMOND E. BROWN, SS

1 CONTENIDO

APOCRIFOS

Apócrifos judíos

I. El término «apócrifos» (§ 4-6)
II. Literatura de Henoc
  A) Libros hebreo y eslavo (§ 8)
  B) Henoc etiópico (§ 9-15)
III. Libro de los Jubileos (§ 16-24)
IV. Testamentos de los Doce Patriarcas (§ 25-31)
V. Carta de Aristeas a Filócrates (§ 32-33)
VI. Literatura macabea
  A) 3 Macabeos (§ 35)
  B) 4 Macabeos (§ 36)
VII. Oración de Manasés (§ 37)
VIII. Literatura de Esdras
  A) 1 Esdras (§ 39)
  B) 2 Esdras (§ 40-41)
IX. Literatura de Baruc
  A) 2 Baruc (§ 43)
  B) 3 Baruc (§ 44)
X. Salmos de Salomón (§ 45-47)
XI. Oráculos Sibilinos (§ 48)
XII. Asunción de Moisés (§ 49)

Evangelios apócrifos cristianos
I. Apócrifos cristianos
A) Obras no evangélicas (§ 51-52)
B) Evangelios (§ 53-55)
II. Fragmentos de papiros
A) Papiro Oxyrhynchus 840 (§ 57)
B) Papiro Egerton 2 (§ 58)
III. Evangelio de Tomás (§ 59-60)
IV. Evangelio de los Hebreos (§ 61-62)
V. Evangelio de Pedro (§ 63)
VI. Protoevangelio de Santiago (§ 64-65)

MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

Bibliografía comentada (§ 66)
Qumrán
I. Los descubrimientos (§ 67-69)
II. Principales escritos de Qumrán (§ 70-82)
QS, QSa, QSb, QH, DD, QM, Pesharim, 4QTestimonia, 4QFlorilegium, 1QapGn, 3Q15 (Rollo de Cobre)
III. Historia de la secta
A) Naturaleza (§ 83)
B) Origen (§ 84)
C) El Maestro de Justicia (§ 85-87)
D) Historia posterior (§ 88-92)
IV. Rasgos de la vida y del pensamiento de Qumrán
A) Vida de la comunidad (§ 93-96)
B) Organización de la comunidad (§ 97-99)
C) Escatología y mesianismo (§ 100-104)
Otros lugares
I. Khirbet Mird (§ 105)
II. Murabba'at (§ 106)
III. Valles entre Engadí y Masada
Nahal Hever (§ 108)
Nahal Se'elim (§ 109)
IV. Masada (§ 110)

OTROS ESCRITOS JUDIOS

Escritores del período bíblico
I. Filón (§ 111-113)
II. Flavio Josefo (§ 114-117)

La ley judía de Esdras al Talmud - Literatura rabínica
I. Período de los escribas (400-270 a. C. - Midrash) (§ 119)
II. Período de los cinco pares de maestros (270-1 a. C.) (§ 120)
III. Período de los Tannaím (1-200 d. C. - Mishnah, Tosefta) (§ 121)
IV. Período de los Amoraím (200-500 d. C. - Talmud) (§ 122-123)

APOCRIFOS

BIBLIOGRAFIA

2 APÓCRIFOS JUDÍOS: J. Bloch, *On the Apocalyptic in Judaism* (JQR Monograph 2; Filadelfia, 1952); J. Bonsirven, *La Bible apocryphe* (París, 1953); R. H. Charles, APOT; *Religious Development between the Old and the New Testaments* (Nueva York, 1914); A. M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament* (Leiden, 1967); B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (Nueva York, 1957); J. T. Milik, *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá* (Madrid, 1961); W. O. E. Oesterley, *An Introduction to the Books of the Apocrypha* (Nueva York, 1935); R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha* (Nueva York, 1949); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (Londres, ³1963); *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls* (Londres, 1957); D. S. Russell, *Between the Testaments* (Londres, 1960); *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Filadelfia, 1964). Sobre el proyecto de la nueva serie *Pseudepigrapha Veteris Testamenti,* cf. A. M. Denis y M. de Jonge, NovT 7 (1965), 320-28.

3 APÓCRIFOS CRISTIANOS: F. Amiot, *Evangiles apocryphes* (París, 1952); A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos* (Madrid, 1956); R. Dunkerley, *Beyond the Gospels* (Baltimore, 1957); Hennecke, NTA; M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1953); J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus* (Londres, ²1964); J. Quasten, *Patrología,* I (Madrid, 1961), 110-66; A. Resch, *Agrapha* (TU 15, 3-4; Leipzig, ²1906).

APOCRIFOS JUDIOS

4 **I. El término «apócrifos».** Los rabinos hablaban de «libros que están fuera» *(ḥiṣônîm),* es decir, libros ajenos a la colección sagrada y empleados por los herejes y samaritanos. Sin embargo, el término «apócrifos», que ha venido a designar los libros que ahora nos ocupan, procede del griego *apokryphos,* «oculto». En su origen, este término pudo tener un matiz respetuoso, pues se aplicaba a aquellos libros sagrados cuyo contenido era demasiado sublime para que lo comprendiera el público en general. En Dn 12,9-10 se nos habla de unas palabras que permanecerán selladas hasta el fin de los tiempos: palabras que los sabios entenderán, pero no los malvados. Además, 4 Esdras 14,44ss menciona 94 libros, 24 de los cuales (el AT) debían ser publicados, mientras que los 70 restantes serían entregados solamente a los sabios (=apócrifos). Poco a poco, el término «apócrifos» fue tomando un matiz peyorativo, pues con frecuencia resultaba discutible la ortodoxia de estos libros. Orígenes *(Comm. in Matt.,* 10.18: PG 13.881) distinguía entre libros

que debían ser leídos en el culto público y libros apócrifos. Dado que estos libros secretos eran a menudo conservados, e incluso compuestos, en círculos heréticos, los Padres de la Iglesia llegaron a aplicar el término «apócrifo» a las obras heréticas cuya lectura estaba prohibida. En tiempos de san Jerónimo (*ca.* 400), «apócrifo» había adquirido el sentido más neutro de «no canónico», y así es como nosotros lo empleamos aquí.

5 En el lenguaje protestante, los «apócrifos» son quince obras, todas las cuales, excepto una, tienen origen judío y se hallan en los LXX (algunas partes de 2 Esdras son de origen cristiano y latino). Aunque varias fueron compuestas en Palestina y en hebreo o arameo, no fueron aceptadas en el canon judío que se configuró en el siglo II d. C. (→ Canonicidad, 67:31-35). Los reformadores, influidos por el canon judío del AT, no consideraron estos libros en el mismo plano que el resto de la Escritura; así surgió la costumbre de formar con los apócrifos una sección aparte en la Biblia protestante o incluso, a veces, de suprimirlos por completo (→ Canonicidad, 67:44-46). El punto de vista católico, formulado como doctrina de fe en el Concilio de Trento, es que doce de estos quince libros (si bien con una enumeración distinta) son Escritura canónica; esos escritos reciben el nombre de libros deuterocanónicos (→ Canonicidad, 67:21, 42-43). Los tres libros que no aceptan los católicos de entre los apócrifos protestantes son 1-2 Esdras y la Oración de Manasés.

6 En el lenguaje católico, el término «apócrifos» ha venido a designar una serie de libros judíos o cristianos pertenecientes al período bíblico (o que pretenden pasar como pertenecientes al mismo) que no han sido aceptados por la Iglesia como Escritura genuina. El reciente descubrimiento de varios libros antiguos que se habían perdido ha ampliado notablemente la lista de los apócrifos.

Si los católicos llamamos deuterocanónicos a los libros que los protestantes llaman apócrifos, los apócrifos (al menos, los de origen judío) de que nosotros hablamos ahora suelen ser llamados pseudoepígrafos por los protestantes; de ahí el título de la famosa colección de R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (=APOT; sobre la pseudoepigrafía o pseudonimia, → Canonicidad, 67:88-89). De hecho, ninguna denominación de estas obras judías no canónicas es completamente satisfactoria: el término «apócrifos» da a entender que contienen secretos o materias esotéricas, cuando algunos de ellos son una historia relativamente sin pretensiones (1 Esdras); por su parte, el término «pseudoepígrafos» sólo es aplicable a los libros que se presentan falsamente como escritos por un conocido personaje de la antigüedad: por ejemplo, la literatura de Henoc y de Baruc. Sin embargo, a falta de un término mejor, en lo sucesivo emplearemos el término «apócrifos» en el sentido corriente entre los católicos. Naturalmente, los libros deuterocanónicos son comentados entre los demás libros de la Escritura (→ Daniel, 26:8, 35; → 1-2 Macabeos, 27:3; → Eclesiástico, 33:6; → Sabiduría, 34:2; → Baruc, 37:3-6; → Tobías, Judit, Ester, 38:2, 17, 29-30).

7 **II. Literatura de Henoc.** Henoc era el padre de Matusalén: «Henoc anduvo con Dios; y desapareció, porque Dios se lo llevó» (Gn 5,24). La idea de que Henoc había sido llevado al cielo (también Eclo 44,16; 49,14) dio origen a bastantes leyendas sobre él, y los trescientos sesenta y cinco años que duró su vida suscitaron no pocas especulaciones astronómicas. (Cf. H. Odeberg, ThDNT 2, 556-59). La leyenda de Henoc se halla también en Jub 4,17-25; 7,38; 10,17; 19,24-27; 21,10.

8 **A) Libros hebreo y eslavo.** Hay tres libros de Henoc. Nos referiremos a los dos menos importantes.

a) HENOC HEBREO O 3 HENOC. Esta obra es un apocalipsis místico. Odeberg la data entre los siglos II y III d. C.; G. G. Scholem, un especialista en misticismo judío, la atribuye al período medieval (*Major Trends in Jewish Mysticism* [Nueva York, 1941], 45). Tiene afinidades con 2 Henoc.

b) HENOC ESLAVO O 2 HENOC. También se conoce como *Libro de los Secretos de Henoc.* El texto nos ha llegado en dos versiones, la más breve de las cuales es la más antigua. La obra se conserva en copias eslavas de los siglos XVI-XVII; se estima generalmente que el original, al menos el de la forma más breve, fue redactado en griego. Charles pensó que había sido escrito *ca.* 50 d. C., y así lo manifestó en APOT 2, 425-64. Sin embargo, apoyándose en pruebas astronómicas, J. K. Fotheringham atacó la posición de Charles en una serie de artículos aparecidos en JTS (20, 22, 23 [1919, 1921, 1922]), en los que defendía una fecha no anterior al siglo VII d. C. Según A. Vaillant, que publicó el texto eslavo con una traducción francesa (París, 1952), la forma breve es de origen cristiano. Uno de los rasgos interesantes es la alusión al milenio en 33,1-2: se concede a la historia del mundo una duración de siete mil años, y los mil años siguientes constituyen el milenio (→ Apocalipsis, 64:83-84).

9 **B) Henoc etiópico.** Conocido también como 1 Henoc, es el libro a que se suele aludir cuando se dice «Henoc» sin más especificación.

a) TEXTO Y CONTENIDO. El texto original arameo de este libro se ha perdido. Pero recientemente, entre la LQ, han aparecido fragmentos de unas diez copias (serán publicados en DJD; J. T. Milik, *Diez años,* 42-44). Aunque la totalidad del libro sólo se conserva en etiópico, hay extensos fragmentos griegos y un breve fragmento latino. Charles, *The Ethiopic Version of Enoch* (Oxford, 1906), publicó una edición crítica del texto etiópico junto con los fragmentos griegos que entonces se conocían (caps. 1-32) y el fragmento latino (cap. 106). Puede verse una traducción inglesa en APOT 2, 188-281. Los papiros griegos hallados posteriormente (caps. 97-104 y 106-107) fueron publicados por C. Bonner, *The Last Chapters of Enoch in Greek* (Londres, 1937).

El libro no es homogéneo, sino que se trata más bien de una colección de piezas literarias. Charles (APOT 2, 163) afirmaba que algunas partes de Henoc (6-11, 54-55, 65-69, 106-107) tienen como fuente un

Libro de Noé más antiguo (cf. N. Schmidt, *Oriental Studies Dedicated to P. Haupt* [Baltimore, 1926], 11-23). Actualmente tenemos en Qumrán algunos indicios en favor de una literatura noáquica, pues 1Q*19*, «Libro de Noé», presenta paralelos con Henoc 8,4-9,4; 106. (Cf. también J. A. Fitzmyer, CBQ 27 [1965], 371). Charles asignó a las distintas partes de Henoc una fecha que oscila entre antes de 161 y 64 a. C. Rowley *(Relevance,* 93-99) discute las distintas opiniones sobre la datación. Los manuscritos descubiertos en Qumrán aseguran un origen precristiano a la mayor parte de los elementos del libro.

10 Charles distingue cinco secciones en el libro de Henoc:

SECCIÓN PRIMERA (caps. 1-36). Contiene una predicción del juicio final en 1-5; Henoc recibe una explicación sobre la corrupción de la humanidad por culpa de los ángeles caídos, los cuales son condenados (6-16). Unos guías angélicos conducen a Henoc en un viaje por otro mundo en el que se le muestra el *šeol* y el «jardín de la justicia» (17-36). Sobre el texto arameo de Henoc 30-32 aparecido en Qumrán, cf. RB 65 (1958), 71.

SECCIÓN SEGUNDA (caps. 37-71). Son las «parábolas» sobre el Hijo de hombre que fueron comunicadas a Henoc. Aquí «parábola» (si tal es la traducción correcta del etiópico *mešalê)* se refiere a un tipo de discurso elaborado en forma de visión, profecía o poema (APOT 2, 209). La primera parábola (38-44) alude al juicio futuro y expone algunos secretos astronómicos. La segunda (45-57) alude a la Cabeza de Días (cf. Dn 7,9 y el «anciano de Días») y al Hijo de hombre (Dn 7,13), el Elegido. La tercera (58-69) alude a la bienaventuranza de los santos y al juicio que efectúa el Elegido.

SECCIÓN TERCERA (caps. 72-82). Es una sección astronómica. El cap. 80 predice el desorden de los cuerpos celestes en el día del juicio; el cap. 82 contiene un calendario solar semejante al utilizado en Qumrán (→ 18, *infra).*

SECCIÓN CUARTA (caps. 83-90). Dos visiones en sueños. La primera se refiere al diluvio que castigará al mundo (83-84). La segunda (85-90) es una alegoría que presenta bajo símbolos de animales la historia del mundo desde la creación hasta los tiempos en que vive el autor (al parecer, la época macabea). Se nos habla de la nueva Jerusalén y del Mesías, que aparece en forma de animal (el texto del pasaje crucial, 90,38, está corrompido; Charles cree que el original decía «cordero», pero Boismard, RB 62 [1965], 110-12, se decide por «macho cabrío»: la cuestión es importante para Jn 1,29, el «Cordero de Dios»).

SECCIÓN QUINTA (caps. 91-108). La parte que contiene las exhortaciones de Henoc (91-104) incluye el «apocalipsis de las semanas» (93; 91). El cap. 105 es un fragmento independiente que trata de Dios y del Mesías; falta en el texto griego de Bonner. En los caps. 106-107 se describe el nacimiento de Noé; el cap. 108 es una adición independiente.

11 En Qumrán han sido hallados cinco manuscritos arameos que corresponden parcialmente a las secciones primera y cuarta, las cuales formaban probablemente en su origen una obra aislada de contenido

astronómico. Cuatro manuscritos arameos de la sección tercera muestran que ésta pudo ser independiente en algún tiempo. La sección quinta también circuló separadamente, pues un manuscrito ofrece el comienzo de su texto original. Es extraño que la sección segunda no esté representada en Qumrán; esto ha hecho suponer a Milik que se trata de una composición tardía (siglos I-II d. C.), compuesta quizá por judeocristianos. Sin embargo, la ausencia de fragmentos puede ser accidental (cf. J. Albertson, JBL 78 [1959], 133-41; H. E. Robbins, *ibid.,* 347-50). Otros especialistas, entre ellos Black, sugieren que la sección segunda es precristiana, pero con redacción cristiana.

12 b) HISTORIA DEL LIBRO. Podemos deducir que la historia de la literatura de Henoc comenzó en el período 200-160 a. C., aproximadamente en la época de Dn y de las guerras macabeas. Las secciones primera y cuarta, y probablemente parte de la quinta, pertenecen a ese período. Aunque la mayor parte de la literatura de Henoc había sido compuesta antes de la Era cristiana, la redacción en un solo libro tuvo lugar más tarde. Obviamente, la comunidad de Qumrán consideró el libro de Henoc como literatura sagrada, y lo mismo hizo el autor de Jds, que en el v. 14 cita Henoc 1,9. Charles estima que, a base de citas implícitas, Henoc ejerció más influencia sobre el NT que ningún otro libro apócrifo. (Sobre Lc y Henoc, cf. S. Aalen, NTS 13 [1966-67], 1-13). En APOT 2, 180-81, Charles ofrece una lista de paralelos neotestamentarios; cf. también J. Jeremias, ZNW 38 (1939), 115-24.

Tras la destrucción del templo en el 70 d. C., y tras una serie de movimientos mesiánicos fracasados, los rabinos se tornaron suspicaces ante las obras apocalípticas con sus provocadores sueños del futuro. En consecuencia, Henoc fue perdiendo favor dentro del judaísmo. Fue traducido del arameo al griego y sufrió el influjo de algunas obras cristianas: así, por ejemplo, la epístola de Bernabé y los escritos de Ireneo. Tertuliano lo tuvo por Escritura, pero fue rechazado por Hilario, Agustín y Jerónimo. Las Constituciones Apostólicas (6.16) lo condenan explícitamente. El texto griego de Henoc se perdió y, antes de los descubrimientos de los últimos cien años, era conocido tan sólo por las citas de Jorge Sincelo, el cronista bizantino. Henoc fue traducido al etiópico en torno al año 500 y desde entonces se conservó en la iglesia etíope. Occidente no vio el libro de Henoc hasta 1773, fecha en que James Bruce trajo a Europa la versión etiópica. La primera edición fue publicada en 1821; A. Dillmann *(Das Buch Henoch* [1853]) hizo la división en capítulos.

13 c) PUNTOS DOCTRINALES. Por ser un libro *apocalíptico,* Henoc tiene paralelos con Dn, especialmente en la sección cuarta. La literatura de Daniel, que era más extensa que nuestro libro bíblico, pertenece al mismo período que la literatura de Henoc. La vida futura es descrita en Henoc como un conjunto de placeres terrenos que incluyen el matrimonio y los hijos (10,17); en Mt 12,18-27 hallamos la reacción de Jesús frente a semejante concepción. En Henoc, el *šeol* no es ya un lugar para todos los muertos, sino que se aproxima un tanto a nuestra idea del

infierno, es decir, un lugar de castigo para los malos (63,10). En Henoc 22, aunque el *šeol* reúne a buenos y malos, los buenos son felices, mientras que los malos sufren. Sobre la escatología de la sección segunda, cf. M. Black, JTS 3 (1952), 1-10.

14 La *angelología* de Henoc está muy desarrollada (C. Kaplan, AnglTR 12 [1930], 423-37). Algunas leyendas cristianas han tomado algunos nombres que da Henoc a los ángeles buenos y malos; así, por ejemplo, Uriel, el cuarto arcángel (después de los tres ángeles «bíblicos»: Gabriel y Miguel en Dn 8,16; 10,13; Rafael en Tob), es una figura frecuente en Henoc. Los ángeles caídos de la sección primera son los que pecaron con las mujeres (Henoc 6-9 es una elaboración de Gn 6, 1-4) y las introdujeron en los misterios del mal, tales como encantamientos, astrología, armas y cosméticos. (Sobre la contribución del libro de Henoc al concepto bíblico de misterio, cf. CBQ 20 [1958], 427-33). Esta era una de las teorías judías sobre el «pecado original». La descendencia de aquella infausta unión fue destruida por el diluvio, pero sus espíritus andan por la tierra y producen la corrupción. Satán es el demonio a quien están sometidos los ángeles malos (54,6), pero son varios los ángeles que actúan como satanes o adversarios (el plural aparece en 40,7). El satán que tentó a Eva fue Gadreel (69,6), mientras que en la sección primera el principal ángel malo es Azazel (→ Instituciones religiosas, 76:157).

15 La figura del *Hijo de hombre* ha sido interpretada por muchos especialistas como trasfondo del uso que hace Jesús de este título (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:28-30). En Dn 7,13, el «como hijo de hombre» es una figura simbólica que representa al pueblo santo de Israel, pero en Henoc el Hijo de hombre es un individuo celestial que acompaña a Dios (46,3). Nombrado por Dios antes de la creación (48,2-3), su destino es sostener a los justos y ser luz para los gentiles (48,4). Es el escogido de Dios, el Elegido, y está lleno del espíritu de sabiduría, conocimiento e inteligencia (49,2). Aquí Henoc parece incluir en la imagen del Hijo de hombre un eco de la descripción que hace el Dt-Is del Siervo de Yahvé (Is 42,1), el cual es elegido por Dios y recibe su espíritu; Henoc anticipa así probablemente la tendencia cristiana a amalgamar las antiguas figuras salvíficas. Según Henoc, el Hijo de hombre será el juez supremo (61,8), destruirá a los malvados (62,1-5) y extenderá su gobierno a todas las cosas (62,6). Los justos se salvarán y celebrarán un banquete eterno con el Hijo de hombre (62,13-14). Es de notar que esta imagen del Hijo de hombre procede totalmente de la sección segunda, que es bastante tardía en la literatura de Henoc y no se halla presente en Qumrán (de ahí las teorías sobre una composición o reelaboración cristiana; → 11, *supra*). En la sección tercera (70-71), que es más antigua, el Hijo de hombre es el propio Henoc.

L. Gry, *Les paraboles d'Hénoch et leur messianisme* (París, 1910); T. W. Manson, *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels:* BJRylL 32 (1949-50), 171-93; E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (Lund, 1946); C. P. van Andel, *De structuur van de Henoch-Traditie en het Nieuwe Testament* (Utrecht, 1955).

16 **III. Libro de los Jubileos.** También es conocido como *Pequeño Génesis* o *Apocalipsis de Moisés.*

A) Texto y fecha. El libro fue compuesto originariamente en hebreo (no en arameo). El original se perdió, pero entre la LQ se han hallado 11 manuscritos hebreos (J. T. Milik, *Diez años,* 41s). DJD 1, 82-83, publica Jub 27,19-21; 35,8-10; DJD 3, 77-79, publica 23,7-8; 46,1-3 (cf. M. Baillet, RevQum 5 [1965], 423-33); el Génesis Apócrifo (quizá perteneciente al siglo I a. C.; → 81, *infra)* parece tener puntos de contacto con Jub. Jub fue traducido al griego, pero en esta lengua sólo se conserva un fragmento del cap. 11. Aproximadamente una cuarta parte del libro se conserva en una traducción latina hecha del griego (tal vez en el siglo V). Como en el caso de Henoc, el libro completo ha llegado hasta nosotros en una traducción etiópica, hecha del griego hacia el siglo VI. Charles publicó el texto etiópico junto con los demás testimonios disponibles (Oxford, 1895); asimismo, publicó en 1902 un comentario a Jub (versión inglesa en APOT 2, 1-82).

17 Charles dató la composición de Jub en 135-105 a. C. y le asignó un origen fariseo. M. Testuz *(Les idées religieuses du livre des Jubilés* [Ginebra, 1960], 27-28) duda de la atribución a los fariseos, aunque acepta la fecha de 110. Otros especialistas han propuesto una fecha más antigua; Albright (DEPC 22) sugiere el 175 a. C. (Cf. una exposición más amplia y bibliografía en H. H. Rowley, *Relevance,* 99-105). Como luego veremos, los datos de Qumrán nos remiten a 150-125 a. C., si bien parte del material procede de tradiciones anteriores.

18 **B) Tema fundamental.** La característica más saliente de Jub se refiere al calendario. El libro divide la historia del mundo desde la creación hasta la época de la alianza del Sinaí en 49 períodos de cuarenta y nueve años (un jubileo abarca cuarenta y nueve años; de ahí el nombre del libro) y amplía y adorna el relato del Gn dentro del marco cronológico. Jub supone un calendario solar de trescientos sesenta y cuatro días (6,12: doce meses de treinta días cada uno más cuatro días intercalares). Se trata de un calendario fijo en el que todos los años y todas las semanas comienzan en miércoles, y las mismas fechas caen todos los años en el mismo día de la semana.

En su libro sobre el calendario, A. Jaubert *(La date de la Cène* [París, 1957]) ha demostrado que este calendario solar era muy antiguo y fue utilizado, al parecer, por los últimos redactores del Pentateuco, por Ezequiel y por el Cronista. El calendario solar, quizá de origen egipcio, era probablemente el calendario religioso preexílico y pudo estar en vigor en el templo hasta la época helenística. No obstante, en la vida civil posexílica el calendario solar fue sustituido por un calendario lunar de origen babilónico. Durante el período macabeo, el partido prohelenista intentó reemplazar el calendario solar en el culto del templo; Dn 7,25 alude al intento de Antíoco Epífanes *(ca.* 170) para cam-

biar los «tiempos» y la Ley. A pesar de su firme oposición a los helenistas, a raíz de la accesión al sumo sacerdocio (152), los Macabeos parece que mantuvieron el calendario lunar recién introducido. La comunidad (esenia) de Qumrán, que se separó del movimiento macabeo *ca.* 150 (→ 86, *infra*), defendió acérrimamente el calendario solar; y Jub parece haber sido compuesto, en esta época de polémicas sobre el calendario, quizá por un esenio de Qumrán. La datación de Jub en el lapso 150-125 se ve apoyada por otros indicios. En Jub 4,17 hay una alusión a una anterior literatura de Henoc, probablemente a una parte del libro de Henoc, cuyo origen comenzó en el período 200-160 (→ 12, *supra*). Un escrito qumránico, el Documento de Damasco (→ 75, *infra*), que data de *ca.* 100 a. C., se refiere en 16,3-4 a Jub como a un libro ya existente.

19 La insistencia en la observancia del sábado (2,17ss), en las normas alimentarias (6,7ss; 7,31ss) y en la circuncisión (15,33ss) están en consonancia con el desprecio general que sienten los autores de Jub frente a las innovaciones helenísticas del siglo II a. C.; y lo mismo sucede con los ataques a la idolatría (20,7ss) y al desnudismo tal como lo practicaban los griegos en las competiciones atléticas (3,31). Todos estos puntos eran capitales en la reforma macabea. Es impresionante el énfasis en el amor fraterno (36,4: «Amaos los unos a los otros; ama a tu hermano como un hombre ama su propia vida»), pero se trata de un amor exclusivamente limitado a las fronteras del judaísmo: los impuros gentiles han de ser evitados (22,16).

20 El estilo fundamental del libro es midráshico: toma la historia de Gn 1 a Ex 14, la adorna con elementos del folklore tradicional y la llena del espíritu del judaísmo tardío a fin de que sea aplicable a los tiempos del autor (cf. una obra parecida sobre el Dt en DJD 1, 91-97). Parte del material contenido en Jub que no tiene antecedentes bíblicos puede relacionarse con alguna tradición histórica perdida. Albright (DEPC 218) estima que el relato de las guerras de los reyes amorreos contra Jacob, consignado en Jub 34, conserva una antigua tradición sobre la conquista hebrea de la Palestina norte-central, conquista que no se describe en Jos.

21 **C) Puntos doctrinales.** Al igual que la LQ, Jub concede gran atención a la *tribu sacerdotal de Leví,* lo cual refleja el origen sacerdotal del grupo de Qumrán. Jub 31,15 promete que los hijos de Leví «serán jueces, príncipes y jefes de todo el linaje de vida de los hijos de Jacob». La pretensión de un poder civil y religioso responde a la situación del período posexílico tardío, cuando el sumo sacerdote era efectivamente el gobernante de Israel, si bien este poder de gobierno no se hizo explícito hasta la época de los Macabeos y Asmoneos. Sin embargo, en Jub no hay ninguna referencia a un mesías sacerdotal; como figura mesiánica se alude sólo a un príncipe descendiente de Judá (31,18). Jub insiste más en la salvación por medio de la observancia de la Ley (23,26-29) que en una liberación mesiánica.

22 La *angelología* no aparece tan acentuada como en Henoc (→ 14, *supra*). No se dan nombres personales de ángeles, pero se distinguen varias clases. Hay dos clases superiores: ángeles de la presencia y ángeles de santificación; hay también una clase inferior encargada de las fuerzas de la naturaleza (2,2; 15,27). Jub 35,17 dice que Jacob tenía un ángel custodio. Como en Henoc, los ángeles malos fornicaron con las mujeres (4,22ss), y el mal que existe en la tierra se remonta a ese pecado. Mastema (Satán) es el jefe de un reino organizado de ángeles malos (10,8-9).

23 Por lo que se refiere a la *vida posterior a la muerte,* no se insiste en la resurrección del cuerpo, sino en la inmortalidad del alma (23,31): «Sus huesos permanecerán en la tierra, pero sus espíritus tendrán gran alegría». Este es el testimonio más antiguo que nos ofrece Palestina sobre la idea de inmortalidad, un concepto que, como demuestra Sab 2,23, circulaba entre los judíos alejandrinos de la época.

24 La actitud frente a la *Ley* es ambivalente. Es considerada como eterna, escrita en unas tablillas celestiales (1,29; 3,31; 6,17). El sábado (¡y también, según parece, la circuncisión!) obligó a los ángeles desde la creación (2,18-21; 15,26-28). La revelación consiste simplemente en manifestar al hombre la Ley, que es verdad eterna. El propio libro de los Jubileos contiene esa Ley perfecta y completa (33,16). Sin embargo, el autor de Jub enuncia varias leyes concretas que difieren de las del Pentateuco. Así, por ejemplo, las leyes de Jub que se refieren al castigo del asesinato, que determinan la edad del matrimonio y prohíben la desnudez reflejan un espíritu legal más severo que el Pentateuco. Esta diferencia llevó a S. Zeitlin (JQR 30 [1939-40], 1-31) a datar Jub en una fecha muy temprana, en el período que siguió inmediatamente al destierro, antes de que el Pentateuco recibiera una aceptación completa. Pero sabemos que los sectarios de Qumrán tenían sus propias leyes, que se basaban en una interpretación peculiar del Pentateuco; en consecuencia, algunas diferencias pueden obedecer al trasfondo sectario del autor de Jub. En C. Rabin, *The Zadokite Documents* (Oxford, ²1958), 85-86, hallamos una impresionante lista de paralelos entre Jub y el Documento de Damasco (cf. también M. Testuz, *op. cit.,* 179-83).

25 **IV. Testamentos de los Doce Patriarcas.** Esta obra griega es un ejemplo del género literario «testamento», bien conocido en el judaísmo: un personaje famoso pronuncia, inmediatamente antes de su muerte, un discurso en el que deja un legado, espiritual o material, a sus hijos o sus seguidores. Con frecuencia, el legado ha sido enriquecido con lo que un autor posterior sabía sobre el destino efectivo de aquellos que recibieron el mismo legado (cf. J. Munck, *Aux sources de la tradition chrétienne* [Hom. M. Goguel; Neuchâtel, 1950], 155-70). Otros ejemplos de testamentos son las bendiciones de Moisés sobre las tribus en Dt 33 y el sermón de Jesús en la Ultima Cena (Jn 13-17), pero el esquema inmediato de Test lo constituyen las bendiciones de Jacob sobre sus doce hijos (=los patriarcas) en Gn 49. Por su parte, Test presenta el testamento de cada uno de esos doce personajes a sus propios hijos.

Las literaturas hebrea y aramea de los testamentos de estos patriarcas no se reducía a lo que se nos ha conservado en el texto griego de Test. En la Geniza de El Cairo (→ Textos, 69:37) apareció un texto arameo de un T. Leví, publicado luego como apéndice III de la obra de Charles *Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Oxford, 1908); cf. también P. Grelot, RB 63 (1956), 391-406. En Qumrán aparecieron fragmentos de tres manuscritos de un T. Leví arameo, y casi ciertamente un documento como el de Qumrán era el antecesor perdido de la copia hallada en la geniza medieval. Por lo que se refiere al material de Qumrán, cf. DJD 1, 87-89; J. Milik, RB 72 (1955), 398-406. Existe un T. Neftalí medieval en hebreo que contiene algunos elementos procedentes de un antiguo testimonio, y en Qumrán se ha encontrado también una serie de fragmentos de un T. Neftalí hebreo. El midrash hebreo *Wayyisa'u* presenta varios paralelos importantes con nuestro Test griego (Judá 2ss). Sobre la versión sahídica de un T. Isaac, cf. K. H. Kuhn, JTS 18 (1967), 325-36.

26 **A) Composición.** Test existe en más de diez manuscritos griegos; cf. C. Burchard, NTS 12 (1965-66), 245-58. Charles, *Greek Versions*, distinguía dos tipos de texto griego entre estos manuscritos, que él hacía depender de dos recensiones hebreas perdidas de Test. Varios especialistas no han aceptado la opinión de Charles; sus puntos de vista son recogidos en M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (Assen, 1953) y *Testamenta XII Patriarcharum* (Leiden, 1964). De Jonge, siguiendo a J. W. Hunkin, afirma que uno de los grupos de manuscritos griegos señalados por Charles es simplemente una recensión de otro grupo griego y que Charles dio preferencia al grupo menos valioso en su edición crítica del texto griego (traducción inglesa en APOT 2, 282-367). Charles prefirió la recensión más breve de Test, pero los estudios subsiguientes muestran que la más larga es más original. También se ha señalado que Charles depende excesivamente del material armenio y eslavo referente a Test y se ha discutido la interpretación que ofrece del mismo.

27 Es de suma importancia determinar hasta qué punto tiene razón Charles al reconstruir la historia del texto griego de Test, pues esta reconstrucción es la base de su teoría sobre la composición del libro. Charles afirmaba que Test es una obra judía, escrita en hebreo entre 109-107 a. C.; las copias griegas contienen interpolaciones cristianas, que pueden descubrirse en parte comparando la versión breve del texto griego con la larga. A pesar de los descubrimientos de Qumrán, Albright (DEPC 22) sigue convencido de que la teoría de Charles sobre la composición es correcta, si bien el mismo Albright prefiere datar la obra *ca.* 175 a. C. Cf. también F.-M. Braun, RB 67 (1960), 516-49. De Jonge, en cambio, sostiene que la obra griega es la original y que fue escrita en los siglos II-III d. C. por un cristiano que utilizó como fuentes unos materiales judíos anteriores. Milik y F. M. Cross piensan que los descubrimientos de Qumrán apoyan una forma modificada de la teoría expuesta por De Jonge. Es de notar que los mencionados T. Leví arameo y T. Neftalí hebreo no coinciden con las respectivas partes de Test griego, sino que son más largas, como si la obra griega fuera un resumen. Además, la diferencia de lengua en estos dos testamentos de Qumrán prueba que no formaban parte de la misma obra; por tanto, no hay ningún indicio anterior al texto griego de que una serie de testamentos fueran reunidos en un libro de doce. Los datos medievales indicarían también que en el judaísmo circularon durante largo tiempo testamentos individuales. Otro factor que hace pensar en una colección tardía de testamentos y fuentes independientes en un principio es la gran diversidad de los materiales contenidos en los testamentos que ahora forman Test. Así, por ejemplo, T. Leví, con su visión de los cielos, es mucho más apocalíptico que los demás testamentos, mientras que T. Judá y T. José tienen un estilo más narrativo. De hecho, en el Test griego se han incorporado algunos materiales que quizá originariamente no presentaban la forma de testamento; así, por ejemplo, T. Aser es un tratado dualista sobre los «dos caminos» que se asemeja a ciertas exposiciones aparecidas en Qumrán.

De momento no es posible decidir entre estas dos opuestas concepciones en torno a Test: 1) se trata de una obra del siglo II a. C., escrita originalmente en hebreo por un judío y luego traducida al griego e interpolada por autores cristianos; 2) se trata de una obra del siglo II d. C., escrita originalmente en griego por un cristiano, si bien éste utilizó unos testamentos judíos anteriores y otros materiales redactados en hebreo y arameo. Nótese, sin embargo, que en ambos casos Test contendría elementos judíos y cristianos procedentes de un lapso de cuatro siglos. Por tanto, Test ha de emplearse con gran cuidado en los estudios comparativos del NT. No está claro hasta qué punto contribuyó Qumrán al pensamiento de Test; cf. B. Otzen, ST 7 (1954), 124-57; M. Philonenko, RHPR 38 (1958), 309-43; 39 (1959), 14-38.

28 **B) Contenido.** Cada uno de los doce testamentos contenidos en Test sigue un esquema determinado al referir las últimas palabras de los doce hijos de Jacob a sus propios hijos: 1) una presentación del patriarca moribundo en la que generalmente se indica su edad; 2) un relato pseudohistórico de la vida, las pruebas y las visiones del patriarca; 3) una sección parenética que previene a los hijos contra el mal y los anima a la virtud: aquí se evidencia la elevada ética de Test; 4) una conclusión al discurso que instruye a los hijos para el futuro: ésta suele contener una alusión a la obediencia que merecen Leví y Judá y a la venida del Sumo Sacerdote y del Mesías; 5) una indicación sobre la muerte del patriarca. La coherencia de la estructura hace pensar que la obra fue compuesta, o al menos reelaborada, por un solo hombre.

29 El material cristiano —ya provenga del autor originario, ya sea debido a un interpolador— tiene bastante relieve. T. Benjamín 10,8 dice del Señor: «Cuando él apareció como Dios en la carne para liberarlos, no creyeron en él». T. Leví 14,2 habla de los jefes de los sacerdotes, «los cuales pondrán sus manos sobre el Salvador del mundo». T. Simeón 6,7 dice que Dios ha tomado un cuerpo y ha comido con los

hombres y los ha salvado. Sin embargo, algunos materiales, que en otro tiempo se consideraban cristianos, proceden probablemente de Qumrán o tienen un origen parecido; así, por ejemplo, la mención de pan y vino en T. Leví 8,4-5 (Philonenko *[art. cit.]* insiste en este punto de vista). Charles (APOT 2, 392) ofrece una lista de paralelos con el NT (distintos de las interpolaciones claramente cristianas), pero el valor de la lista depende evidentemente de la validez de su teoría sobre el origen judío de la obra. Cf. también A. W. Argyle, ExpT 63 (1951-52), 256-58; M. de Jonge, SE 1 (1959), 546-56; NovT 4 (1960), 182-235. Es muy importante saber si ciertas afirmaciones de Test reflejan un judaísmo precristiano; así, por ejemplo, la alusión al conquistador de Judá bajo la figura de un cordero (T. José 19,8). Tendríamos un notable trasfondo para la doctrina de Jesús sobre el perdón (Mt 18,15) si el pasaje de T. Gad 6,3 fuera precristiano: «Amaos los unos a los otros de corazón. Si un hombre peca contra ti, háblale sosegadamente... Si se arrepiente y confiesa, perdónale». T. Dan 5,3 dice: «Amad al Señor vuestro Dios con toda vuestra vida, y unos a otros con sincero corazón» (cf. Mc 12, 30-31).

30 **C) Puntos doctrinales.** Test, en algunas partes, apoya la expectación de los *dos Mesías*. Hay alusiones a un sumo sacerdote ungido, descendiente de la tribu de Leví (T. Rubén 6,7-12), y a un rey ungido, descendiente de Judá (T. Judá 24,5-6). T. Judá 21,2ss concede la supremacía al Mesías levítico. Charles atribuía estas formas de expectación a diferentes estadios de composición; pero Qumrán nos ha demostrado la existencia de una expectación simultánea de dos Mesías, uno sacerdote y otro rey (→ 104, *infra*). De acuerdo con la teoría de que Test tiene un origen tardío, Milik *(Diez años,* 45s) afirma que el autor de Test ha fusionado estas dos figuras en una.

Pueden verse ulteriores referencias en G. R. Beasley-Murray, JTS 48 (1947), 1-17; M. Black, ExpT 60 (1949), 321-22.

31 Test contiene una *demonología* muy desarrollada. Beliar (variante de «Belial», que en el AT es un nombre abstracto con el significado de «indignidad») es el jefe personificado de las fuerzas del mal y un adversario de Dios. Es el señor de las tinieblas (T. José 20,2). En su día, el Sumo Sacerdote descendiente de Leví luchará contra él (T. Dan 5,10), y Beliar será arrojado al fuego eterno (T. Judá 25,3). Las semejanzas con el NT son obvias; «Beliar» aparece también como un nombre de Satán en Qumrán y en 2 Cor 6,15.

Hay una clara doctrina sobre la *resurrección* de los justos: éstos resucitarán gozosos a la derecha, mientras que los malvados estarán a la izquierda (T. Benjamín 10,6-8). Los rectos habitarán en la Nueva Jerusalén (T. Dan 5,12), aunque no está claro si ésta se halla en la tierra o en el cielo.

32 **V. Carta de Aristeas a Filócrates.** Hasta aquí nos hemos referido a los que parecen ser apócrifos palestinenses precristianos; las siguientes obras —también apócrifos precristianos— trasladan el escenario a Egipto, en especial a la importante colonia judía de Alejandría. En la misma Biblia (deuterocanónica) hay intentos alejandrinos de justificar la Ley y la sabiduría judía como una forma de filosofía superior al pensamiento griego (Sab, 2 Mac). Las obras apócrifas que ahora vamos a considerar representan otros intentos judíos encaminados a lograr tolerancia, aceptación o carta de ciudadanía en el artificioso mundo helenista.

33 Aristeas es un pequeño libro (no una carta, a pesar de su nombre) escrito en griego y dedicado a «su hermano» Filócrates por Aristeas, un pagano de la corte del monarca egipcio Tolomeo II Filadelfo (285-246). De hecho, su autor es un judío que escribe al menos un siglo después (en el II a. C.) para sus compatriotas. A. Pelletier ha publicado una edición crítica del texto griego con traducción francesa y notas (SC; París, 1962). Hay traducciones inglesas de H. Andrews en APOT 2, 83-122, y M. Hadas (JAL; Nueva York, 1951).

Sobre el contenido del relato, que se refiere al origen legendario de la traducción griega del Pentateuco, daremos cuenta al hablar de los LXX (→ Textos, 69:53); cf. también S. Jellicoe, JTS 13 (1961), 261-71. Esta leyenda tuvo gran repercusión en el judaísmo tardío (Filón, Josefo) y en la tradición cristiana. La Carta de Aristeas era popular en los círculos cristianos porque ayudaba a mostrar el origen milagroso de los LXX, la Biblia cristiana. Para dar colorido a su relato, el autor se sirvió probablemente de fuentes que le procuraron algún conocimiento del ambiente de Egipto en el siglo III.

34 **VI. Literatura macabea.** Además de los libros deuterocanónicos 1-2 Mac, hay otros dos libros no canónicos que llevan el nombre de los Macabeos. Al igual que 2 Mac y Aristeas, pertenecen a la literatura apologética del judaísmo egipcio. El texto de ambos, compuestos originariamente en griego, se halla en el Códice Alejandrino de los LXX (→ Textos, 69:76); 4 Mac aparece en el Códice Sinaítico; ninguno de los dos está en la Vg. El texto griego ha sido impreso en la *Septuaginta* de Rahlfs (vol. I) y, con traducción inglesa y notas, en el volumen de M. Hadas publicado en la serie JAL (Nueva York, 1953). C. Emmet ha traducido 3 Mac en APOT 1, 155-73; la traducción de 4 Mac en APOT 2, 653-85, es de R. B. Townshend.

35 **A) 3 Macabeos** o *Ptolemaica.* El nombre de «Macabeos» es inadecuado, pues toda la acción tiene lugar a fines del siglo III a. C., cuarenta años antes de la revolución macabea. El libro relata tres incidentes acaecidos en la lucha entre el rey egipcio Tolomeo IV Filopátor (221-203) y los judíos. *Primero* (1,1-2,24): después de su victoria sobre los sirios en Rafia (217), Tolomeo intenta profanar el templo de Jerusalén, pero cae sin sentido por intercesión del sumo sacerdote Simón II (219-196). Este relato es semejante al de 2 Mac 3 sobre el general sirio Heliodoro, que intentó profanar el templo en 176. *Segundo* (2,25-33): Tolomeo se empeña en que todos los ciudadanos de Alejandría sacrifiquen a los dioses, y los judíos que se nieguen a ello perderán su ciudadanía, serán marcados a fuego y se convertirán en esclavos. Son muy

pocos los judíos que apostatan. En 2 Mac 4,9; 6,1-9 se alude a intentos análogos de helenizar a los judíos en tiempos del gobierno sirio. *Tercero* (3-7): en el hipódromo de Alejandría, el rey intenta matar a los judíos que tienen su domicilio en territorio egipcio, pero éstos se libran de la muerte gracias a una serie de hechos fantásticos (un episodio habla de elefantes embriagados). El rey se arrepiente, ofrece a los judíos una fiesta y los envía a sus casas. El parentesco con la historia de Ester es evidente.

Aunque el autor tuviera acceso a ciertos materiales históricos referentes al reinado de Tolomeo IV y quizá recogiera la noticia —no consignada en ninguna otra parte— de una persecución contra los judíos durante aquel reinado, la mayor parte del material es legendaria y se ha inspirado en otros relatos de la época helenista (por ejemplo, Est, 2 Mac). El libro fue compuesto en griego, durante el siglo I a. C., por un judío alejandrino con la intención de alentar a sus compatriotas (quizá ante las primeras dificultades causadas por los romanos) y como trasfondo para una de sus fiestas.

36 **B) 4 Macabeos** o *Sobre la supremacía de la razón* (atribuido erróneamente bajo este título a Josefo). Este libro es un discurso filosófico o «diatriba» en torno a la supremacía de la razón religiosa sobre las pasiones y los dolores humanos. El autor comienza diciendo: «El tema que voy a tratar es totalmente filosófico». En el cap. 1 expone su tesis general; en los siguientes capítulos, para ilustrar su punto de vista, presenta varios relatos tomados del AT y de la historia judía: así, por ejemplo, José venció el apetito sexual en el incidente con la mujer de Putifar; Moisés venció la cólera. En 5-6 y 8-18 ofrece dos relatos de martirio cuyos rasgos fundamentales se encuentran en 2 Mac 6-7 (Eleazar y la madre con sus siete hijos); su intención es mostrar que los ancianos y los jóvenes superan el dolor. El hecho de que estos relatos tomados de 2 Mac constituyan las tres cuartas partes de 4 Mac justifica su título.

Se ha discutido la autenticidad de algunas secciones de 4 Mac (17, 23-24; 18,6-19); pero el conjunto de la obra fue compuesto en griego por un judío de la diáspora (probablemente en Alejandría) a comienzos del siglo I d. C., tal vez *ca.* 40. El autor se inspiró en 2 Mac y, posiblemente, también en Jasón de Cirene (la fuente de 2 Mac). Los relatos bíblicos son objeto de un gran embellecimiento literario, y el estilo de toda la obra es declamatorio. Al parecer, este escrito se proponía honrar la memoria de los mártires judíos, quizá con ocasión de una fiesta en su honor. Junto con Sab y Filón, 4 Mac es un excelente ejemplo de cómo el pensamiento y la moralidad tradicionales entre los judíos se habían plasmado en los moldes de la filosofía griega y cómo los mismos judíos echaban de menos un sistema parecido al estoicismo. En 4 Mac 6,27-29 hallamos una magnífica expresión de la teología del sufrimiento vicario. Esta obra fomentó en la Iglesia la práctica de honrar la memoria de los mártires cristianos y fue citada favorablemente por muchos Santos Padres. Hay una paráfrasis latina: *Passio ss. Machabeorum* (*ca.* siglo IV).

Cf. A. Gelin, LumVi 36 (1958), 123-29; S. Zeitlin, JQR 36 (1945-46), 1-16.

37 **VII. Oración de Manasés.** Esta obra apócrifa, conservada en algunos manuscritos de los LXX (Códice Alejandrino), nos traslada del campo de la literatura apologética alejandrina al de la literatura de devoción. Esta Oración es un hermosísimo salmo penitencial de quince versos, y en muchos manuscritos griegos aparece como uno de los cantos que sirven de apéndice a Sal. Es un intento pseudónimo de «enriquecer» la oración del rey Manasés (687-642) mencionada en 2 Cr 33,11-13; por eso, especialmente en las biblias latinas, se ha colocado a menudo al final de 2 Cr. La justicia y el perdón misericordioso de Dios que pregona esta plegaria son perfectamente aplicables a un pecador como el malvado rey Manasés (→ Cronista, 24:77).

La Oración de Manasés refleja la piedad del judaísmo tardío, y la oración deuterocanónica de Azarías (Dn 3,24-90) ofrece varios paralelos interesantes. Esta obra fue compuesta en griego por un judío en el siglo I o II d. C. Pronto fue traducida del griego al siríaco, y así la versión más antigua que tenemos es una obra siríaca cristiana del siglo III, la *Didascalia.* Aunque la Oración no aparece en los manuscritos más antiguos de la Vg., se encuentra en los manuscritos medievales. La Vg. sixto-clementina la incluyó como suplemento (una vez que Trento no la aceptó como canónica). Los protestantes la cuentan entre los «apócrifos».

38 **VIII. Literatura de Esdras.** El destino canónico de 1-2 Esdras fue semejante al de la Oración de Manasés. Los títulos de los varios libros de Esdras pueden inducir a confusión. En la Biblia hebrea había originariamente un solo libro de Esdras (*'Ezrā'*, en hebreo), que contenía lo que ahora son los libros canónicos de Esdras y Nehemías. Pero en la Edad Media algunos manuscritos comienzan a dividir este material en dos libros. En los LXX, tal como aparecen en los Códices Alejandrino y Vaticano, había dos libros de Esdras: Esdras A (que terminó siendo considerado como apócrifo y que aquí denominamos 1 Esdras) y Esdras B (una traducción griega de los libros canónicos hebreos de Esdras y Nehemías). En la Biblia latina había cuatro libros de Esdras: I Esdras (Esd, el Esdras canónico), II Esdras (Neh, el Nehemías canónico), III Esdras (el apócrifo Esdras A de los LXX, 1 Esdras en nuestro comentario), IV Esdras (otro apócrifo, que aquí denominamos 2 Esdras; la parte apocalíptica de este libro es conocida también como 4 Esdras).

39 **A) 1 Esdras** (Esdras A de los LXX; III Esdras del latín). El texto principal de este libro está en griego y se halla en todas las ediciones modernas de los LXX. El texto latino que aparece en la Vg. sixto-clementina es una traducción perteneciente a la VL, hecha del griego. Hay también una versión siríaca, hecha asimismo del griego. Cf. una traducción inglesa en APOT 1, 1-58 (S. A. Cook).

Este libro contiene un material que coincide con 2 Cr 35-36, Esd canónico y Neh 7-8 (1 Esdras y Esd presentan el material en distinto orden). 1 Esdras fue considerado como una versión griega libre del ma-

terial bíblico incluido en el TM, pero hoy se suele considerar como una traducción, efectuada originalmente por los LXX, de una recensión hebrea de Esd-Neh diferente del Esd-Neh que presenta el TM. (Sobre este fenómeno en la tradición primitiva de los LXX, → Textos, 69:58). En tal caso, el Esdras B de los LXX, que se ciñe más al TM, representa una recensión posterior de los LXX (→ Textos, 69:59-63). Esta explicación aclara por qué 1 Esdras precede a Esdras B en los Códices Alejandrino y Vaticano.

Es indudable que 1 Esdras gozó de mayor popularidad que Esdras B entre quienes citaron la Biblia griega. Josefo lo utilizó, y parece ser que los primeros Padres de la Iglesia lo consideraron como Sagrada Escritura. Fue realmente san Jerónimo, con su amor a la biblia hebrea, quien sentó el precedente para rechazar 1 Esdras a causa de que no se ajustaba al texto hebreo de Esd-Neh. El libro contiene poco que no se halle en Esd-Neh, excepto el relato de 3,1-5,6, que habla de la disputa entre tres pajes judíos de la corte de Darío (520 a. C.). Ganó Zorobabel, y como premio se le concedió permiso para trasladar a los judíos a Jerusalén. El relato en su forma actual (tal vez de *ca.* 100 a. C.) puede ser una adaptación de un relato pagano (→ Cronista, 24:83).

40 **B) 2 Esdras** (IV Esdras en la Vg.). Es una obra integrada por tres partes independientes, que datan de finales del siglo I d. C. hasta el siglo III. El conjunto de la obra se ha conservado solamente en latín y puede hallarse en el apéndice de la Vg. sixto-clementina. 2 Esdras no tiene nada que ver con la narración de Esd-Neh y es pseudoepigráfico.

SECCIÓN PRIMERA (caps. 1-2). Se trata, sin duda, de una obra cristiana, compuesta en griego, probablemente en el siglo II d. C., para que sirviera de introducción a la sección segunda. Ha llegado a nosotros sólo en latín. En el relato Dios habla a Esdras y castiga al pueblo judío por su infidelidad del pasado. Como un eco del tema neotestamentario, Dios promete rechazar a Israel y volverse a los gentiles. Al parecer dirigiéndose a la Iglesia (2,15), Dios mismo la enseña cómo ha de cuidar de su nuevo pueblo. En 2,34-35 —fuente de las expresiones empleadas en la liturgia de difuntos— se promete el «descanso perdurable» y la «luz eterna»; la inmortalidad es la recompensa de quienes confiesan al Hijo de Dios (2,47).

41 SECCIÓN SEGUNDA (caps. 3-14). Esta parte es el *Apocalipsis de Esdras,* llamado también 4 Esdras. Constituye con mucho la parte más importante de 2 Esdras y es una obra judía escrita en torno a 100-120 después de Cristo. El texto original, hebreo o arameo, se ha perdido, así como la versión griega, que sirvió probablemente de base para las antiguas traducciones llegadas hasta nosotros. El texto latino es el más importante y ha sido publicado por B. Violet (GCS 18/1 [1910]); pero también las versiones siríaca y etiópica tienen su valor. Hay una traducción inglesa de G. H. Box en APOT 2, 542-624, y otra de W. O. E. Oesterley en WC (1933). Sobre el problema de la lengua original, cf. J. Bloch, JQR 48 (1958), 293-94. Se ha puesto en duda la unidad de la obra; cf. H. H. Rowley, *Relevance,* 156-59. Esta obra

contiene siete visiones concedidas a Salatiel (=Sealtiel en Esd 3,2 y 1 Cr 3,17, el padre o tío de Zorobabel), que es identificado en la glosa de 3,1 con Esdras (el cual, de hecho, vivió al menos un siglo más tarde). Así, pues, la obra presenta erróneamente a Esdras treinta años después de la caída de Jerusalén en 587. Las cuatro primeras visiones (3-10) se refieren al problema del mal, a los padecimientos de Israel, al plan de Dios para los últimos tiempos y a la nueva Jerusalén. La crisis real en vida del autor, que para él tiene un paralelo en su ficticia situación histórica, es la destrucción de Jerusalén por los romanos el año 70 d. C. La fascinante historia de la pérdida del texto latino que sigue a 7,35 es narrada por B. Metzger en JBL 76 (1957), 153-56. La quinta visión, o visión del «águila» (11-12), apela al simbolismo para describir a los perseguidores romanos de los judíos; es el mismo procedimiento que emplea una obra contemporánea, el Ap del NT, cuando presenta a Roma como un dragón. En la sexta visión (13) surge del mar un hombre maravilloso: el Mesías preexistente, que viene a luchar con los gentiles. Este pasaje tiene algunas semejanzas con la figura del Hijo de hombre que describe Henoc (→ 15, *supra).* En la séptima visión (14) se dice a Esdras que ponga por escrito los veinticuatro libros del AT y los setenta libros ocultos (los apócrifos). Esdras es arrebatado a los cielos. Este libro se inserta en la cadena de la apocalíptica judía que va de Dn y Henoc, pasando por la LQ, hasta la literatura de Baruc. Cf. bibliografía en Eissfeldt, OTI 625.

SECCIÓN TERCERA (15-16). Se trata de una conclusión cristiana, quizá del siglo III d. C., añadida a lo que precede. Del original griego sólo quedan tres versículos del cap. 15; la versión latina es la única que poseemos. El tema se centra en el juicio de Dios contra las naciones, en especial contra Roma.

42 **IX. Literatura de Baruc.** Así como Esdras, cuya existencia se anticipa anacrónicamente a la ruina de Jerusalén (587), es el protagonista de una apocalíptica pseudónima escrita después de la destrucción de Jerusalén por los romanos (70 d. C.), así también sucede con el secretario de Jeremías, Baruc, si bien éste es situado en su fecha correcta. Además del libro deuterocanónico de Baruc (o 1 Baruc) hay varios libros apócrifos, dos de los cuales tienen cierta importancia.

43 **A) 2 Baruc** o *Apocalipsis siríaco de Baruc.* Esta obra, escrita originalmente en hebreo o arameo, se conserva sólo en una versión siríaca hecha de una versión griega que se ha perdido (entre los papiros de Oxyrhynchus figura un fragmento griego de los caps. 12-14). Hay una traducción inglesa de Charles en APOT 2, 470-526; también Charles y Oesterley, *The Apocalypse of Baruch* (1929); B. Violet (GCS 18/2 [1924]). Charles sitúa la composición de este apocalipsis judío en 50-90 d. C., con una redacción final algo posterior; Violet prefiere la fecha de 100-120. La unidad del libro ha sido puesta en duda; cf. H. H. Rowley, *Relevance,* 156-59. 2 Baruc tiene relación con el Apocalipsis de Esdras (2 Esdras, sección segunda): probablemente depende el primero del segundo. El libro consta de varias visiones conce-

didas a Baruc después de la ruina de Jerusalén para explicar aquella tragedia y el dolor de los judíos. Hay visiones sobre los últimos tiempos, el banquete mesiánico y la resurrección de los muertos. 2 Baruc, preocupado por la caída de Jerusalén en manos de los romanos, viene a ser un paralelo judío del Ap neotestamentario, que también se refiere a aquel hecho histórico (→ Apocalipsis, 64:53).

44 **B) 3 Baruc** o *Apocalipsis griego de Baruc.* El texto griego, publicado en 1899 por M. R. James, ha sido revisado por J.-C. Picard (Leiden, 1967). Hay dos versiones eslavas. H. M. Hughes nos ofrece una traducción inglesa en APOT 2, 527-41. Hughes afirma que tanto el texto griego como el eslavo resumen la obra original. Esta era una composición judía del siglo II d. C., revisada por un cristiano. Tiene varios paralelos con 2 Henoc (→ 8, *supra*). El contenido describe las visiones de Baruc, conforme éste va atravesando los siete cielos (cf. 2 Cor 12,2). La angelología está muy acentuada, especialmente por lo que se refiere al papel de los ángeles como custodios y mediadores. Cf. bibliografía sobre 2-3 Baruc en Eissfeldt, OTI 627-31.

45 **X. Salmos de Salomón.** Este libro aparece incluido en algunas listas antiguas del canon de la Escritura, y sabemos que en otro tiempo figuraba al final del NT en el Códice Alejandrino. Sin embargo, hasta comienzos del siglo XVII la obra no estuvo al alcance de los investigadores occidentales. El original, actualmente perdido, fue escrito en hebreo. El texto crítico de la versión griega fue publicado por O. von Gebhardt (TU 13/2; Leipzig, 1895). Una versión siríaca incompleta, hecha a partir del texto griego, fue publicada por primera vez en 1909 por J. R. Harris, *The Odes and Psalms of Solomon* (Cambridge). Cf. un estudio del problema textual de los Salmos en J. Begrich, ZNW 40 (1939), 131-64. G. B. Gray tiene una traducción inglesa en APOT 2, 625-52.

46 Dos salmos del Salterio canónico (72 y 127) son atribuidos en sus títulos a Salomón; 1 Re 4,32 habla de mil cinco cánticos pronunciados por este rey. Ninguno de los poemas concretos del presente apócrifo pretende haber sido escrito por Salomón; si se le atribuye la colección en su conjunto (un intento pseudoepigráfico de hallar patrocinio; → Canonicidad, 67:89), ello se debe probablemente al hecho de que ya no era posible atribuírsela a David, puesto que el Salterio davídico ya estaba cerrado. Estos dieciocho salmos fueron compuestos de hecho por judíos de Palestina en el siglo I a. C. Algunos de ellos contienen alusiones históricas que pueden ser datadas. Así, por ejemplo, SalSl 8,15-21 se refiere al asedio de Jerusalén por Pompeyo en 63 a. C., y SalSl 2,26-37 parece conocer la muerte de Pompeyo, acaecida el año 48. Uno de los temas de la colección es que esa invasión extranjera constituye un castigo de Dios contra Israel debido a la mundanidad de sus gobernantes (los Asmoneos). La oposición a los gobernantes sacerdotales del partido saduceo hizo que los investigadores atribuyeran SalSl a los fariseos; pero actualmente sabemos que también otros grupos, como los esenios de Qumrán, se oponían a los saduceos. De hecho,

la insistente expectación mesiánica que reflejan SalSl se ajusta mejor al grupo de Qumrán que a los fariseos (J. O'Dell, RevQum 3 [1961], 241-57).

47 La teología de SalSl ha sido estudiada por H. Braun en ZNW 43 (1950), 1-54. Se expone una teología de la libre elección entre el bien y el mal, así como el tema de la retribución divina. SalSl 17 y 18 piden la venida de un Mesías davídico que someterá a los gentiles bajo su yugo. El Mesías, hombre perfecto y sin pecado, renovará Jerusalén y establecerá a Israel como reino de Dios. Es el tipo de mesianismo que vemos a menudo en la expectación popular que reflejan los evangelios (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:161-62): una mezcla de aspiraciones políticas y espirituales que Jesús no acepta (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:9); cf. S. Mowinckel, *He That Cometh* (Nashville, 1954), 308ss. Cf. bibliografía sobre SalSl en Eissfeldt, OTI 610-13. Nótese que SalSl es una obra distinta de las Odas de Salomón, obra gnóstica del siglo II d. C., compuesta probablemente en siríaco (cf. J. A. Emerton, JTS 18 [1967], 372-406).

48 **XI. Oráculos Sibilinos.** Hacia 500 a. C., Heráclito de Efeso hacía mención de la Sibila, una profetisa de Cumas. Más tarde, la idea de que algunas mujeres (de avanzada edad) estaban llenas del espíritu divino y servían de canales por los que se comunicaban a los hombres los oráculos de los dioses se extendió por todo el mundo helenista, de modo que al menos diez de estas mujeres recibían honores en distintos santuarios. Los oráculos atribuidos a estas sibilas fueron compuestos en verso griego (hexámetros) y con ellos se formaron colecciones a lo largo de los siglos (de *ca.* 200 a. C. a 500 d. C.). Los judíos y los cristianos imitaron a los paganos componiendo por su cuenta «oráculos sibilinos». La mayor parte de las colecciones oficiales y particulares más antiguas fueron destruidas, pero han llegado hasta nosotros doce libros de una colección de quince, perteneciente a finales del siglo V d. C. Puede verse una selección en APOT 2, 368-406 (H. C. O. Lanchester).

En esta colección, los libros 3-5 contienen oráculos de origen judío, algunos de los cuales —especialmente los del libro 3— se remontan al siglo II a. C. y al reinado de Tolomeo VII Fiscón en Egipto. Otras partes del libro 3 se refieren a Cleopatra. El libro 4 nos traslada a finales del siglo I d. C., y el libro 5, al siglo II. Estos oráculos servían de propaganda judía. La Sibila es identificada como hija de Noé (3,827); sus oráculos describen el curso de la historia universal, predicen la destrucción de Beliar, el triunfo definitivo de los judíos y la venida del Mesías. En 3,63ss y 4,137-39 tenemos probablemente un interesante paralelo con el Ap del NT, pues Nerón redivivo figura, según parece, junto a la mujer malvada que domina el mundo (→ Apocalipsis, 64:63, 74). La oposición a los sacrificios y al templo en 4,27ss puede ser indicio de una teología judía sectaria.

Los Oráculos fueron también muy populares entre los escritores cristianos. San Agustín admitió a la Sibila en la Ciudad de Dios (18.23),

y Miguel Angel pintó sibilas en la Capilla Sixtina al lado de los profetas del AT. Al menos cuatro libros de esta colección son cristianos. Cf. bibliografía en Eissfeldt, OTI 615-17.

49 **XII. Asunción de Moisés.** La antigüedad conoció un *Testamento de Moisés* y una *Asunción de Moisés,* dos obras distintas, la primera perteneciente al género literario «testamento» (→ 25, *supra)* y la segunda, al parecer, de tipo apocalíptico. Pese al título del apócrifo latino que ahora nos ocupa, su contenido parece encajar mejor con el Testamento que con la Asunción. Algunos especialistas sugieren que, en fecha temprana, las dos obras se unieron en una, quizá con el título de Asunción de Moisés; pero lo que ha llegado hasta nosotros sería solamente la primera parte (el Testamento) de la obra conjunta. El original fue escrito probablemente en hebreo, traducido luego al griego y, finalmente, al latín. Esta última versión, la única que se conserva, aparece en un defectuoso manuscrito del siglo VI. Ha sido publicada, con traducción inglesa, por R. H. Charles, *The Assumption of Moses* (1897). Cf. también APOT 2, 407-24.

En la parte de la obra que poseemos (el Testamento), Moisés, poco antes de su muerte, habla a Josué y le revela la historia futura de Israel desde la entrada en Canaán hasta el ocaso de la época dorada. La popularidad de este tipo de «predicción» pseudoepigráfica —que en realidad es un resumen retrospectivo desde la época del propio autor— tiene una expresión bíblica en Dn. La historia llega hasta el período que va del año 4 a. C. al 30 d. C., es decir, hasta la época del autor. Así, pues, como algunos de los apócrifos a que nos hemos referido, esta obra es fruto de la reacción del judaísmo contra Roma. El autor espera que pronto llegará el fin y que el judaísmo se verá libre de la opresión romana. No se menciona la intervención del Mesías en el establecimiento del reino de Dios, un reino supramundano; pero en el cap. 9 se alude a un levita llamado Taxo, que exhorta a sus siete hijos al martirio por la religión. Charles sugiere que se trata de una alusión artificiosa al Eleazar de 2 Mac 6 y 4 Mac 5-7 (→ 36, *supra).* Según C. Lattey (CBQ 4 [1942], 9-21), Taxo es una figura del Mesías doliente, idea que no carece de importancia para el NT. M. Delcor (RB 62 [1955], 60-66) ve cierta relación entre Taxo y el *Mᵉḥôqēq* de la LQ (DD 8, 5), personaje que ha sido identificado con el «escudriñador de la Ley»; también S. Mowinckel se muestra partidario de esta sugerencia (cf. debate y bibliografía en H. H. Rowley, *Relevance,* 149-56).

La parte perdida del libro (la Asunción), según podemos reconstruirla a base de las citas patrísticas, trataba de la muerte de Moisés y de su asunción a los cielos tras una lucha entre Miguel y Satán por su cuerpo. Al parecer, Jds 9 se refiere a esta leyenda. Cf. Eissfeldt, OTI 623-24, donde se ofrece ulterior bibliografía.

EVANGELIOS APOCRIFOS CRISTIANOS

50 **I. Apócrifos cristianos.** Como hemos visto en los casos de Henoc, Test y 2 Esdras, los cristianos se consideraron autorizados a interpolar motivos cristianos en los apócrifos judíos; pero también compusieron sus propios apócrifos. Si definimos los apócrifos cristianos como una literatura que en algún tiempo pretendió —con éxito o sin él— pasar por canónica, habremos de estudiar aquí algunas obras de la época subapostólica, como la Didajé, 1-2 Clem, Hermas y Bernabé, las cuales fueron consideradas como Escritura por los primeros escritores eclesiásticos (→ Canonicidad, 67:83). Hoy, sin embargo, esas obras son estudiadas como escritos patrísticos, mientras que el término «apócrifos cristianos» se aplica en sentido estricto a los libros no canónicos más estrechamente relacionados por su forma o contenido con los escritos del NT.

51 **A) Obras no evangélicas.** En la mejor colección de apócrifos cristianos (Hennecke, NTA) se analizan más de cien obras. Ante esta inmensa literatura se impone una selección; por tanto, nos limitaremos a los evangelios, pues ésta es la sección de los apócrifos que tiene más probabilidades de conservar materiales auténticos de la época neotestamentaria. No obstante, mencionaremos brevemente los demás géneros de apócrifos cristianos (Hennecke, NTA vol. 2), la mayoría de los cuales imitan muy de cerca los géneros literarios que aparecen en el NT. Hay una correspondencia pseudopaulina —por ejemplo, a los Laodicenses, a los Corintios, a Séneca—, escrita a menudo con la pretensión de ser las cartas (perdidas) que Pablo menciona en su correspondencia canónica (→ Canonicidad, 67:57, 59). Hay también una *Epistula Apostolorum,* en parte carta y en parte apocalipsis, que refiere las revelaciones de Jesús después de su resurrección. A imitación del libro canónico de los Hechos de los Apóstoles (que en realidad trata sólo de Pedro y Pablo), hay hechos apócrifos de apóstoles concretos —por ejemplo, de Juan, de Pedro, de Pablo, de Andrés, de Tomás— que se proponen narrar sus vidas después de la ascensión de Jesús y colmar así las lagunas históricas del NT. Algunos de éstos fueron aceptados como Escritura durante algún tiempo (→ Canonicidad, 67:66); pero la mayoría de ellos están llenos de milagros fantásticos y revelan tendencias heréticas (mentalidad encratita o docetista). Con todo, estas obras han suministrado a veces el material para las «biografías» de los apóstoles que aparecen en los martirologios y en las lecciones del breviario.

52 Semejantes al Ap del NT, hay apocalipsis apócrifos; así, por ejemplo, de Pedro (→ Canonicidad, 67:67), de Pablo, de Tomás. Estos quieren responder a una curiosidad popular sobre «lo que pasa» en el mundo futuro, dando pábulo a la imaginación ante la falta de datos revelados. Otro tipo de apocalíptica cristiana lo tenemos en las interpolaciones y adiciones de los apócrifos judíos. La Ascensión de Isaías merece una especial mención en este punto. Así como los autores del

NT hallaron en la libre interpretación de las palabras de Isaías (Is y Dt-Is) un valioso trasfondo veterotestamentario para entender el ministerio de Jesús, así en esta obra apócrifa Isaías recibe una serie de visiones sobre la vida de Jesús y sobre la Iglesia. Tales visiones fueron añadidas a un apócrifo judío, el Martirio de Isaías, un midrash sobre 2 Re 21,16 que nos cuenta cómo Isaías fue aserrado por la mitad por orden del rey Manasés. Estas visiones de origen cristiano tienen por escenario los cielos, como el Ap canónico, y se refieren a la lucha entre la Iglesia y el príncipe sobrenatural del mal (Beliar o Sammael; → 31, *supra).*

53 **B) Evangelios.** Estos evangelios constituyen un gran bloque de literatura (llenan el vol. 1 de Hennecke, NTA). Con frecuencia, los evangelios son pseudónimos y llevan el nombre de personajes famosos de la Iglesia primitiva (apóstoles, María, Nicodemo); otras veces, el título se refiere al contenido de la obra (Evangelio de la Verdad) o a su origen (evangelios atribuidos a Marción, a Cerinto). Estos evangelios pertenecen a distintas categorías. Algunos son marcadamente teológicos y tienen una relación muy remota con la historia de Jesús. Así, por ejemplo, el Evangelio de la Verdad, recientemente descubierto entre una serie de documentos coptos en Chenoboskion, Egipto (→ 59, *infra),* es un tratado abstracto de tendencia gnóstica que no tiene nada que ver con la vida o el ministerio de Jesús (cf. la traducción de K. Grobel [Nashville, 1960]). El Evangelio de Felipe (traducción de R. McL. Wilson [Nueva York, 1962]), que forma parte del mismo hallazgo de Chenoboskion, tiene alguna mayor relación con el Jesús de los evangelios canónicos. Pero es más frecuente que estos evangelios se centren en la vida de Jesús o en alguno de sus episodios. Un tema favorito de los evangelios gnósticos es una desconocida aparición de Jesús resucitado a algún personaje famoso de la Iglesia, normalmente un apóstol, a través del cual Jesús revela un camino secreto de perfección. Por regla general, la revelación tiene poca semejanza con el pensamiento de Jesús que nos presentan los evangelios canónicos y es claramente una creación de los círculos gnósticos del siglo II d. C. (o posteriores).

54 Si pasamos a otros evangelios menos teológicos o menos tendenciosos en su doctrina, vemos que algunos fueron escritos para responder a la curiosidad popular por los detalles ignorados de la vida de Jesús. Según esto, hay escritos sobre lo que hizo Cristo durante su descenso a los infiernos y sobre el proceso de Jesús, donde se describe con mayor amplitud la actuación de Pilato y se disminuye su culpabilidad. Aunque parte de esta literatura puede ser muy antigua (por ejemplo, ya en el año 150 se conocía una versión de los Hechos de Pilato), podemos decir casi sin excepción que tales intentos de llenar los huecos de la vida de Jesús no conservan verdaderos recuerdos históricos. Lo mismo se puede afirmar de los numerosos evangelios de la infancia, que describen el ambiente familiar de Jesús y sus primeros años. Sin embargo, uno de ellos, el Protoevangelio de Santiago, aunque desprovisto de auténtico material histórico, ha ejercido una gran influencia en la piedad cristiana popular, en la hagiografía y en el arte. De ahí que le dediquemos una atención especial (→ 64, *infra).*

55 Con esa única excepción nos limitaremos a considerar aquellos evangelios apócrifos o fragmentos de «dichos de Jesús» que tienen *alguna* probabilidad de conservar recuerdos auténticos del ministerio de Jesús. No se puede negar la posibilidad de que tales recuerdos hayan sobrevivido fuera de los evangelios canónicos. Sabemos, por ejemplo, que en el siglo I había otros relatos sobre Jesús además de los contenidos en los cuatro evangelios (→ Canonicidad, 67:64), y alguno de ellos puede haberse conservado en su totalidad o en parte. Los mismos evangelios canónicos utilizaron colecciones escritas de hechos y dichos de Jesús (→ Problema sinóptico, 40:19-24), y cabe la posibilidad de que alguna de esas fuentes se haya conservado total o parcialmente. Jesús, sin duda, dijo muchas cosas que no fueron consignadas en los evangelios canónicos (cf. Jn 20,30; 21,25) —los *agrapha* o palabras «no escritas»—, las cuales pudieron conservarse oralmente para ser luego puestas por escrito. Estos *agrapha* aparecen en otras partes del NT (Act 20,35), en algunas lecturas variantes de los manuscritos del NT (Lc 6,4-5 en el Códice de Beza), en los escritos de los Padres, en el Talmud y en los escritos mahometanos; y ciertamente algunos de ellos pueden haberse conservado en los evangelios y fragmentos apócrifos (→ 3, *supra,* donde se citan las obras de A. Resch y J. Jeremias). Es difícil, por supuesto, determinar en qué medida los siguientes apócrifos contienen material auténtico, si es que lo contienen; no obstante, merecen una seria consideración.

56 **II. Fragmentos de papiros.** Los papiros descubiertos en Egipto han sido un precioso regalo para la investigación moderna. Junto con los papiros que contienen copias de los libros bíblicos (→ Textos, 69:142), el hallazgo de papiros con correspondencia corriente ha ampliado nuestro conocimiento de la lengua y las costumbres de la época neotestamentaria (W. Barclay, *The New Testament and the Papyri,* en *The New Testament in Historical and Contemporary Perspective* [Hom. G. H. C. MacGregor; Oxford, 1965], 57-81). El hallazgo de papiros con textos de apócrifos es también de suma importancia.

57 **A) Papiro Oxyrhynchus 840.** El gran descubrimiento efectuado en 1896-1897 en Oxyrhynchus, un antiguo centro del cristianismo egipcio, por B. P. Grenfell y A. S. Hunt dio como resultado casi veinte volúmenes de papiros cuyas fechas van desde la conquista romana de Egipto hasta el siglo X d. C. En el vol. 5 (Londres, 1908) hay un fragmento, con el número 840, que describe una controversia mantenida en el atrio del templo cuando Jesús y un sumo sacerdote llamado Leví discutían sobre purificaciones. La copia data de los siglos IV-V d. C. El famoso historiador del judaísmo en los tiempos del NT, E. Schürer, opinó que el fragmento no mostraba ningún conocimiento sobre las costumbres del templo; pero ahora Jeremias (ConNeot 11 [Hom. A. Fridrichsen; 1947], 97-108) sostiene que puede ser un relato auténtico acerca de Jesús (Jeremias, *Unknown,* 47-60; Hennecke, NTA 1, 92-94).

58 **B) Papiro Egerton 2.** En 1935, H. I. Bell y T. C. Skeat publicaron *Fragments of an Unknown Gospel,* un papiro del Museo Británico de *ca.* 150 d. C. El papiro contiene cuatro perícopas. La última y el comienzo de la primera no tienen paralelo en los evangelios canónicos, pero están íntimamente incorporadas al restante material sinóptico y joánico. Hoy se suele afirmar que el autor de esta obra se inspira en las narraciones de los cuatro evangelios canónicos y mezcla con ellas un material no canónico que él consideraba de igual valor (al parecer, no ignoraba que había cuatro evangelios *canónicos;* → Canonicidad, 67:64). Las expresiones no canónicas son demasiado fragmentarias para tener verdadera importancia. De todos modos, este papiro es valioso para la datación de Jn y para la crítica textual de los pasajes joánicos que cita.

F.-M. Braun, *Jean le théologien* (París, 1959), 87-94, 404-406; C. H. Dodd, *New Testament Studies* (Manchester, 1953), 12-52; Hennecke, NTA 1, 94-97.

59 **III. Evangelio de Tomás.** En 1945-1946 fueron hallados en el alto Egipto, cerca del poblado de Nagʿ-Hammadi, trece códices coptos que contenían cuarenta y cuatro obras independientes. El lugar era conocido en la antigüedad con el nombre de Chenoboskion; allí fue donde Pacomio, el padre de la vida cenobítica en Egipto, se convirtió y bautizó *(ca.* 320). En esta localidad fue fundado un monasterio cenobita, y estos códices procedían probablemente de una colección monástica. Como sucedió en otros muchos monasterios de Egipto, los monjes se vieron afectados por el gnosticismo, pues gran parte de las obras contenidas en estos códices son gnósticas o filognósticas.

V. Gold, BA 15 (1952), 70-88; o BAR 1, 299-329; J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (Nueva York, 1960); A. K. Helmbold, *The Nag Hammadi Gnostic Texts and the Bible* (Grand Rapids, 1967); J. M. Robinson, NTS 14 (1967-68), 356-401.

60 Una de las más importantes entre las cuarenta y cuatro obras comienza: «Estas son las palabras secretas que pronunció Jesús en vida y que escribió Dídimo Judas Tomás»; al final lleva esta nota identificatoria: «Evangelio según Tomás». Publicado en 1956, este evangelio de veinte páginas de códice (al que en adelante designamos con la sigla EvT) fue escrito en copto sahídico (→ Textos, 69:113); la copia data de *ca.* 400 d. C. El copto es una traducción de una obra griega que se ha perdido y que debería datarse probablemente a mediados del siglo II d. C. En 1897 y 1904 fueron publicados tres fragmentos de papiros griegos procedentes de Oxyrhynchus (→ 57, *supra),* designados con los números 1, 654, 655 y pertenecientes a los años 150-300. Estos contenían dichos de Jesús, y ahora se ha sabido que provenían de unas copias de EvT (J. A. Fitzmyer, TS 20 [1959], 505-60). La mayoría de los investigadores cree que dichos fragmentos representan una forma del texto griego perdido, si bien G. Garitte sostiene que son una retroversión al griego del EvT copto («Muséon» 73 [1960], 151-72, 334-49). El texto copto de EvT, con una traducción inglesa, ha sido publicado

por A. Guillaumont y otros, *The Gospel According to Thomas* (Nueva York, 1959). Para otras traducciones y comentarios, cf. D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus* (Nueva York, 1960); J. Doresse, *op. cit.,* 333-83; Hennecke, NTA 1, 511-22.

EvT es simplemente una colección de 114 dichos atribuidos a Jesús (máximas, proverbios, parábolas); no contiene ningún relato. (Los investigadores vienen postulando desde hace mucho una fuente preevangélica llamada Q [→ Problema sinóptico, 40:21] que constaría únicamente de palabras de Jesús; EvT demuestra que tal género literario existió en la antigüedad cristiana). Algunos dichos son idénticos o paralelos a los dichos canónicos del NT, pero la mayoría son diferentes, al menos en parte. Por lo que se refiere a los dichos idénticos o paralelos, es difícil asegurar que EvT los haya tomado de los sinópticos o de una fuente análoga a las que están detrás de estos evangelios. Por lo que se refiere a los dichos diferentes, algunos pueden ser genuinos, pues varios de ellos son citados en otros lugares de la literatura cristiana primitiva (cf. A. J. B. Higgins, NovT 4 [1960], 292-306). Sin embargo, muchos de ellos tienen un tono gnóstico o filognóstico. Probablemente EvT es una obra heterogénea, que reúne dichos genuinos de Jesús, canónicos y no canónicos, con otros dichos inventados en los círculos gnósticos.

Véase una bibliografía general de EvT en E. Haenchen, TR 27 (1961), 147-78, 306-22. Sobre EvT y los evangelios canónicos, cf. H. Montefiore y H. E. W. Turner, *Thomas and the Evangelists* (SBT; Londres, 1962); R. North, CBQ 24 (1962), 154-70; R. E. Brown, NTS 9 (1963), 155-77. Cf. también G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (Leiden, 1967).

61 **IV. Evangelio de los Hebreos.** Desde fines del siglo II, algunos Padres de la Iglesia —como Hegesipo, Clemente de Alejandría, Orígenes y Jerónimo— hablan de un Evangelio según los Hebreos (EvHeb), una obra que luego se perdió. Los Padres más antiguos lo citan en griego, pero san Jerónimo *(In Matt.,* 12.13) afirma que lo ha traducido al griego y al latín y cita algunas palabras hebreas del mismo. En *Adversus Pelagianos,* 3.2, dice que este evangelio está en arameo; en cambio, Eusebio dice que está en hebreo. No queda totalmente claro si Eusebio identifica EvHeb con la colección hebrea o aramea de dichos de Jesús escrita por Mateo *(Hist.,* 3.39, 16-17: GCS 9/1.292). Epifanio (PG 41. 405A) afirma claramente que los nazarenos (o nazireos *[Nazōraioi],* una secta judeocristiana) tenían una edición completa en hebreo del Evangelio según san Mateo.

¿Se refieren todos estos Padres a la misma obra? Jerónimo y Epifanio aluden claramente a un evangelio empleado por los nazarenos, un evangelio conocido también por Apolinar y probablemente por Eusebio, que estaba escrito ciertamente en hebreo o arameo. Jerónimo lo identificó con el evangelio (griego) de que hablaba Orígenes; pero ¿estaba en lo cierto? Muchos piensan en la actualidad que Jerónimo se confundió y que el evangelio que circuló entre los nazarenos, y que él vio y tradujo al griego, era realmente una retroversión libre (del siglo II) de Mt

griego al arameo, hecha con vistas a una región de lengua aramea en Siria. Por tanto, las citas que hace Jerónimo de EvHeb han de ser cuidadosamente ponderadas; algunas pueden proceder del verdadero EvHeb, pero otras muchas son del evangelio que circulaba entre los nazarenos.

62 EvHeb, compuesto probablemente en Egipto durante el siglo II, y conservado únicamente en una serie de citas patrísticas, parece haber existido sólo en griego en un estadio en que fue desconocido para los primeros Padres. Según esto, la alusión a los «Hebreos» se refiere a aquellos en cuyo círculo era popular, no a la lengua en que fue escrito. En *Hist.,* 4.22, 8 (GCS 9/1.372), Eusebio parece distinguirlo de otros evangelios escritos en arameo y hebreo; y en otro lugar (3.27, 4: GCS 9/1.256) dice que era usado por los ebionitas, un grupo judeocristiano. Estos ebionitas pueden ser los «Hebreos» del título (sin embargo, EvHeb no ha de identificarse necesariamente con el Evangelio de los Ebionitas conocido por Ireneo y Epifanio). Según lo conocemos por las citas patrísticas, EvHeb era una obra judeocristiana, estrechamente dependiente de Mt, que contenía palabras y hechos de Jesús. Entre su material había una forma variante de la parábola de los talentos, importante para estudiar las diferencias que existen entre las versiones de esta parábola en Mt y Lc (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:143). Según Eusebio *(Hist., 3.39,* 17: GCS 9/1.292), EvHeb contenía también el relato de Jesús y una mujer adúltera, lo cual es importante para la historia de la perícopa añadida en la tradición occidental a Jn (7,53-8,11). Como en el caso de las partes no canónicas, el hecho de que Clemente de Alejandría atribuya a EvHeb una frase que aparece en uno de los papiros de Oxyrhynchus y que —hoy lo sabemos— pertenece al EvT (→ 60, *supra)* sugiere una relación entre EvHeb y EvT. EvHeb tenía un ligero matiz gnóstico.

Cf. las citas patrísticas y una buena bibliografía en A. de Santos Otero, *Los evangelios,* 32-50; también Hennecke, NTA 1, 158-65; R. Dunkerley, *op. cit.,* 102-11. Por lo que se refiere a estudios peculiares, cf. B. W. Bacon, *Studies in Matthew* (1930), 478-95; G. Bardy, MScRel 3 (1946), 5-36.

63 **V. Evangelio de Pedro.** Serapión de Antioquía *(ca.* 190; → Canonicidad, 67:65) y Orígenes tuvieron noticia de un Evangelio de Pedro (=EvP) que circuló en Siria y Egipto a fines del siglo II. En 1886 fue descubierto un considerable fragmento del texto griego de este evangelio en Akhmim (Alto Egipto). Fue compuesto probablemente *ca.* 150 utilizando los cuatro evangelios canónicos. La parte que se ha conservado se refiere a la Pasión de Jesús. En la descripción de Jesús aflora cierta tendencia docetista. El tono es antijudío y marcadamente apologético, preocupado por dejar bien sentada la realidad de la resurrección, para lo cual afirma que ésta tuvo lugar en presencia de los soldados y de las autoridades judías: «Vieron salir tres hombres del sepulcro: dos de ellos sostenían al tercero, y una cruz los seguía. Las cabezas de los dos llegaban a los cielos; pero la de aquel que llevaban de la mano superaba los cielos» *(10,39-40).* Aunque al principio varios especialistas afirmaron que EvP contenía verdaderas noticias históricas no conservadas en los evangelios canónicos, hoy son mayoría los que lo consideran como un midrash imaginativo creado a partir de materiales evangélicos.

Cf. texto, traducción francesa y comentario en L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre* (EBib; París, 1930); también Hennecke, NTA 1, 179-87.

64 **VI. Protoevangelio de Santiago.** Ya hemos indicado que, al igual que otros evangelios de la infancia, esta obra carece de valor histórico (→ 54, *supra).* Los relatos canónicos de la infancia que presentan Mt y Lc se centran en las perspectivas teológicas de lo que narra y subraya primariamente el aspecto cristológica. En los evangelios canónicos de la infancia hay una mayor dosis de imaginación; los detalles del relato constituyen por sí mismos un objeto de interés, y la atención se desliza hacia otros personajes, como María y José. Estos evangelios contienen algunos relatos fascinantes; así, por ejemplo, el Evangelio de la Infancia según Tomás, de finales del siglo II, cuenta los milagros obrados por el niño Jesús (una colección de maravillas increíbles). Cf. el estudio de Cullmann sobre los evangelios de la infancia en Hennecke, NTA 1, 363-417; también F. Amiot, *op. cit.,* 47-136.

El Protoevangelio de Santiago (=ProtSant), llamado también «Nacimiento de María» y «Revelación de Santiago», es el más famoso de estos evangelios de la infancia y ha ejercido una enorme influencia en el cristianismo popular. Un manuscrito griego del siglo III hallado entre los papiros Bodmer (Bodmer V, publicado por M. Testuz en 1958) es mucho más valioso que los numerosos manuscritos posteriores utilizados como base de las ediciones anteriores. El texto ha llegado hasta nosotros en versión siríaca, armenia y etiópica; también se conserva un fragmento de una copia en copto sahídico (cf. E. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protoévangile de Jacques* [Bruselas, 1961]). La obra fue compuesta probablemente *ca.* 150-175 por un cristiano no judío, que armonizó materiales y fuentes anteriores. El título de Protoevangelio es relativamente moderno. El libro pretende ser una descripción legada por Santiago, el hermano del Señor, sobre el nacimiento de María (hija de Joaquín y Ana), su presentación en el templo y su matrimonio con José. José es presentado como un viudo con hijos (los «hermanos» de Jesús), que fue designado por suerte para ser esposo de María y respetó su virginidad. Al parecer, este escrito seudoepigráfico se atribuyó a Santiago porque, siendo miembro de la familia de José y María, habría estado en condiciones de conocer la historia familiar.

65 Entre las numerosas tradiciones que esta obra ha incorporado a la piedad católica podemos mencionar las siguientes: Joaquín y Ana como padres de la Virgen, la presentación de María en el templo, el propósito de María en orden a permanecer virgen incluso antes de la anunciación, el nacimiento de Jesús en una gruta. Los especialistas han señalado desde antiguo que el autor de esta obra muestra un notable desconocimiento de las costumbres judías; así, por ejemplo, todo el re-

lato de la estancia de María en el templo habría sido imposible. No faltarán quienes digan que la utilización de los relatos del ProtSant en la literatura piadosa y en la liturgia les da cierto aval histórico. Sin embargo, es de notar que san Jerónimo se mostró muy crítico frente al ProtSant. Por su parte, el papa Inocencio I (DS 213) no sólo rechazó el apócrifo de Santiago, sino que lo condenó, cosa que hizo también el Decreto Gelasiano (Hennecke, NTA 1, 47; → Canonicidad, 67:10). En el siglo XVI, el papa Pío V suprimió las fiestas de san Joaquín y de la Presentación de María en el Templo, si bien fueron restauradas más tarde. El valor del ProtSant no se debe a que sea testigo de lo que sucedió con ocasión del nacimiento de Jesús, sino a que demuestra la existencia de una piedad mariana entre los cristianos del siglo II (H. R. Smid, *Protevangelium Jacobi* [Assen, 1965]).

MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

BIBLIOGRAFIA COMENTADA

66 El término «manuscritos del mar Muerto», empleado en sentido lato, se aplica a los manuscritos y fragmentos descubiertos independientemente a partir de 1947 en media docena de lugares que se encuentran en la zona situada al oeste del mar Muerto. En sentido estricto, se refiere a lo que fue descubierto en Qumrán, el lugar originario y más importante. Dada esta ambigüedad en el empleo del término, indicaremos una bibliografía general antes de estudiar cada uno de los lugares, si bien algunas obras aquí reseñadas se refieren únicamente a los descubrimientos de Qumrán.

I. BIBLIOGRAFÍAS SOBRE LOS MMM. C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer:* el vol. 1 (BZAW 76; Berlín, ²1959) abarca hasta 1955; el vol. 2 (BZAW 89; 1965) abarca el período 1956-62, es exhaustivo; W. LaSor, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls, 1948-1957* (Pasadena, 1958). La RevQum ofrece una bibliografía sistemática en cada número. Cf. también M. Yizhar, *Bibliography of Hebrew Publications on the Dead Sea Scrolls, 1948-1964* (HTS 23; Cambridge, Mass., 1967); B. Jongeling, *A Classified Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1958-1969* (Leiden, 1971).

II. TEXTOS. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery,* 1 (New Haven, 1950); 2/2 (1951); abrev. DSSMM; E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalén, 1955), abrev. DSSHU; R. de Vaux, D. Barthélemy, J. T. Milik y otros, *Discoveries in the Judaean Desert,* 1 (Oxford, 1955); 2 (1961); 3 (1962); 4 (1965); abrev. DJD. Algunas ediciones escolares del texto hebreo con traducción latina han sido publicadas por P. Boccaccio (Roma): 1QpHab, 1QSa, 1QM. Cf. texto vocalizado y concordancia en A. Habermann, *Megilloth Midbar Yehuda* (Tel Aviv, 1959); una lista de los textos particulares publicados aparece en J. A. Sanders, JBL 86 (1967), 431-40.

III. CONCORDANCIAS. K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten* (Gotinga, 1960), con supl. en RevQum 4 (1963), 163-234.

IV. TRADUCCIONES. La más completa, con notas científicas, es la de J. Carmignac y otros, *Les textes de Qumrân,* 1 (París, 1961); 2 (1963). La mejor traducción inglesa es la de G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (Pelican paperback; Baltimore, 1962). Una traducción literaria bastante libre es la de T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation* (Anchor paperback; Nueva York, ²1964). Más minucioso que Vermes es A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (Meridian paperback; Nueva York, 1962); en francés: *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (París, 1959). Hay traducciones en los dos volúmenes de Burrows antes mencionados.

V. ESTUDIOS INTRODUCTORIOS. J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls* (Pelican paperback; Baltimore, 1956), fascinante, pero pobre al relacionar la LQ con el cristianismo; A. González Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrán* (Madrid, 1956); R. E. Murphy, *The Dead Sea Scrolls and the Bible* (Westminster, Md., 1956); K. Schubert, *The Dead Sea Community* (Nueva York, 1959); original: *Die Gemeinde vom Toten Meer* (Munich, 1958); en español: *La comunidad del mar Muerto. Sus orígenes y enseñanzas* (México, 1961); J. van der Ploeg, *The Excavations at Qumran* (Londres, 1958).

VI. ESTUDIOS PARTICULARES. Las dos obras mejores son: J. T. Milik, *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá* (Madrid, 1961), y F. M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran* (Anchor paperback; Nueva York, ²1961). M. Burrows, en *The Dead Sea Scrolls* (Nueva York, 1955) y *More Light on the Dead Sea Scrolls* (Nueva York, 1958), trata exhaustivamente, con prudencia y sencillez, todos los puntos de vista. Sobre la teología de los manuscritos, cf. H. Ringgren, *The Faith of Qumran* (Fortress paperback; Filadelfia, 1963); F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (BBB 10; Bonn, 1956); *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (BBB 15; Bonn, 1958); *Vom alten zum neuen Testament* (BBB 17; Bonn, 1962). Sobre arqueología, cf. R. de Vaux, *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte* (Oxford, 1961). El resumen más reciente aparece en «McCormick Quarterly» 21 (1968), 247-320.

VII. RELACIÓN CON EL NT. R. E. Brown ofrece una visión general en ExpT 78 (1966-67), 19-23. Varios artículos científicos de importancia han sido reunidos en *The Scrolls and the New Testament,* ed. por K. Stendhal (Nueva York, 1957); *La secte de Qumrân et les origines du Christianisme* (RechBib 4; Brujas, 1959). Son más personales los puntos de vista adoptados por J. Daniélou, *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity* (Baltimore, 1963); original: *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme* (París, 1957); en español: *Los manuscritos del mar Muerto y los orígenes del cristianismo* (Buenos Aires, 1959). También tiene una visión personal M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (Londres, 1961). Cf. asimismo H. H. Rowley, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Londres, 1960); L. Mowry, *The Dead Sea Scrolls and the Early Church* (Chicago, 1962). Una bibliografía completa ha sido reunida por H. Braun, TR 28, 29, 30 (1962, 1963, 1964), artículos incluidos en *Qumran und das Neue Testament* (2 volúmenes; Tubinga, 1966). Cf. una serie de artículos para el gran público en *The Scrolls and Christianity,* ed. por M. Black (Theological Collections 11; Londres, 1969).

QUMRAN

67 **I. Los descubrimientos.** El wadi que los árabes llaman Qumrán desemboca en el ángulo noroeste del mar Muerto, quince kilómetros al sur de Jericó. A menos de dos kilómetros del mar, en una meseta rocosa adyacente al wadi, R. de Vaux y G. L. Harding excavaron unas ruinas entre 1951 y 1956. Qumrán, que fue originariamente el emplazamiento de una fortaleza construida en los siglos VIII-VII a. C., presenta en sus ruinas muestras de ocupación en un período que va de *ca.* 135 a *ca.* 31 antes de Cristo y en un segundo período de *ca.* 1 a 68 d. C. El terreno está delimitado por una serie de edificios e instalaciones destinados a satisfacer las necesidades de una comunidad: un completo sistema de abastecimiento hidráulico con cisternas y conducciones, una cocina con despensa y un amplio refectorio, almacenes, un escritorio, talleres de cerámica y un cementerio. Los edificios del primer período muestran

un lento proceso de desarrollo, pero la ocupación se aceleró considerablemente a partir de *ca.* 110 a. C.; al parecer, este período terminó con un incendio y un terremoto (quizá simultáneos). El segundo período concluyó con una destrucción por obra de los ejércitos romanos, que ocuparon luego el lugar durante breves intervalos. En 1956 y 1958, De Vaux excavó también varias construcciones situadas a unos dos kilómetros al sur de Qumrán, junto a la fuente llamada Ain Feshkha; según parece, eran edificaciones construidas por la comunidad de Qumrán con vistas a sus necesidades económicas.

68 En once grutas localizadas en un radio de pocos kilómetros en torno a los edificios de Qumrán se han hallado restos de unos 600 manuscritos: diez rollos completos y miles de fragmentos. De hecho, lo que centró el interés de los arqueólogos en esta región fue el descubrimiento (en 1947) de una serie de rollos en una gruta (la gruta 1). Una cuarta parte de los manuscritos son de tipo bíblico. Siete rollos procedentes de la gruta 1 se encuentran en Israel, en el «Santuario del Libro»; el resto del material fue estudiado en el Museo de Palestina, en la parte jordana de Jerusalén (bajo control israelí desde junio de 1967). En el Museo, un equipo internacional e interconfesional de investigadores se ha dedicado a preparar para su publicación el material procedente de las grutas 2-11; este equipo incluye a R. de Vaux, J. T. Milik, J. Strungnell, P. Skehan, F. M. Cross, J. Starcky, J. M. Allegro, D. Barthélemy y M. Baillet.

69 En las páginas siguientes presentamos un inventario de las grutas, numeradas según el orden de su descubrimiento. Nótese que los documentos se designan con el número de la gruta en que fueron encontrados. Las grutas 1, 4 y 11 son las «principales», y su abundante material requiere una publicación por separado; las restantes son grutas «menores», y su material fue publicado conjuntamente en DJD. Sobre el sistema empleado para designar los documentos de Qumrán, → Textos, 69:20.

Documentos hallados en las grutas de Qumrán

GRUTA 1: Descubierta por los beduinos; excavada por G. L. Harding y R. de Vaux en febrero-marzo de 1949. Aparecieron varios rollos relativamente completos (tres en una sola jarra) y fragmentos.

- 1QIs[a]: texto hebreo de Is, algo divergente del TM en pronunciación y lectura (→ Textos, 69:16, 23).
- 1QS: regla de la comunidad que vivía en Qumrán (→ 71, *infra*).
- 1QpHab: interpretación libre *(pēšer)* de Hab, que adapta el pensamiento del libro a la comunidad de Qumrán (→ 77-78, *infra*).
- 1QapGn: elaboración apócrifa de Gn en arameo (→ 81, *infra*).

Los cuatro manuscritos precedentes fueron sacados de Jordania por iniciativa de Mar Athanasius Yeshue Samuel, un prelado sirio que los había obtenido de manos de los beduinos. En parte fueron publicados en DSSMM (excepto 1QapGn). Más tarde, a través de un intermediario, fueron vendidos a Israel por 250.000 dólares.

- 1QIs[b]: una copia más fragmentaria de Is y más cercana al TM (→ Textos, 69:23).

- 1QH: salmos de alabanza *(hôdāyôt)* compuestos en el seno de la comunidad (→ 74, *infra*).
- 1QM: descripción imaginativa de la guerra final que se librará entre las fuerzas del bien y las del mal (→ 76, *infra*).

Estos tres manuscritos fueron vendidos por anticuarios a E. L. Sukenik, de la Universidad Hebrea, antes de la partición de Palestina. Fueron parcialmente publicados en DSSHU.

- Fragmentos de otros 70 manuscritos, publicados en DJD 1. Los más importantes son dos apéndices separados de 1QS y designados como 1QSa y 1QSb (→ 72, 73, *infra*).

GRUTA 2: Descubierta por los beduinos en marzo de 1952. Los fragmentos más importantes encontrados en ella pertenecen al texto hebreo perdido de Eclo (→ Textos, 69:29).

GRUTA 3: Descubierta por unos arqueólogos en marzo de 1952. Proporcionó dos rollos de cobre, en pésimo estado por culpa de la oxidación, que originariamente formaban un solo rollo. En 1956 fueron abiertos mediante varios cortes y publicados en DJD (→ 82, *infra*).

GRUTA 4: Descubierta por los beduinos y excavada luego por arqueólogos en septiembre de 1952. Esta gruta, la más importante por varios conceptos, proporcionó fragmentos de unos 400 manuscritos. Se hallaba cerca del asentamiento principal y pudo servir de refugio para ocultar la biblioteca de la comunidad ante la llegada de los romanos. Sobre el trabajo efectuado con los fragmentos de esta gruta, cf. BA 19 (1956), 83-96.

Algunos de los hallazgos son:

- Varios manuscritos de libros del AT que se remontan al siglo III a. C., las copias más antiguas de la Escritura que poseemos (→ Textos, 69:11).
- Manuscritos bíblicos con un texto hebreo distinto del TM, pero semejante al texto hebreo que subyace a la versión de los LXX (→ Textos, 69:18-19).
- Fragmentos de Tob en su original arameo, que hasta ahora nos era desconocido (→ Textos, 69:29).
- Fragmentos en lengua original (hebreo o arameo) de importantes apócrifos que hasta ahora sólo se conservaban en traducciones posteriores; así, por ejemplo, Henoc, Jub y Test (→ 9, 16, 25, *supra*).
- Fragmentos de un centenar de manuscritos que ilustran la fe y la vida de la comunidad de Qumrán; algunos de ellos son copias anteriores de obras halladas en la gruta 1 (QS, QH, QM). Hay comentarios bíblicos, calendarios, libros apocalípticos y escritos en clave.

GRUTAS 5, 6: Descubiertas y excavadas en 1952 en relación con la gruta 4.

GRUTAS 7, 8, 9, 10: Descubiertas en 1955 cerca del emplazamiento de Qumrán.

GRUTA 11: Descubierta por los beduinos en 1956. En esta gruta, como en la 1, ha aparecido gran cantidad de rollos. Parte del material será publicado por estudiosos holandeses.

- 11QPs[a]: rollo de Sal, publicado por J. A. Sanders como DJD 4; cf. también su *The Dead Sea Psalms* (Ithaca, 1967), con un apéndice que contiene el texto de un fragmento adicional (→ Textos, 69:27).
- 11QPs[b]: otra colección de Sal (J. van der Ploeg, RB 74 [1967], 408-12).
- 11QPsAp[a]: obra que incluye salmos bíblicos y apócrifos (J. van der Ploeg, RB 72 [1965], 210-17).
- 11QLv: parte de Lv en escritura paleohebrea (→ Textos, 69:16).
- 11QEz: una copia mal conservada de Ez, perteneciente a *ca.* 35-25 a. C., con un texto análogo al TM (W. Brownlee, RevQum 4 [1963], 11-28). Son pocos los fragmentos legibles.

— 11QtgJob: copia de un targum perteneciente al siglo I d. C. (→ Textos, 69:83).
— 11QMelch: fragmentos de un midrash escatológico de *ca.* 1-50 d. C. La figura de Melquisedec, ser celestial superior a los ángeles, aparece en un marco tomado de la descripción del año jubilar que hace Lv 25; Melquisedec intervendrá en el día del juicio (A. S. van der Woude, OTS 14 [1965], 354-73; J. A. Fitzmyer, JBL 86 [1967], 25-41). (Sobre la relación de este escrito con el NT, → Epístola Heb, 61:39).
— 11Q «Rollo del Templo»: descrito por Y. Yadin, BA 30 (1967), 135-39. Después de la guerra de junio de 1967, fue adquirido por las autoridades israelíes de manos de los beduinos a través de un agente de Belén. El rollo tiene 66 columnas, que enumeran o describen normas religiosas (dadas por Dios en primera persona), sacrificios para días festivos, el templo, estatuto del rey y de su ejército. Muchas de las normas tienen carácter sectario. Yadin lo atribuye a fines del siglo I a. C. o comienzos del I d. C.

70 II. Principales escritos de Qumrán. Los manuscritos bíblicos de Qumrán serán estudiados en otro lugar (→ Textos, 69:15-29); aquí nos limitamos a las obras de origen peculiarmente sectario. Todas las obras que siguen, excepto las dos últimas, son peculiares de la secta de Qumrán y constituyen una expresión de su teología y piedad.

71 QS: *Serek ha Yaḥad*=Manual de Disciplina, o Regla de la Comunidad. Una copia (de once columnas) bien conservada de esta obra fue hallada en la gruta 1 y publicada por M. Burrows en DSSMM 2/2 (1951). Han hecho minuciosos estudios W. H. Brownlee (BASOR Suplemento; New Haven, 1951), P. Wernberg-Möller (Leiden, 1957) y J. Licht (Jerusalén, 1965) (los dos primeros en inglés, el último en hebreo moderno). Un fragmento de un manuscrito procedente de la gruta 5 ha sido publicado en DJD 3, 180-81. Las diez copias de QS procedentes de la gruta 4 han sido estudiadas por J. T. Milik en RB 67 (1960), 410-16. Cf. también A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning* (Filadelfia, 1966).

Desde el punto de vista paleográfico, 1QS data de 100-75 a. C. (Cross, *Library,* 119-20); sin embargo, comparando 1QS con 4QS se advierte que el primero ha sufrido considerables retoques redaccionales, especialmente en las columnas 5, 8 y 9. El manuscrito de 4QS^e debe datarse probablemente antes del año 100 a. C. Por tanto, la fecha de composición más indicada para QS es 150-125 a. C., lo cual la convierte en una de las obras más antiguas de la secta. Es perfectamente razonable suponer que, en lo sustancial, procede del mismo Maestro de Justicia (→ 85, *infra*).

Evidentemente, QS era el libro normativo esencial para la vida de la comunidad de Qumrán. Su tema es que la comunidad constituye la nueva alianza entre Dios y los hombres profetizada por Jr 32,37-41. La incorporación a esta alianza se efectúa mediante el ingreso en la comunidad, tal como se describe en las columnas 1-2. En 3-5 hay una gráfica descripción de dos formas de vida opuestas: el camino dominado por el espíritu de la luz y la verdad y el camino dominado por el espíritu de las tinieblas y la falsedad. Siguen las normas concretas que determinan la vida comunitaria. El esquema es muy semejante al de Israel durante su peregrinación por el desierto en tiempos de Moisés, y la idea fundamental es que la comunidad, al retirarse al desierto (Qumrán), se prepara para ser el núcleo del nuevo Israel que, en el tiempo de Dios, será introducido en la tierra prometida. Es el primer ejemplo que conocemos de lo que serían en el cristianismo las reglas de la vida monástica.

El rollo de QS procedente de la gruta 1 tenía dos apéndices, que han sido publicados en DJD 1, 107-30. Tales apéndices son:

72 QSa: *Serek ha-ʿēdâ*=Regla de la Congregación. Esta obra en dos columnas comienza: «Esta es la regla para toda la congregación de Israel en los últimos días». Aunque la regla está calcada sobre la vida diaria de los miembros de la secta, se concede a esa vida un significado escatológico. El documento termina describiendo un banquete en el que el *Sacerdote,* que es jefe de toda la congregación de Israel, y el *Mesías* bendicen pan y vino. La mención de mujeres y niños en este escrito (1,4) ha hecho suponer (Cross, *Library,* 79ss) que la *ʿēdâ,* o congregación, se refiere a la totalidad de los sectarios, incluyendo a los que vivían en la comunidad *(yaḥad)* monástica del desierto de Qumrán y a los que se hallaban en otros lugares y circunstancias (por ejemplo, en los campos y las ciudades).

73 QSb: Colección de Bendiciones. Esta obra en seis columnas se ha conservado en mal estado. Reproduce el texto para la bendición de los grupos y los individuos de la secta. Parece haber una especial bendición para el Sacerdote y para el Príncipe *(nāśîʾ)* de la congregación.

No hay pruebas concluyentes de que estas obras fueran añadidas a ninguna otra copia de QS; podrían ser composiciones de la época en que se copió el manuscrito de 1QS (100-75 a. C.).

74 QH: *Hôdāyôt*=Himnos de Acción de Gracias. El deteriorado texto de 1QH fue publicado por E. L. Sukenik en DSSHU 35-58, con fragmentos adicionales publicados por J. T. Milik en DJD 1, 136-38. Los Himnos han sido estudiados por S. Holm-Nielsen (Aarhus, 1960), M. Mansoor (Leiden, 1961) y M. Delcor (París, 1962). El estudio, en hebreo moderno, de J. Licht (Jerusalén, 1959) es excelente por sus sugerencias para llenar las lagunas, como se verá cuando se publiquen varios fragmentos de seis copias más de la obra procedentes de la gruta 4. En una serie de estudios sobre QH (referencias en *Textes,* 1, 145), J. Carmignac ha puesto en claro que el material procedente de la gruta 1 pertenecía originariamente a dos rollos distintos y que Sukenik publicó las columnas en un orden equivocado: las col. 13-16 pertenecían al primer rollo, mientras que las col. 17 y 1-12 pertenecían al segundo. 1QH fue copiado por tres escribas y, paleográficamente, debe atribuirse al período 1-50 d. C.

QH desciende del Salterio bíblico. Pero ya había pasado el período clásico de la poesía hebrea, y las composiciones de QH tienen sus paralelos más próximos en los himnos conservados en 1-2 Mac y en los himnos neotestamentarios de Lc *(Magnificat* y *Benedictus).* En gran parte son mosaicos de frases bíblicas, entresacadas especialmente de Sal e Is: un estilo llamado antológico. Con frecuencia, las metáforas bíblicas se

convierten en manifiestas alegorías. El autor de los himnos habla en primera persona y medita ante Dios la bondad divina para con él. Hay muchas reflexiones históricas tomadas de la vida de este autor (J. Carmignac, RevQum 2 [1959-60], 205-22). Sobre la teología de QH, cf. J. Licht, IsrEJ 6 (1956), 1-13, 89-101.

Holm-Nielsen ha sugerido la idea de que los himnos tienen un origen totalmente litúrgico, pero el carácter personal de la reflexión parece desmentirlo. Quizá la clave de la composición de QH se encuentre en lo que dice Filón, *De Vita contemp.* (29, 80, 83, 84), sobre los terapeutas, que constituían, al parecer, una rama o forma del movimiento esenio. Estos disidentes tenían himnos compuestos por los primeros jefes de su secta; en especial se componían himnos para ser recitados en la fiesta de Pentecostés (que en Qumrán era la gran fiesta de renovación de la alianza). La correspondiente sugerencia de que QH fueron compuestos por el Maestro de Justicia cuenta con muchos partidarios. Esto indicaría la fecha de *ca.* 150-125 a. C., probablemente después de QS.

75 D o DD: Documento de Damasco, o Documento Sadoquita. En 1896-97 fueron hallados en la Geniza de El Cairo (→ Textos, 69:37) dos manuscritos medievales de esta obra (manuscrito A con las col. 1-16; manuscrito B con las col. 19-20; B19=A7-8), que databan de los siglos X y XII. Estos manuscritos fueron publicados por S. Schechter en 1910 *(Documents of Jewish Sectaries,* Nueva York, ²1970). La mejor edición es la de C. Rabin (Oxford, ²1958). En Qumrán fueron hallados fragmentos de nueve manuscritos de la obra, y es indudable que los manuscritos medievales representan una obra de Qumrán. Un fragmento de 5Q está publicado en DJD 3, 181; los fragmentos de 6Q lo están en DJD 3, 128-31; cf. también M. Baillet, RB 63 (1956), 513-23. Milik *(Diez años,* 50-51; BA 19 [1956], 89) estudia los fragmentos de siete manuscritos procedentes de 4Q; cf. también RB 73 (1966), 105. Hubo varias recensiones del documento; el material de Qumrán tienden a coincidir con el manuscrito medieval A. La copia más antigua de Qumrán data de 75-50 a. C.

La obra consta de dos partes. En *primer* lugar, las col. 1-8 de A más 19-20 de B presentan una serie de amonestaciones tomadas de la historia. En el material de Qumrán no publicado todavía aparece una introducción a esta sección. El autor recorre la historia de Israel desde la antigüedad hasta el nacimiento de Qumrán y extrae lecciones para alentar a la comunidad. Es reiterativo y retórico, pero hace interesantes alusiones a la historia de la secta. Para cuando se escribe DD, el Maestro de Justicia ha muerto hace varios años (20,14). En *segundo* lugar, las col. 15-16 y 9-14 del manuscrito A contienen leyes que deben observar los miembros de la comunidad residentes en el campo. Las columnas de A se hallan en desorden, y se ha perdido el principio y el fin de la sección jurídica. En las copias procedentes de 4Q hay material que es continuación de la col. 14, así como una ceremonia conclusiva de renovación de la alianza. Estas leyes se refieren al ingreso en la comunidad, la conducta, las purificaciones, la organización y los castigos.

Si consideramos las dos partes juntas, la obra pudo ser un manual para la ceremonia de renovación de la alianza, con una exhortación histórica y un repaso de las leyes.

Milik sugiere que fue compuesta *ca.* 100 a. C., fecha que se ve avalada por dos factores: la ausencia de toda alusión a los romanos en la sección histórica y la paleografía de la copia más antigua. Las leyes difieren bastante de las de QS, pero esto puede explicarse por la diferente fecha de composición (QS es anterior) o por las diferentes circunstancias de los que vivían en el campo (en oposición a los que vivían en la comunidad del desierto). DD 6,5 menciona a «los convertidos de Israel que salieron de Judá para morar en el país de Damasco»; y la obra va dirigida a los miembros de la nueva alianza que habitaban en el país de Damasco (7,19; 8,21). Algunos (Cross, *Library,* 82-83) creen que Damasco es un nombre simbólico de Qumrán, pero Milik toma el término en sentido literal y piensa en una rama de la comunidad qumránica que habitaría en el campo, en la región de Damasco-Haurán. Un argumento en favor de la primera opinión es el número de copias de DD halladas en Qumrán.

76 QM: *Serek ha-Milḥāmâ*=Regla de la Guerra, o Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas. El texto de 1QM, bastante mutilado, fue publicado en DSSHU, y un fragmento separado (1Q33) en DJD 1. En el material de la gruta 4 hay fragmentos de cinco manuscritos más (C.-H. Hunzinger, ZAW 69 [1957], 131-51; M. Baillet, RB 71 [1964], 356-59). QM ha sido estudiado y traducido al francés por J. van der Ploeg (Leiden, 1957), J. Carmignac (París, 1958) y J. Jongeling (Assen, 1962); en inglés está el trabajo de Y. Yadin (Oxford, 1962; traducido de una obra de 1955 en hebreo moderno).

El título hebreo de QM era «Para el sabio - Regla de la Guerra». La obra se propone ofrecer el plan de los ejércitos y la campaña en la guerra final, que durará cuarenta años y en la que Dios aplastará a las fuerzas del mal y las tinieblas en este mundo. Aunque el autor parece haber utilizado la terminología militar de su tiempo, la guerra se lleva a cabo más de acuerdo con unos planes teológicos que con una estrategia militar científica. El tema dominante es que, si las fuerzas del bien (o de la luz) se organizan siguiendo su propio esquema semilitúrgico e inscriben en sus estandartes y trompetas las oportunas plegarias, Dios las ayudará y les concederá la victoria. Los campamentos de los hijos de la luz se disponen de acuerdo con las directrices de Nm 2,1-5,4; las tropas escuchan los encendidos sermones de los sacerdotes, los cuales también dan las señales en la batalla. El ángel Miguel, ayudado por Rafael y Sariel, capitanea las fuerzas de la luz, mientras que Belial conduce las fuerzas de las tinieblas. Las col. 2-14 dan las normas generales; 15-17 parecen referirse a la batalla efectiva, si bien algunos ven aquí un duplicado (prueba de una labor redaccional a partir de una obra más breve).

Carmignac ha afirmado que fue el propio Maestro de Justicia quien compuso la obra *ca.* 110 a. C. Pero la mayoría de los especialistas data la composición en el período de 50 a. C. a 25 d. C. Yadin sostiene que

la táctica militar y el armamento son romanos y señala que DD designa a los adversarios de Israel con el nombre de «kittim», término que designa a los romanos en otros documentos de Qumrán. Todas las copias existentes pertenecen al siglo I d. C. (Milik, *Diez años,* 52), si bien Cross (BANE 138) se inclina a datar 1QM en el primer período herodiano (30-1 a. C.). La obra puede formar parte de los escritos tardíos de la secta, compuestos cuando ésta se hallaba inficionada por un espíritu más marcial. Es de notar que en la obra (que, por otra parte, está muy lejos de haberse conservado en su totalidad) no aparece una clara expectación de un Mesías davídico, y es el Sumo Sacerdote quien representa el papel dominante.

77 **Pesharim** o Comentarios. En Qumrán, los comentarios bíblicos (sing., *pēšer;* pl., *pᵉšārîm)* muestran una técnica exegética peculiar. Estos pesharim estudian el texto bíblico versículo por versículo en busca de un sentido aplicable a la vida de la secta, a sus circunstancias pasadas o presentes y a sus esperanzas para el futuro. Al parecer, se daba por supuesto que el antiguo profeta o salmista que escribió la obra bíblica no hablaba para su época, sino para el futuro, y que el futuro era la historia de la comunidad de Qumrán. Cuando —*ca.* 600 a. C.— Habacuc habló del hombre justo, se refería en realidad al Maestro de Justicia de Qumrán. Al mencionar el Líbano, aludía al «consejo» de la comunidad de Qumrán. A veces, en su imaginativa exégesis, el comentarista de Qumrán lee las palabras del texto, que comenta de una manera totalmente distinta del sentido gramatical intentado por el autor bíblico. La Escritura se convierte en una inmensa alegoría, y el intérprete qumránico posee la clave de ésta. El procedimiento de los pesharim se aparta radicalmente del empleado en Qumrán a propósito de otras obras relacionadas con la Biblia, las cuales se limitan a amplificar o embellecer en forma midráshica los relatos bíblicos, con una orientación que es más fiel a la intención del autor original. (Sobre el tipo de interpretación que se descubre en algunas citas del AT, cf. el estudio de J. A. Fitzmyer, BTS 7 [1960-61], 297-333).

La exégesis de los pesharim tiene el mismo trasfondo conceptual que la apocalíptica. Como hemos indicado, los profetas y salmistas, en vez de ofrecer un mensaje para su propia época, centraban su atención en los últimos tiempos. Y dado que la pertenencia a la comunidad de Qumrán es el signo de los últimos tiempos, los autores bíblicos se referían a la comunidad. El estilo de la exégesis parece arrancar del Maestro de Justicia, ya que, según 1QpHab 2,8-10, Dios le dio inteligencia para interpretar todo lo que había sido predicho por los profetas y (7,4-5) le manifestó todos los misterios que se ocultan tras las palabras proféticas. La mayoría de los pesharim llegados hasta nosotros son paleográficamente posteriores al año 50 a. C. En ningún caso hay más de una copia de cada pésher; esto puede significar que los manuscritos hallados son los autógrafos, es decir, los originales (Cross, *Library,* 114-15). Aunque han sido escritos por diferentes personas, el estilo de la exégesis es muy parecido. Esto indica que los distintos comentaristas fueron instruidos en una misma tradición interpretativa, la cual se remontaría quizá al Maestro de Justicia.

78 El pésher más importante es 1QpHab, un comentario en catorce columnas. Fue publicado por M. Burrows en DSSMM 1. En la gruta 1 se hallaron también algunos pesharim fragmentarios sobre Miq, Sof y Sal 57 y 68, que han aparecido en DJD 1, 77-82. Varios fragmentos de pesharim sobre Is, procedentes de la gruta 4, han sido publicados por J. M. Allegro en JBL 75 (1956), 177-82; 77 (1958), 215-21. En la gruta 3 apareció otro pésher sobre Is, publicado por M. Baillet en DJD 3, 95-96. Algunos fragmentos de dos pesharim sobre Os, procedentes de la gruta 4, han sido publicados por Allegro en JBL 75 (1956), 93; 78 (1959), 142-47. El mismo Allegro publicó otros fragmentos de un pésher de la gruta 4 sobre Nah en JBL 75 (1956), 89-93; JSemS 7 (1962), 304-308; así como fragmentos de un pésher sobre Sal 37 en PEQ 81 (1954), 69-74; JBL 75 (1956), 94-95; sobre el orden correcto de este último, cf. H. Stegemann, RevQum 4 (1963-64), 235-70; también RevQum 6 (1967), 193-210.

79 **4QTestimonia** o Testimonios «mesiánicos». El texto fue publicado por J. M. Allegro en JBL 75 (1956), 182-87; la copia que poseemos data de 100-75 a. C. y se debe al mismo escriba que copió 1QS. La obra consta de cuatro citas bíblicas colocadas una tras otra.

Allegro identificó estas citas como: 1) Dt 5,28-29 más 18,18-19, una alusión al profeta semejante a Moisés (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:14); 2) Nm 24,15-17, el oráculo de Balaam sobre la estrella procedente de Jacob y el cetro de Israel; 3) Dt 33,8-11, donde se glorifica a Leví; 4) Jos 6,26, acompañado de un pésher tomado de los Salmos de Josué, obra qumránica desconocida hasta entonces, pero luego identificada en la gruta 4 (el pésher condena al hombre de Belial y a su hermano). No hay ninguna razón visible que justifique el orden de los textos tal como han sido identificados por Allegro; tampoco se ve claro su tema. El mismo Allegro propuso un tema escatológico: la destrucción de quienes no aceptan la enseñanza de las dos figuras mesiánicas de la secta de Qumrán. Otros investigadores pretenden descubrir una serie de figuras mesiánicas en las cuatro citas. Según esto, aplican las tres primeras citas a los tres personajes que la comunidad de Qumrán esperaba para el fin de los tiempos: 1) el profeta; 2) el Mesías de David; 3) el mesías sacerdotal (→ 103-104, *infra).* El cuarto texto se considera alusivo al gran enemigo. De acuerdo con esta interpretación, la obra pertenece al género de los «testimonia» mesiánicos. «Testimonia» es un término tomado del título de una obra de san Cipriano; con él se designan unas colecciones sistemáticas de pasajes veterotestamentarios, generalmente de alcance mesiánico, que se supone fueron utilizadas por los primeros cristianos en sus disputas con los judíos. Se trataba de textos tomados del AT para probar que Jesús era el Mesías. La aplicación del título a esta obra de Qumrán sugiere por analogía que la secta reunió textos para justificar sus esperanzas mesiánicas. Cf. J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the NT* (Lon-

dres, 1971), 59-89; P. Prigent, *Les testimonia dans le christianisme primitif* (París, 1961).

Pero este análisis de la obra de Qumrán es probablemente incorrecto. La identificación de la primera de las cuatro citas es errónea. En CBQ 19 (1957), 435-40, P. Skehan ha demostrado que se trata de una cita de Ex 20,21 según una tradición textual protosamaritana (→ Textos, 69:19, 33-34). A la luz de este cambio, la razón del orden de los pasajes resulta clara: se han elegido siguiendo el orden de los libros bíblicos (Ex, Nm, Dt, Jos). Además, la caracterización de los personajes mesiánicos se derrumba si tenemos en cuenta que la estrella y el cetro de la segunda cita se refieren a dos personajes distintos: la estrella es *un* sacerdote o *el* sacerdote, y el cetro es el Mesías regio de David (DD 7,18-20). Por tanto, no está claro que la obra sea una colección de testimonios mesiánicos; parece más verosímil la original interpretación de Allegro en el sentido de que el tema básico es de tipo escatológico.

80 4QFlorilegium, o Midrash escatológico, o Midrash sobre los últimos días. El texto fue publicado por J. M. Allegro en JBL 77 (1958), 350-54. Paleográficamente, la copia data de 1-50 d. C. Esta obra incompleta contiene varios textos bíblicos acompañados de una interpretación. Allegro opina que la obra pertenece al género «testimonia», pero en este caso cada interpretación va apoyada con la correspondiente cita bíblica. Al parecer, el tema que preside la colección es una alusión a los últimos días.

En JBL 78 (1959), 343-46, W. R. Lane se ha opuesto con razón al análisis de Allegro (que se sigue repitiendo sin someterlo a crítica). La misma obra demuestra que el interés se centra en tres pasajes bíblicos (2 Sm 7,10-14; Sal 1,1; Sal 2,1); las demás citas bíblicas tienen la única finalidad de interpretar esos pasajes principales. Además, la obra presenta una solución de continuidad entre la explicación de 2 Sm y la de Sal. En ambas secciones la interpretación dada se define como pésher; en cambio, al introducir el lema de Sal 1,1 aparece el término *midrash*. Dado que este término ha sido empleado tradicionalmente para designar un tipo peculiar de exégesis rabínica (A. G. Wright, CBQ 28 [1966], 105-38) y es una categoría más amplia que la exégesis qumránica de tipo pésher, la obra, en nuestra opinión, debe definirse más bien como un pésher (si bien los términos pésher y midrash fueron, al parecer, intercambiables en Qumrán). Pero es de notar que aquí aparece ligeramente modificada la técnica ordinaria del pésher (→ 77, *supra*), pues la interpretación no consiste en las palabras propias del redactor del documento, sino en el empleo de otros textos bíblicos. Según P. Skehan (CBQ 25 [1963], 121), la obra es un pésher sobre los primeros versos de una serie de salmos; el pasaje de 2 Sm serviría de introducción porque en él se glorifica a David, que es considerado como el autor del Salterio. Así, pues, el principio de unidad de la obra es muy distinto del de los pasajes que quieren ilustrar el tema de los últimos días.

81 1QapGn: Génesis apócrifo (llamado antes Apocalipsis de Lamec). Cinco columnas (2 y 19-22) del texto arameo de este rollo fueron

publicadas junto con una traducción inglesa por N. Avigad y Y. Yadin en 1956; J. T. Milik publicó un fragmento como 1Q20 en DJD 1, 86-87. Ahora disponemos de un estudio muy completo realizado por J. A. Fitzmyer (Roma, ²1971). Paleográficamente, la copia se sitúa entre 25 a. C. y 25 d. C.

La obra es una muestra de midrash haggádico (→ 119, *infra*) sobre Gn 1-15. Varios patriarcas (Lamec, Noé, Abrahán) refieren una serie de experiencias que son embellecimientos del relato bíblico, de modo que las lagunas se llenan a base de imaginación y folklore. La obra no es un pésher, pues no hay referencias históricas a la comunidad de Qumrán. Por tanto, no tiene necesariamente su origen en Qumrán; podría ser un simple apócrifo judío. Parece depender de Jub y Henoc 106 por lo que se refiere a la utilización de Gn (así, Fitzmyer; los editores afirman la dependencia en sentido contrario). Según esto, la obra puede datarse en el siglo I a. C.; la calidad de su arameo confirma esta datación (E. Y. Kutscher en *Scripta Hierosolymitana,* 4 [Jerusalén, Israel, 1958], 1-35).

82 3Q15 = Rollo de cobre. Puede leerse una interesante descripción del descubrimiento y manipulación de las dos piezas de este rollo en J. M. Allegro, *The Treasure of the Copper Scroll* (Anchor paperback; Nueva York, ²1964). Sobre la triste historia de su publicación, cf. R. de Vaux, RB 68 (1961), 146-47. La publicación oficial del texto corrió a cargo de J. T. Milik en DJD 3, 201ss. Tanto Milik como Allegro han publicado traducciones, muy diferentes en algunos pasajes (cf. R. E. Brown, CBQ 26 [1964], 251-54). El rollo está escrito en hebreo mishnaico, es decir, en el hebreo característico de la Mishnah (→ 121, *infra*). Este hebreo mishnaico es dialectal y pertenece a sus últimos estadios; por ello el rollo es muy importante para la historia de la lengua hebrea. Milik pone la escritura del documento en 30-130 después de Cristo; Cross la data entre 25 y 75 d. C. La datación ha inclinado a Milik a sugerir que el rollo no formaba parte de la LQ (no hay alusiones a la secta), sino que pertenecía a un depósito independiente, guardado en la gruta una vez que fueron destruidas las instalaciones de Qumrán.

El rollo enumera una larga lista de lugares de Palestina en los que se ocultaron tesoros; por ello es muy interesante para nuestro conocimiento de la topografía palestinense. Así, por ejemplo, en 11,11-13, un pasaje que describe la zona próxima al templo, se dice: «En Bet-Esdataym, en la piscina, por donde se entra en su estanque menor...». Si la lectura de Milik es correcta, nos hallamos ante la más antigua referencia a la piscina de Betesdá, que menciona Jn 5,2 (→ Evangelio Jn, 63:82).

Por lo que se refiere a los tesoros, las cantidades son fantásticamente grandes; así, por ejemplo, unos 4.600 talentos de plata y oro. Allegro (p. 44) reduce el valor de las cifras indicadas en el rollo a su sexta o quinta parte, con lo cual reduce los tesoros a unas proporciones razonables. Esta aventurada reducción le permite tomar en serio la lista de tesoros, pues estima que el rollo es un informe sobre los tesoros, proce-

dentes del templo de Jerusalén y de otros lugares sagrados, que fueron escondidos el año 68 d. C. por los zelotas en vísperas de la destrucción romana. En busca de tal tesoro, Allegro ha excavado infructuosamente varios de los lugares mencionados en el rollo. Mucho más plausible es la teoría de Milik, para quien la lista constituye una leyenda popular fundada en las fabulosas riquezas del templo de Jerusalén. Después de todo, hay otros ejemplos antiguos de listas de imaginarios hallazgos de tesoros.

83 **III. Historia de la secta.**

A) Naturaleza. Se han lanzado innumerables teorías sobre la identidad del grupo que vivió en Qumrán y escribió los manuscritos hallados en las grutas. Se ha hablado de fariseos, saduceos, esenios, zelotas, ebionitas, caraítas, es decir, de casi todas las sectas judías que florecieron en un período de mil años (de 200 a. C. a 800 d. C.). Si nos es lícito abreviar el debate, diremos que no hay razones serias para dudar que las ruinas de Qumrán responden a la ciudad esenia del desierto descrita por Plinio el Viejo *(Nat. Hist.,* 5.17, 73) en la orilla occidental del mar Muerto, al norte de Engadí (C. Burchard, RB 69 [1962], 533-69). Por otra parte, lo que sabemos de la vida de la comunidad de Qumrán por sus propios documentos corresponde perfectamente a lo que sabemos de los esenios por Plinio, Filón y Josefo (J. Strugnell, JBL 77 [1958], 106-15; Cross, *Library,* 70ss). Existen diferencias de menor cuantía, pero éstas pueden explicarse si admitimos que la vida de los esenios pudo variar a lo largo en los doscientos años de su existencia y tenemos en cuenta que un autor como Josefo pudo simplificar la descripción de los esenios para hacerla inteligible a un auditorio gentil. Por tanto, suponemos que los sectarios de Qumrán eran esenios. Ninguna otra tesis cuenta con pruebas tan sólidas (cf. R. de Vaux, RB 73 [1966], 212-35).

84 **B) Origen.** La siguiente teoría, defendida por Cross, Milik, Strugnell, Skehan, De Vaux, Vermes y otros, es la que cuenta con una mayor probabilidad. Los lectores interesados en otras teorías pueden hallarlas en los volúmenes de Burrows.

El movimiento de reforma religiosa y nacional que dio origen a la secta de Qumrán comenzó hacia 167 a. C. El cómputo que la comunidad de Qumrán hace de su propia historia sugiere una fecha a comienzos del siglo II. En DD 1,5-8 se nos dice que, trescientos noventa años después de la ruina de Jerusalén por obra de Nabucodonosor (587), Dios hizo brotar una planta de en medio de Israel. Esto nos situaría hacia 190 a. C.; sin embargo, debemos tener presente que otros cálculos judíos solían abreviar la duración del período posexílico en veinte o treinta años (G. Vermes, *op. cit.,* 62). Otro pasaje de la LQ sugiere que el reinado de Antíoco Epífanes (175-163), el gran perseguidor de los judíos, fue la fecha exacta del origen de la secta. El autor de 4QpNah habla de un período «desde los tiempos de Antíoco hasta la llegada de los gobernantes de los kittim [romanos]»: ése es probablemente el lapso

en que existió la secta hasta el momento en que escribe el autor, es decir, hasta la llegada de los romanos.

En particular, la secta de Qumrán tiene probablemente relación con la rama asidea de la rebelión macabea contra Antíoco (→ Historia de Israel, 75:108ss). En 1 Mac 2,42 se nos dice que Matatías, el padre de Judas Macabeo, contó con la colaboración de los asideos *(ḥasîdîm* o «piadosos»). Estos se hallaban irritados por las blasfemias de los judíos helenizados, favorables a Antíoco, y especialmente por la destitución (en 172) de Jasón, sumo sacerdote de la línea legítima de Sadoq, en favor de Menelao, que no era sadoquita. Es de notar que la mayoría de los especialistas derivan el nombre griego *Essēnoi* (var., *Essaioi)* de las formas plurales *(ḥasēn, ḥasayyā')* de *ḥasyā'*, que en arameo oriental equivale al hebreo *ḥasîd;* de este modo, incluso en el nombre los esenios serían descendientes de los asideos (Milik, *Diez años,* 103, n. 37; Cross, *Library,* 51-52, n.).

Durante algún tiempo, los asideos apoyaron a los Macabeos; pero el interés de aquéllos era primariamente religioso, mientras que éstos tomaron una orientación cada vez más política, deseosos de fundar una dinastía. Cuando *(ca.* 162) los sirios nombraron sumo sacerdote al traidor Alcimo, los asideos lo aceptaron como «sumo sacerdote de la línea de Aarón», si bien Judas Macabeo se opuso (1 Mac 7,9-16). Este período de fría alianza con los Macabeos es descrito en DD 1,9-10 como «los veinte años en que fueron como ciegos que recorren a tientas su camino». Pero entonces Dios «les suscitó un Maestro de Justicia que los guiara en el camino de su corazón». Al parecer, los esenios de Qumrán procedían directamente de los asideos que abandonaron a los Macabeos y siguieron al Maestro de Justicia.

85 **C) El Maestro de Justicia.** La identificación del Maestro de Justicia sigue siendo un misterio. Nuestras fuentes de este período son filomacabeas y prestan poca atención a sus adversarios dentro del judaísmo (al menos hasta *ca.* 100 y la rebelión de los fariseos). El Maestro era un sacerdote de la línea sadoquita. Si compuso QH, era un hombre de una gran piedad personal. Carece totalmente de fundamento afirmar que fue un mesías, que fue crucificado, que resucitó o que fue el precursor de Jesucristo. (Véase un estudio completo en J. Carmignac, *Le docteur de justice et Jésus-Christ* [París, 1957], y J. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* [Gotinga, 1963]). El título hebreo dado a este personaje, *môreh ha-ṣedeq,* debe entenderse probablemente en el doble sentido de que es justo y enseña la justicia. El título es tradicional, pues Joel 2,23 dice: «El os ha dado un maestro de justicia *[môreh liṣdāqâ];* ha hecho descender la lluvia para vosotros». Cf. también Os 10,12.

86 El incidente que produjo la ruptura entre el Maestro y los Macabeos sobrevino probablemente durante la jefatura de Jonatán, tras la muerte de su hermano Judas (160). En 152 Jonatán aceptó el nombramiento como sumo sacerdote de los judíos de manos del rey sirio Ale-

jandro Balas (1 Mac 10,18-21; → Historia de Israel, 75:111). Esta acción por parte de un Macabeo, que no era un sadoquita legítimo, debió de constituir un pecado inolvidable a los ojos de aquellos asideos que se habían unido a la rebelión como consecuencia del intento sirio de restablecer el sacerdocio sadoquita. En 1QpHab se nos habla de un «sacerdote perverso» que fue fiel al comienzo de su ministerio, pero que, cuando llegó a ser gobernador de Israel, quebrantó los mandamientos. El sacerdote perverso debe identificarse muy probablemente con Jonatán (tal es la opinión de Milik y Skehan frente a Cross, que lo identifica con Simón Macabeo). El sacerdote perverso persiguió al Maestro de Justicia (1QpHab 5,10-11; 9,9), incluso en su exilio el Día de la Expiación (11,4-8). La mención de esta festividad demuestra que aquel sacerdote y el Maestro seguían distintos calendarios: mientras el día en que tuvo lugar tal ultraje era la fiesta de la Expiación para el Maestro, no era un día festivo para el sacerdote, pues la violación de tan santa efemérides habría escandalizado a todos. Esto indica también (→ 18, *supra)* que los Macabeos ofendieron a los asideos fieles al Maestro no sólo en lo referente a la sucesión sadoquita, sino también siguiendo el calendario lunar introducido en el culto del templo por Antíoco Epífanes, en vez de restablecer el antiguo calendario solar.

El sacerdote perverso no tuvo éxito en su campaña contra el Maestro de Justicia. Dios entregó al sacerdote en manos de los gentiles, quienes le infligieron una muerte por tortura (4QpSal37 1,18-20; 1QpHab 9,9-12). Esto coincide con lo que sabemos de Jonatán, que fue arrestado en 143-142 por el general sirio Trifón y murió en la cárcel (1 Mac 12,48; 13,23). Simón, hermano y sucesor de Jonatán, intensificó la ruptura con el Maestro y sus seguidores, pues en 140 aceptó de los judíos el sumo sacerdocio para sí y sus hijos a perpetuidad, con lo cual rechazaba públicamente las reivindicaciones sadoquitas (1 Mac 14,41-48; → Historia de Israel, 75:113). El texto de los Salmos de Josué conservado en 4QTest 24-29 condena conjuntamente a Jonatán y Simón: «He aquí que un hombre infame, un hombre de Belial, surgió para convertirse en trampa para su pueblo y en causa de destrucción para todos sus vecinos. Y [su hermano] surgió [y gobernó], siendo ambos instrumentos de violencia» (cf. P. Skehan, CBQ 21 [1959], 75).

87 Según parece, el Maestro sobrevivió a sus dos enemigos macabeos. Es difícil determinar el momento exacto en que condujo a sus seguidores a Qumrán, acontecimiento que parece descrito en DD 6,5: «Los convertidos de Israel salieron del país de Judá para morar en el país de Damasco». La arqueología indica que la ocupación de Qumrán comenzó *ca.* 140-130, pues las monedas más antiguas halladas en Qumrán datan de *ca.* 130. El comienzo de la primera fase de la ocupación de Qumrán fue poco intenso. El Maestro murió probablemente de muerte natural durante el mandato del hijo de Simón Macabeo, Juan Hircano (135-104). El Maestro legó a sus seguidores la esperanza de que Dios enviaría definitivamente al Mesías (o los mesías) para liberarlos (DD 19,35-20,1; 20,13-14).

88 **D) Historia posterior.**

a) Siglo I a. C. A finales del reinado de Juan Hircano, en los últimos años del siglo, un gran aflujo de seguidores obligó a ampliar las edificaciones de Qumrán. Milik *(Diez años,* 110) sugiere acertadamente que este aflujo pudo obedecer a la persecución de Hircano contra los fariseos. Estos formaban un grupo análogo al de los asmoneos: habían permanecido fieles a la causa macabeo-asmonea hasta que no pudieron seguir tolerando la rapacidad e insensibilidad religiosa de Hircano, que era más un príncipe secular que un sumo sacerdote (Josefo, *Ant.,* 13.10, 5, § 288-98; → Historia de Israel, 75:121). Al describir al sacerdote perverso como un hombre que robó y amontonó riquezas, 1QpHab 8,12 pudo atribuir las cualidades de Juan Hircano a su tío Jonatán, pues Josefo *(Ant.,* 13.8, 4, § 249) informa de los crueles medios empleados por Hircano para enriquecerse. Milik *(Diez años,* 110s) piensa que Hircano es el personaje presentado en DD 1,14ss como un embustero que persiguió a los apóstatas (=fariseos) y sugiere que los sectarios de Qumrán consideraban a Hircano como falso profeta (Josefo, *Ant.,* 13.10, 7, § 299, alude al don de profecía de Hircano). Quizá muchos de los decepcionados fariseos se unieron a la causa esenia, reconociendo que los esenios tuvieron razón en oponerse a la corrupción macabea tan pronto como ésta se hizo patente. En todo caso, el período *ca.* 110-31 a. C. fue el más próspero en la historia de Qumrán.

89 Durante este período, los esenios de Qumrán continuaron su oposición a los sacerdotes-gobernadores asmoneos de Jerusalén. 4QpNah habla del «furioso cachorro de león... que colgó a hombres vivos», alusión a Alejandro Janneo (103-76), que crucificó a muchos judíos, especialmente fariseos (Josefo, *Ant.,* 13.14, 2, § 380). Esta obra menciona el intento de «Demetrio, rey de Grecia» (Demetrio III Eucairo), de invadir Jerusalén el año 88 a. C. a petición de los judíos opuestos a Janneo *(Ant.,* 13.13, 5-14, § 376ss). Un calendario todavía no publicado, procedente de la gruta 4, menciona por su nombre a Salomé Alejandra (76-67), esposa y sucesora de Janneo, y habla también de una matanza por obra de «Emilio» Escauro, primer gobernador romano de Siria (Milik, *Diez años, 95*). Varias obras de Qumrán se refieren a la llegada de los terribles «kittim» (los romanos), que significaban el juicio de Dios contra la familia asmonea (1QpHab 2,12ss). Evidentemente, estas obras fueron escritas después de la entrada de Pompeyo en Jerusalén el 63 a. C.

90 Los datos arqueológicos demuestran que las edificaciones de Qumrán fueron violentamente destruidas por un incendio y un terremoto (quizá simultáneos). De hecho, *ca.* 31 a. C. tuvo lugar un gran terremoto en el valle del Jordán. Algunos han considerado la destrucción de las instalaciones de la comunidad como obra de Herodes el Grande (37-4 a. C.), cuyo suspicaz temperamento sería desfavorable a una comunidad de fanáticos religiosos tan próxima a su residencia de invierno en Jericó. En apoyo de esta hipótesis está la prueba de que Qumrán no registró una ocupación importante hasta después de la muerte de

Herodes; en contra está el hecho de que se dice de Herodes que mantuvo una actitud generalmente favorable a los esenios *(Ant.,* 15.10, 4-5, § 372-79). Milik *(Diez años,* 117) opina que los edificios de Qumrán fueron destruidos por el fuego en 40-37, durante las guerras promovidas por el asmoneo Antígono y los partos contra Herodes. Esto atribuiría la destrucción al antiguo enemigo de los esenios de Qumrán, de modo que, desde Jonatán Macabeo hasta Antígono, durante más de un siglo, la familia sacerdotal de los Macabeos-Asmoneos habría sido implacable en su odio contra los seguidores del Maestro de Justicia.

91 b) Siglo I d. C. Tras permanecer en ruinas de treinta a cuarenta años, los edificios de Qumrán fueron reconstruidos a comienzos de la Era cristiana, y se inició una nueva vida que duraría unos sesenta años *(ca.* 1-68 d. C.). No sabemos el motivo de esta reconstrucción, pero el hecho es que los nuevos sectarios eran antirromanos. En QM los kittim aparecen del lado de las tinieblas en la guerra escatológica entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. Las construcciones de Qumrán fueron destruidas por última vez en el verano del año 68 por la *Legio X Fretensis,* cuando los conquistadores romanos estrecharon el cerco de los centros de resistencia judía. Antes de esta destrucción, los manuscritos de la comunidad fueron depositados (o escondidos) en varias grutas, especialmente en la 4, y se procedió a enterrar cierta cantidad de monedas. Al parecer, algunos esenios se trasladaron hacia el sur para unirse al último foco de resistencia en la fortaleza de Masada (→ 110, *infra).* Los romanos, que establecieron algunos campamentos militares en las ruinas de Qumrán, tropezaron con los depósitos de manuscritos, pues muchos de los documentos fueron brutalmente mutilados en la antigüedad.

92 En tiempos de Orígenes (a comienzos del siglo III), cerca de Jericó fueron hallados en una jarra varios manuscritos griegos y hebreos. Por una carta del patriarca nestoriano Timoteo sabemos de otro descubrimiento acaecido hacia 785. Evidentemente, este descubrimiento proporcionó una serie de manuscritos que llegaron a la secta judía de los caraítas e influyeron en su pensamiento. Fue precisamente entre los restos ocultos de la biblioteca de la sinagoga caraíta de El Cairo (Geniza de El Cairo; → Textos, 69:37) donde, en 1896-97, S. Schechter encontró varios documentos, como DD y Eclo hebreo, de los que ahora sabemos que tuvieron relación con el material de Qumrán (N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism* [Londres, 1962]).

93 **IV. Rasgos de la vida y del pensamiento de Qumrán.** Damos por supuesto que había varios tipos de esenios y que su vida sería distinta según que pertenecieran al centro principal de Qumrán o vivieran en los «campos» y ciudades. Lo que nosotros conocemos mejor es la vida de Qumrán.

A) Vida de la comunidad. Es claro que los edificios excavados en Qumrán por R. de Vaux eran utilizados como centro comunitario por un extenso número de sectarios que vivían en chozas y tiendas (y quizá en grutas) por los alrededores. La admisión en la comunidad de

la nueva alianza estaba estrictamente regulada. Los candidatos debían ser israelitas y tenían que ser examinados por un «supervisor». La ceremonia de ingreso (1QS 1-3) incluía un juramento que obligaba a observar la Ley tal como era infaliblemente interpretada en la tradición sadoquita por el Maestro de Justicia (5,7-9). En conexión con el ingreso en la alianza se administraba una purificación ritual (3,6-12). Sin embargo, como especifica 3,4-6, tal purificación, que se hacía con agua, no sustituía a la pureza de corazón; ambas iban unidas: «Será purificado de todos sus pecados por el espíritu de santidad... Y su carne quedará pura mediante la humilde sumisión de su alma a los preceptos de Dios, cuando su carne sea rociada con el agua que purifica y santificada con el agua que limpia» (3,7-9).

94 Durante el primer año (6,16-17), el iniciado no tomaba parte en los banquetes solemnes ni en los ritos purificatorios de la comunidad. Durante ese tiempo conservaba sus posesiones. Vermes, *op. cit.,* 26ss, sugiere que esto no era privativo del noviciado, sino que significaba una situación permanente para muchos que no seguían adelante. Tales personas vivían independientemente y cumplían sus deberes para con la comunidad. A este grupo pertenecerían los miembros casados de la comunidad. Al término del primer año (3,18-20) había otro examen, y el novicio que lo superaba era invitado a encomendar sus posesiones al cuidado del «supervisor». Todavía no era admitido a los banquetes de la comunidad; y sólo al final del segundo año (3,21-23) pasaba a ser miembro de pleno derecho. Entonces sus posesiones se sumaban al fondo común. Había normas para castigar a quienes violasen los preceptos de la comunidad y para expulsar a quienes cometiesen graves delitos.

95 ¿Qué extensión tuvo el celibato entre los esenios de Qumrán? Todos los autores antiguos —Josefo, Filón y Plinio— mencionan el celibato. Esto concuerda con el descubrimiento de que sólo había esqueletos masculinos en el principal lugar de enterramiento de la comunidad. Sin embargo, en DD, QM y 1QSa se alude a mujeres y niños; y en los bordes del cementerio se hallaron esqueletos de mujeres. Quizá sólo un grupo (los selectos, o los sacerdotes, o los plenamente iniciados) practicaba el celibato, mientras que los demás estaban casados. Esto coincide con las alusiones de Josefo a esenios no casados y casados (GJ 2.8, 2 y 13, § 120, 160). Es claro que, en sus constantes purificaciones rituales y en su celibato, los miembros más significados imitaban la pureza que el AT exigía a los sacerdotes antes del sacrificio. No sabemos si los esenios practicaban en Qumrán sacrificios de animales (se han descubierto esqueletos de animales enterrados de una forma que hace pensar en sacrificios); de todos modos, los sectarios estimaban que toda su vida en Qumrán tenía un valor sacrificial.

96 Con el terrible calor del valle del Jordán, la vida en Qumrán debía de ser muy dura. Después de su trabajo diario, los esenios se reunían de noche para orar, estudiar y leer (1QS 6,7-8). Sus banquetes tenían un significado religioso; por eso se admitía únicamente a los plenamente iniciados. 1QSa, en un contexto escatológico, describe una

comida a base de pan y vino, y menciona como posible la aparición del Mesías. De este hecho han deducido algunos que los banquetes de la comunidad eran considerados como anticipaciones espirituales del banquete mesiánico.

Numerosos especialistas han puesto de relieve la semejanza existente entre la vida de Qumrán y la de la iglesia de Jerusalén tal como se describe en Act (S. E. Johnson, ZAW 66 [1954], 106-20, recogido en K. Stendahl, *op. cit.,* 129-42; J. A. Fitzmyer en *Studies in Luke-Acts,* ed. por J. L. Martyn y L. E. Keck [Hom. P. Schubert; Nashville, 1966], 233-57).

97 **B) Organización de la comunidad.** El rango en la comunidad estaba estrictamente definido, y los distintos miembros debían sentarse y hablar en los banquetes de acuerdo con un orden prefijado. Los sectarios se dividían en dos grupos principales: la Casa de Aarón (clero) y la Casa de Israel (laicado). La autoridad correspondía en máxima parte a los sacerdotes; sólo ellos «tienen autoridad en cuestiones de justicia y propiedad, y a ellos compete la decisión definitiva sobre los hombres de la comunidad» (1QS 9,8). La comunidad se dividía simbólicamente en doce tribus; también existía una división numérica en grupos de mil, cien, cincuenta y diez (1QSa 1,29-2,1).

Al parecer, el gobierno corría a cargo de distintos grupos: judicial, legislativo y ejecutivo. Se menciona la presencia de jueces, pero no sabemos gran cosa de ellos. Nuestra información es mayor acerca de la asamblea general de la comunidad y su consejo supremo. Parece ser que la asamblea de todos los miembros adultos de la comunidad, «la sesión de los muchos» (1QS 6,8), era el órgano por el que se gobernaba la comunidad, pues disfrutaba de poder judicial y ejecutivo. Se reunía al menos una vez al año, en Pentecostés (2,19), para renovar la alianza y admitir nuevos miembros. Dentro de esta asamblea había un cuerpo más elevado y permanente, el consejo supremo, que constaba de doce hombres y tres sacerdotes (8,1). No está claro si el total era quince o sólo doce, incluyendo a los sacerdotes como una subdivisión. Los doce representarían a las doce tribus, y los demás, tal vez, a los tres clanes de Leví.

98 Además de la asamblea y del consejo había otros responsables dotados de autoridad. Pero en este punto debemos exponer por separado los datos de DD y de QS. DD 13,2-7 indica que hasta los grupos más pequeños (de diez miembros) cuentan con dos responsables: un *sacerdote,* experto en el «Libro de Meditación», y un *supervisor (mᵉbaqqēr),* experto en la Ley. El sacerdote se ocupa de la liturgia; las tareas del supervisor son enumeradas en 13,7ss: debe instruir a la comunidad, ser padre y pastor para con ella y examinar y aprobar a los aspirantes. Junto a esta organización de los grupos pequeños, DD 14, 7-9 propone una organización semejante para toda la comunidad. También aquí es el sacerdote quien lleva el registro *(yipqōd,* de la raíz *pqd)* de la comunidad y está impuesto en el «Libro de Meditación»; junto con él figura el supervisor de todos los campamentos. Este tenía, al

parecer, gran autoridad para mandar a los miembros individuales y decidir las disputas surgidas entre ellos. Todos los ingresos de la comunidad eran entregados al supervisor, el cual, ayudado por los jueces, distribuía ayudas a los huérfanos y necesitados. Vermes *(op. cit.,* 22-25) sugiere que este supervisor principal era un levita (distinto del sacerdote) y llevaba el título de *maśkîl* (es decir, maestro o instructor: 1QS 9,12ss da una serie de normas para un *maśkîl* que ha de seleccionar, instruir y juzgar a los miembros).

Si pasamos a la organización propuesta en 1QS, no sabemos si los responsables son los mismos que propone DD o si, por el contrario, se trata de una adaptación a una distinta situación de la comunidad. Para los grupos de diez hay también dos responsables: el *sacerdote* que preside las deliberaciones y bendice los alimentos y el *hombre que estudia la Ley* y atiende a la conducta de los miembros (1QS 6,3-7). Cabe suponer que este último es el mismo que el «supervisor» de DD. Sin embargo, 1QS es menos preciso en cuanto a los responsables de toda la comunidad. Habla de un «supervisor de los muchos» (6,12), el cual desempeña un importante papel en las asambleas y cuida de los bienes de la comunidad (6,20). También hay «uno que preside *[pāqîd,* de la raíz *pqd],* a la cabeza de los muchos» (6,14), y examina a los candidatos. 1QS da la impresión de que este *pāqîd* jefe es la misma persona que el supervisor principal *(mᵉbaqqēr);* en cambio, según DD, el sacerdote que lleva el registro *(yipqōd)* es distinto del *mᵉbaqqēr.*

99 Hemos presentado la organización de Qumrán con tanto detalle porque ofrece analogías muy importantes con la organización de la primitiva Iglesia cristiana. Esta Iglesia tenía también una asamblea general (la «multitud» de discípulos de Act 6,2.5; 15,12, muy semejante a la «sesión de los muchos» de Qumrán). Tenía asimismo un cuerpo especial de los Doce, los seguidores íntimos de Jesús. Además, el obispo cristiano es un excelente paralelo del supervisor de Qumrán. *Episkopos,* «supervisor», podría ser una traducción literal de *pāqîd* o *mᵉbaqqēr;* y las funciones atribuidas al obispo son en gran parte las mismas del supervisor de Qumrán: así, por ejemplo, pastor del rebaño, mayordomo y administrador de los bienes de la comunidad, inspector de la doctrina de los fieles (1 Pe 2,25; Act 20,28; Tit 1,7-9; 1 Tim 3,2-7; cf. R. E. Brown, *New Testament Essays* [Milwaukee, 1965], 25-30).

100 **C) Escatología y mesianismo.** La comunidad de Qumrán vivía en un contexto escatológico. A través de toda la historia de Israel, Dios había preparado el terreno para esta comunidad de la nueva alianza. Si Habacuc (2,4) había prometido que el justo viviría por la fe, 1QpHab 8,1-3 explica que «esto afecta a todos los que observan la Ley entre los judíos, a quienes Dios librará del juicio en atención a sus sufrimientos y a su fe en el Maestro de Justicia». En otras palabras: todo hombre justo terminará por adherirse a la secta. 1QpHab 7,1-8 identifica la época en que vive la comunidad con el tiempo final, pero dice que este tiempo se prolonga de acuerdo con el plan misterioso de Dios.

101 El mesianismo de Qumrán ha sido estudiado con gran amplitud: J. Starcky (RB 70 [1963], 481-505) ha intentado descubrir una evolución en las ideas mesiánicas de la comunidad, pero existen dificultades (cf. R. E. Brown, CBQ 28 [1966], 51-57). Puede verse una extensa bibliografía en J. A. Fitzmyer, CBQ 27 [1965], 349, n. 7).

El Maestro de Justicia, aunque no era un mesías en el sentido ordinario del término ni empleaba ningún título mesiánico, estimaba que su obra ofrecía a Israel una gran oportunidad de salvación. (No está claro si este personaje, para explicar su papel y el de su comunidad, se inspiró en las imágenes del Siervo de Yahvé utilizadas por el Dt-Is; J. Carmignac, RevQum 11 [1961], 365-86, se pronuncia en sentido negativo). Por tanto, no es de extrañar que los más antiguos escritos de Qumrán, redactados en la oleada de entusiasmo por lo que Dios había realizado a través del Maestro, no hablen de la futura venida de un mesías. Esto vale para las copias más primitivas de QS y QH.

102 Al parecer, la muerte del Maestro de Justicia *(ca.* 120-110 a. C.) sirvió de catalizador para las esperanzas mesiánicas de Qumrán. La entrada de numerosos fariseos en la secta pudo también alentar por entonces la insistencia en el mesianismo. Así, DD 19,35-20,1 señala un lapso desde la muerte del Maestro de Justicia hasta que surja un mesías de Aarón o de Israel. Para cuando se escribió este documento *(ca.* 100), la comunidad era consciente de que su liberación no se había consumado en vida del Maestro y creía vivir un período previo a la intervención definitiva de Dios y a su acción para suscitar uno o varios elegidos o ungidos (=mesías) a fin de consumar su victoria final. Al principio, los sectarios esperaban probablemente que este período fuera breve. DD 20, 14-15 menciona cuarenta años desde la muerte del Maestro hasta la destrucción de todos los hombres de guerra que se habían pasado al mentiroso (quizá Juan Hircano). Tomadas literalmente, estas palabras significan que la victoria tendrá lugar en el plazo de una generación. Pero los sectarios no tardaron en corregir su punto de vista, y así 1QpHab, escrito después de la aparición de los romanos el año 63, dice que Dios prolongará ese período.

103 Pero ¿cuál era exactamente por entonces la expectación mesiánica? 1QS 9,11 (copia escrita en 100-75 a. C.) contiene un pasaje que no aparece en una copia anterior de QS procedente de la gruta 4; en él se alude a «la venida de un profeta y de los mesías de Aarón e Israel». ¿Quiénes eran estos personajes? *En primer lugar,* el «profeta». Las dos identificaciones más probables en este punto son «el profeta semejante a Moisés» de Dt 18,15.18 y el profeta Elías tal como se le describe en Mal 4,5 (3,23). Esta doble forma de expectación era una realidad en Palestina un siglo más tarde, como se ve por el NT (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:14-15). Dado que 1QS se refiere a la observancia de la ley de la comunidad hasta la venida de ese profeta, el contexto apoya la hipótesis del profeta semejante a Moisés. Sin embargo, los hombres de Qumrán se interesaban también por Elías, como

se ve por un documento aún no publicado procedente de la gruta 4 (J. Starcky, *art. cit.,* 497-98) que parafrasea el pasaje de Mal.

104 *En segundo lugar,* «los mesías de Aarón e Israel» (nótese el plural). Como precaución general, debemos advertir al lector que en los documentos judíos «mesías» no tiene todos los matices que tiene en los escritos cristianos, en los cuales se ha efectuado una radical reinterpretación a la luz del ministerio de Jesús. Sin embargo, es perfectamente justo subrayar la palabra cuando nos referimos a la expectación de Qumrán, pues los sectarios esperaban que Dios, para llevar a cabo su obra, separaría y ungiría a individuos particulares. El Mesías de Aarón poseería la dignidad de sumo sacerdote, mientras que el Mesías de Israel sería un rey davídico ungido. Esto último se ve confirmado por las Bendiciones de los Patriarcas (procedentes de la gruta 4), donde se da de Gn 49,10 una interpretación en forma de pésher que alude al «Mesías justo, el vástago de David». No obstante, debemos indicar que no todos los investigadores aceptan esta interpretación del mesianismo de Qumrán; así, por ejemplo, R. Laurin, RevQum 4 (1963), 39-52; B. Vawter, BCCT 83-89. En CBQ 19 (1957), 63-66, nosotros hemos demostrado que la expectación de esos dos personajes, uno sacerdotal y otro davídico, pudo surgir en el judaísmo posexílico. Zac 4,14 imagina ante el Señor dos personajes ungidos, Zorobabel (de estirpe davídica) y Josué (sacerdote); cf. también el análisis de Zac 6,11. Es muy posible que en un grupo sacerdotal como la comunidad de Qumrán la expectación de un Mesías sacerdotal se sumara a la expectación general de un Mesías davídico. Si la expectación davídica se fundaba en la alianza eterna entre Dios y David consignada en 2 Sm 7,12-13, no eran menores las pruebas de una alianza eterna con el sacerdocio (cf. Eclo 45,15.24; Ex 29,9; 40,15).

De estos dos extraordinarios personajes se nos dice más en 1QSa, donde en el banquete de proyección mesiánica los dos que presiden y bendicen son el Sacerdote y el Mesías de Israel. Las bendiciones de 1QSb parecen incluir al Sacerdote (no mencionado por su nombre) y al «Príncipe *[nāśî']* de la congregación»; este último, teniendo en cuenta la analogía del uso que Ezequiel hace del título «príncipe» y el matiz que le da DD 7,20, es el Mesías davídico de Israel. 4QFlor presenta unidos con el fin de los tiempos la «rama de David» y el «intérprete de la Ley» (un personaje cuya misión al menos es sacerdotal). 4QpIs^a parece suponer que el vástago de David es instruido por un sacerdote. En las obras tardías de la comunidad de Qumrán (por ejemplo, QM) se concede un papel más destacado al Sumo Sacerdote que al Mesías davídico, pero es posible que el silencio sobre el último se deba a que las copias llegadas hasta nosotros no están completas.

La doctrina de los dos Mesías aparece también en los Testamentos de los Doce Patriarcas (G. R. Beasley-Murray, JTS 48 [1947], 1-17), pero no sabemos en qué medida este apócrifo, conservado en griego, tiene relación con la LQ (→ 25-27, *supra).* N. Wieder (JSemS 6 [1955], 14-25) ha demostrado que entre los caraítas medievales, secta

influida por el pensamiento de Qumrán (→ 92, *supra*), existía una expectación de dos Mesías. El NT presenta claramente a Jesús como Mesías davídico, pero también hay indicios de una teología que consideraba a Jesús como el Sumo Sacerdote de los tiempos escatológicos; así, por ejemplo, en Heb. Finalmente, en los escritos patrísticos se refleja la doctrina de un doble mesianismo de Jesús.

OTROS LUGARES

105 Los descubrimientos de Qumrán y la constatación de que los manuscritos antiguos podían sobrevivir en el ambiente seco y cálido de la zona del mar Muerto llevaron a una ulterior búsqueda por la orilla occidental y los montes adyacentes. Nos referiremos a estas zonas siguiendo una dirección de norte a sur.

I. Khirbet Mird. Este lugar, situado a unos 15 kilómetros al sudeste de Jerusalén, se halla en la Buqei'a, región del desierto de Judá que aparece más allá de los farallones siguientes a Qumrán, unos 10 kilómetros al oeste del mar Muerto. Fue primero una fortaleza asmonea (el Hyrcanion) y luego el monasterio cristiano de Castelión (o Marda, término arameo que significa fortaleza y del que deriva el nombre actual). Este monasterio fue fundado en 492 por san Sabas, y de su biblioteca procedían los fragmentos de manuscritos hallados entre las ruinas en julio de 1952 por los beduinos. Una expedición belga, dirigida por R. de Langhe, de Lovaina, excavó en febrero-abril de 1953 y descubrió nuevos fragmentos en una cisterna. El examen paleográfico les asigna una fecha entre los siglos VI y IX.

Los manuscritos están redactados en árabe, griego y arameo cristiano-palestinense. A. Grohmann publicó *Arabic Papyri from Ḫirbet el-Mird* (Lovaina, 1963). El material griego incluía fragmentos de varios códices bíblicos unciales pertenecientes a los siglos V-VIII (Sab, Mc, Jn, Act), algunas obras no canónicas y un fragmento de la *Andrómaca* de Eurípides que precede en seis siglos a las copias previamente conocidas. El material arameo ha suscitado bastante atención (→ Textos, 69:95): J. T. Milik publicó una inscripción y una carta en RB 60 (1953), 526-39; C. Perrot publicó un fragmento de Act perteneciente al siglo VI en RB 70 (1963), 506-55. La arqueología de Khirbet Mird ha sido estudiada por G. R. H. Wright en Bib 42 (1961), 1-21; cf. también 21-27.

106 **II. Murabba'at.** Las cuatro grutas de Wadi Murabba'at se encuentran a 25 kilómetros al sudeste de Jerusalén, 3 al oeste del mar Muerto, 18 al sur de Qumrán y 16 al norte de Engadí. En 1951 los beduinos comenzaron a vender fragmentos procedentes de estas grutas; por su parte, R. de Vaux y G. L. Harding se pusieron al frente de una expedición para excavar este inaccesible lugar en enero-febrero de 1952. Dos de las grutas fueron fecundas en material escrito, y es probable que en los años veinte se destruyera mucho más, debido a que los beduinos sacaban de estas grutas un valioso fertilizante mineral. Las grutas fueron

utilizadas como viviendas, permanentes o temporales, desde la época calcolítica hasta la árabe; pero nuestro interés se centra en su utilización durante el período 132-135 d. C., época de la segunda revolución judía contra los romanos (→ Historia de Israel, 75:167-169). Del período anterior mencionaremos tan sólo el fragmento Mur 17, un palimpsesto con texto procedente del siglo VIII a. C., que es el papiro más antiguo que conocemos escrito en una lengua semítica septentrional.

Estas grutas, junto con las demás que mencionaremos a continuación, sirvieron de refugio a los soldados de Bar Kokebá, el caudillo de la revolución, cuando el ejército romano comenzó a destruir sus campamentos estables (por ejemplo, el de Engadí). Sobre la historia de la segunda revolución judía, cf. J. A. Fitzmyer, BCCT 133-68; también BTS 29, 33 (1960); 58 (1963). Aquellas tropas llevaron consigo sus libros religiosos, su archivo de órdenes recibidas del cuartel general, documentos personales, etc.; los fragmentos de estos múltiples escritos han sido publicados en DJD 2.

Los fragmentos bíblicos hebreos, entre los que figura un rollo de los Profetas Menores de *ca.* 100 d. C. hallado por los beduinos en 1955, representan una tradición textual muy próxima a la del TM (sobre su importancia, → Textos, 69:32). Algunos de los documentos forman parte de la correspondencia de la segunda revolución judía; así, por ejemplo, dos cartas (# 43, 44) del caudillo revolucionario Simón ben Kosebá a su lugarteniente Yešua' ben Galgulá (Mur 43 pudo ser escrita personalmente por ben Kosibá). Estas cartas nos informan sobre el verdadero nombre de Simón, pues pasó a la historia con el sobrenombre de Bar Kokebá, «hijo de la estrella», que le fue dado, según se cree, por Rabí Aqiba como designación mesiánica (cf. Nm 24,17); los rabinos posteriores le llamaron ben Kosibá, «hijo de la mentira», porque su levantamiento mesiánico sedujo a Israel. Como ha señalado Fitzmyer (*art. cit.*, 147-53), el documento Mur 24 es importante para datar la revolución en 132-135. Hay también documentos comerciales y jurídicos fechados, los cuales tienen gran interés para conocer la situación económica y sociológica y son valiosos desde el punto de vista lingüístico y paleográfico. Algunos documentos, principalmente listas de cereales, están escritos en griego.

107 **III. Valles entre Engadí y Masada.** En 1960-61 un grupo de investigadores israelíes (Y. Aviram, N. Avigad, Y. Aharoni, P. Bar-Adon, Y. Yadin) organizó varias expediciones para estudiar una serie de grutas situadas en los valles de esta zona —que comprende unos 15 kilómetros— de Israel (todos los hallazgos hasta aquí mencionados tuvieron lugar en Jordania). Los informes fueron publicados en IsrEJ 11 (1961), 3-96; 12 (1962), 165-262; también Y. Yadin, BA 24 (1961), 34-50, 86-95; BTS 29, 33 (1960); 58 (1963).

108 *Nahal Hever* (Wadi Khabra) se encuentra a unos 5 kilómetros al sur de Engadí y a unos 12 al norte de Masada. En 1960 y 1961 Yadin descubrió aquí unos importantes manuscritos procedentes de la

segunda revolución judía. (Un fragmento anterior de Sal 15-16 data de *ca.* 100 d. C. y pertenece a la tradición textual del TM). En 1960, en la «Gruta de las Cartas» (grutas 5-6), halló un manojo de papiros dentro de un odre, los cuales contenían quince cartas en hebreo, arameo y griego, dirigidas por Simón ben Kosibá a sus lugartenientes destacados en la zona de Engadí. Una (5-6Hev8) tiene el nombre de Kosibá en griego, lo cual confirma su vocalización. Evidentemente, el caudillo revolucionario tenía su campamento cerca de Jerusalén (Bet-ter) y utilizaba Engadí como su principal base de abastecimiento a orillas del mar Muerto. En una de las cartas (5-6Hev15) pide palmas y «etrogs» para la fiesta de los Tabernáculos. En 1961, en esta misma «Gruta de las Cartas», Yadin encontró un depósito de treinta y cinco documentos consistentes en recuerdos familiares y papeles jurídicos de un tal Babatá, que sería pariente de un soldado refugiado en la gruta. Estos documentos, resumidos en IsrEJ 12 (1962), 235-48, 258-60, se refieren a los años 93-132 d. C. y están escritos en nabateo, arameo y griego. Son importantes para el estudio lingüístico y jurídico, y también para conocer el trasfondo de la revolución de ben Kosibá. Yadin descubrió otros seis documentos jurídicos pertenecientes a la segunda revolución *(ibíd.,* 248-57), semejantes al material hallado en Murabba'at. Por lo que se refiere a la comparación del material de Murabba'at con el de Nahal Hever, cf. M. Lehmann, RevQum 4 (1963), 53-81. Yadin cuenta minuciosamente la historia en *The Finds from the Bar Kochba Period in the Cave of the Letters* (Jerusalén, 1963). Ahora sabemos que algunos fragmentos bíblicos, así como varios documentos en arameo, griego y nabateo, que fueron llevados por los beduinos a Jordania a principios de la década de 1950 y que fueron publicados por J. Starcky y J. T. Milik (RB 61 [1954], 161-81, 182-90; Bib 38 [1957], 245-68), procedían de la «Gruta de las Cartas» de Nahal Hever (→ Textos, 69:32).

En otra gruta de este valle, la «Gruta de los Horrores» (gruta 8), en la que murieron muchos de los revolucionarios judíos, la expedición de Y. Aharoni (IsrEJ 12 [1962], 197-98, 201-207) halló fragmentos de un rollo griego de los Profetas Menores. Estos fragmentos pertenecían al mismo rollo que los beduinos habían tomado de aquella gruta (identificada hasta entonces como un lugar desconocido en el desierto de Judá) y que D. Barthélemy había publicado en RB 60 (1953), 18-29, y en *Les devanciers d'Aquila* (CTSup 10; Leiden, 1963). En cuanto a la importancia de este rollo griego para estudiar el texto de los LXX, → Textos, 69:57, 60.

109 *Nahal Se'elim* (Wadi Seiyal) se encuentra a unos 10 kilómetros al sur de Engadí y a 4 al norte de Masada. Aquí, en 1960, la expedición de Y. Aharoni halló varios fragmentos de manuscritos en la «Gruta de los Rollos», que también había servido de refugio a los soldados de Bar Kokebá. Se descubrieron dos filacterias de pergamino, una de las cuales tiene un texto hebreo de Ex 13,2-10 muy parecido al texto hebreo que subyace detrás de los LXX. También había papiros griegos con listas de nombres (IsrEJ 11 [1961], 21-24, 53-58).

110 IV. Masada. Exactamente al sur de la mitad del mar Muerto, enfrente de la península de Lisán, se alza la imponente fortaleza rocosa de Masada. Rodeada de escarpados riscos por todas partes, Masada es un lugar francamente inexpugnable. Fue fortificada por los Macabeos, adornada con palacios por los Herodes, empleada como plaza fuerte por los romanos y tomada por los zelotas el año 66 d. C. En una dramática descripción, Josefo (GJ 7.8, 1ss, § 252) cuenta la historia de la resistencia zelota frente a los romanos. Los zelotas resistieron hasta el año 73 y fueron aniquilados: el último bastión de la primera revolución judía. Los israelíes han venido excavando el lugar a intervalos desde 1955.

En 1964 una expedición dirigida por Y. Yadin halló entre las ruinas correspondientes a la ocupación zelota una serie de manuscritos que son claramente anteriores al año 73. La serie incluye: 1) una óstraca, escrita en arameo, que se refiere a transacciones monetarias; 2) un rollo de Sal 81-85 que presenta un texto idéntico al TM; 3) una copia, perteneciente al siglo I a. C., que contiene el original hebreo de Eclo (→ Textos, 69:30); 4) una copia de una obra hallada también en la gruta 4 de Qumrán que describe las liturgias celestiales. Al parecer, esta obra era peculiar de la secta, pues presupone el calendario solar, que constituía uno de los pilares de la teología de Qumrán (→ 18, *supra).* Se podría decir que también otros seguían en Palestina este calendario y que la obra en cuestión pudo ser patrimonio de otros grupos, incluidos los zelotas; pero tal suposición no parece probable. Yadin nos recuerda que, según Josefo (GJ 3.2, 1, § 11), los esenios tomaron parte en la resistencia contra los romanos; en consecuencia, es posible que, a raíz de la destrucción de Qumrán en 68 d. C., algunos esenios huyeran con sus manuscritos a Masada. Luego el descubrimiento de Yadin no corrobora la tesis de que los sectarios de Qumrán fueran zelotas en vez de esenios (cf. Y. Yadin, IsrEJ 15 [1965], 1-120; *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand* [Nueva York, 1966]; W. Eck, ZNW 60 [1969], 284-89, sobre la fecha de la caída de Masada).

OTROS ESCRITOS JUDIOS

ESCRITORES DEL PERIODO BIBLICO

111 I. Filón. Nació *ca.* 25-20 a. C. en el seno de una acaudalada familia judía de Alejandría y murió después del 41 d. C. Educado en la tradición judía y buen conocedor de las disciplinas profanas del helenismo, estaba en las mejores condiciones para servir de puente entre ambos mundos. Frente a la tarea de llevar el judaísmo a un entendimiento con el mundo helenizado, Filón hizo lo que harían los escritores cristianos con su herencia judeocristiana.

No sabemos mucho sobre la vida de Filón. Parece ser que al principio se dedicó al estudio y la contemplación, pero más tarde intervino

activamente en la vida de la comunidad judía de Alejandría. Hacia el año 40 d. C. fue a Roma a la cabeza de una delegación enviada para presentar al emperador Calígula las quejas de los judíos alejandrinos, que se negaban a dar culto a las imágenes imperiales (→ Historia de Israel, 75:149).

112 Muchas de las obras de Filón eran simples *tratados filosóficos,* a menudo de tendencia un tanto neoplatónica. Según H. A. Wolfson *(Philo* [Cambridge, 1947]), Filón es el primer escritor de la tradición filosófica medieval que concilia la razón con la revelación. Wolfson afirma, quizá con cierta exageración, que Filón ejerció un influjo enorme y continuo sobre los filósofos y teólogos cristianos. Sus obras apologéticas, que se proponen defender a los judíos de Alejandría contra las calumnias (por ejemplo, la *Apología de los judíos,* conservada fragmentariamente por Eusebio), reflejan la vida de una importante comunidad judía contemporánea de Jesús. En particular, la *Vida contemplativa* se refiere a un grupo de ascetas judíos, los terapeutas, secta parecida a los esenios de Palestina (y de la LQ).

Los *estudios bíblicos* de Filón interpretan la Biblia, especialmente el Pentateuco, de manera alegórica a fin de mostrar la compatibilidad de la tradición judía con la sabiduría filosófica de los griegos, sobre todo de los estoicos. En su *Alegoría de la Ley judía,* originariamente mucho más larga que los veintiún libros que ahora contiene, Filón habla a los iniciados capaces de comprender la Biblia en sentido figurado. Las *Preguntas y respuestas sobre el Génesis y el Exodo* presentan los sentidos literal y alegórico de varios pasajes bíblicos. Los tratados de la *Exposición de la Ley* parecen dirigirse a los gentiles y hermanan sistemáticamente la tradición bíblica judía con el pensamiento pagano. La exégesis alegórica de Filón influyó notablemente en los exegetas cristianos de la escuela alejandrina (→ Hermenéutica, 71:37).

Se discute si Filón influyó también en el NT, especialmente en el prólogo de Jn. Se pronuncia en sentido afirmativo C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1954), 54-73; en sentido negativo, cf. R. McL. Wilson, ExpT 65 (1953-54), 47-49. Filón escribió sobre el *Logos* (Palabra), emanación del Uno (Dios) que le relaciona con los hombres, y atribuyó a este Logos los atributos personales de justicia y misericordia. Probablemente tanto el Logos de Filón como el de Juan (Jn 1,1) tienen una relación independiente con la Sabiduría personificada de los últimos escritos sapienciales del judaísmo.

E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus* (New Haven, 1938), tiene una buena bibliografía; cf. también su *Introduction to Philo Judaeus* (Oxford, 1940). F. H. Colson y R. Marcus han publicado doce volúmenes de las obras de Filón en LCL.

113 No hay que confundir con las obras auténticas de Filón las *Antigüedades bíblicas* del Pseudo-Filón, obra llamada también *De initio mundi* y publicada en la Edad Media junto con los tratados filónicos. Esta obra, compuesta en hebreo (probablemente en el siglo I d. C.) y

traducida al griego, se conserva sólo en la versión latina de los copistas cristianos. Viene a ser un resumen de la historia bíblica desde Adán hasta Saúl, ampliada en forma midráshica (→ 119, *infra)* mediante la incorporación de viejas leyendas judías. Tiene cierta analogía con la interpretación libre de la Escritura que se observa en la exégesis neotestamentaria del AT (el NT y Filón son contemporáneos). Cf. M. R. James, *The Biblical Antiquities of Philo* (Londres, 1917); G. Kisch, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (Notre Dame, Indiana, 1949).

114 II. Flavio Josefo. Nacido en Palestina de una familia sacerdotal en 37-38 d. C., Josefo ben Matías murió después del año 100, probablemente en Roma. Según él mismo declara, a la edad de dieciséis años había estudiado las «sectas» judías de los fariseos, saduceos y esenios y había pasado tres años con el anacoreta Banno antes de hacerse fariseo. Durante un viaje a Roma, el año 64, estableció importantes contactos (por ejemplo, con Popea, la mujer de Nerón) y se convenció del poder de Roma. Aunque intentó disuadir a los judíos de la rebelión, terminó por sumarse a la revolución de 66-70 y llegó a ser comandante de las fuerzas judías en Galilea (→ Historia de Israel, 75:157-160). La lealtad de Josefo en este cargo fue discutida por algunos revolucionarios (por ejemplo, Juan de Guisjalá); de todos modos, tras la derrota de sus fuerzas por los romanos en Yotapata el año 67 (Josefo fue uno de los pocos supervivientes), se entregó al general romano Vespasiano. Este le dejó en libertad el año 69, una vez que Josefo había predicho acertadamente que Vespasiano sería emperador.

Vespasiano fue el primer emperador de la familia de los Flavios; desde el año 69 Josefo estuvo bajo la protección de esta familia, circunstancia que dio origen a su nombre de *Flavio* Josefo. Tito, el conquistador de Jerusalén, llevó a Josefo a Roma y le instaló en un palacio real, concediéndole una pensión imperial y el derecho de ciudadanía. Las obras que escribió en Roma son nuestra principal fuente de información para la historia judía del período que va de la época macabeo-asmonea a la caída de Masada en 73 d. C.

115 GUERRA JUDÍA. Este libro, escrito en la década de los años setenta como propaganda para mostrar la inutilidad de rebelarse contra los romanos, es la traducción griega, efectuada con ayuda de varios colaboradores, de una obra redactada por Josefo en arameo. La versión eslava, erróneamente considerada por algunos especialistas como más fiel al original arameo, es una obra secundaria basada en el texto griego. El libro 1 resume la historia de los judíos en el período helenístico-romano y se basa en una vida de Herodes escrita por Nicolás de Damasco, obra que no ha llegado hasta nosotros. Los libros 2-7 hablan de la guerra judía contra Roma y se basan en las memorias del propio Josefo y en los documentos militares romanos que le han sido accesibles. La narración es generalmente digna de crédito, si bien el tono es deliberadamente prorromano y la intervención del mismo Josefo es presentada en forma muy favorable.

116 ANTIGÜEDADES JUDÍAS o HISTORIA. Esta obra en veinte volúmenes, pensada a imitación de las *Antigüedades romanas* de Dionisio de Halicarnaso, apareció el año 93 o 94. Se trata de una gran historia de los judíos desde la época patriarcal hasta la romana. Los libros 1-10 llegan hasta la cautividad de Babilonia. La información está tomada en gran parte de la versión de los LXX, cuyos datos se completan con tradiciones populares judías. Para los libros 11-20, Josefo disponía no sólo de material posbíblico, sino también de informaciones procedentes de las historias griegas y romanas. La alusión a Jesús en *Ant.,* 18.3, 3, § 63-64, el *Testimonium Flavianum,* ha sido considerada como interpolación por numerosos especialistas; sin embargo, L. H. Feldman, traductor del correspondiente volumen en LCL (vol. 9, p. 49), concluye: «Lo más probable parece ser que nuestro texto reproduce sustancialmente el original escrito por Josefo, si bien un interpolador cristiano ha efectuado algunas alteraciones» (cf. bibliografía, *ibíd.,* 373-75). En tiempos pasados, esta alusión hizo que las *Antigüedades* figuraran al lado de la Biblia en muchos hogares cristianos. La obra es un arsenal imprescindible de noticias sobre el período intertestamentario.

117 OBRAS MENORES. La *Vida* de Josefo, escrita como apéndice de las *Antigüedades,* es una autojustificación de su conducta como comandante en Galilea. *Contra Apión,* en dos libros, es una apología del judaísmo frente a las calumnias paganas de la época.

Actualmente disponemos de una excelente traducción de las obras de Josefo en los nueve volúmenes de LCL. Esta traducción de H. St. J. Thackeray, R. Marcus, A. Wikgren y L. H. Feldman se basa en el texto griego crítico de B. Niese (Berlín, 1885-95). Thackeray y Marcus iniciaron también *A Lexicon to Josephus* (1930-). Cf. G. A. Williamson, *The World of Josephus* (Nueva York, 1964); H. St. J. Thackeray, *Josephus, the Man and the Historian* (Nueva York, 1968). Cf. bibliografía en L. H. Feldman, *Scholarship on Philo and Josephus 1937-1962* (Nueva York, 1963); H. Schreckenberg, *Bibliographie zu Flavius Josephus* (Leiden, 1968).

LA LEY JUDIA DE ESDRAS AL TALMUD. LITERATURA RABINICA

118 La oposición del Evangelio al legalismo de los fariseos y la actitud de Pablo hacia la Ley en la carta a los Romanos han dado ocasión a que los cristianos tengan una visión unilateral e incorrecta de las inmensas aportaciones espirituales y religiosas que el estudio de la Ley ha hecho al judaísmo. Siguiendo el espíritu de Dt (por ejemplo, 30,15), la Ley ha sido fuente de vida para el judaísmo. La Ley evoluciona en cada sociedad cuando ésta se enfrenta con nuevas situaciones. En la época que ahora nos interesa, desde la conclusión del Pentateuco en tiempos de Esdras (400 a. C.) hasta la terminación del Talmud (500 d. C.), el judaísmo pasó por diferentes coyunturas: la helenización, la conquista por Roma, la herejía cristiana y la supervivencia como pueblo errante en los imperios romano y sasánida. El desarrollo de la Ley en este período es casi una crónica del judaísmo y una notable prueba del vigor del pueblo que Dios había escogido para sí.

En el período anterior, desde Moisés hasta Esdras (1250-400), también había habido un desarrollo legal. El Decálogo constituye el núcleo de la experiencia en torno a la alianza del Sinaí. La adaptación del espíritu del Decálogo a las nuevas situaciones surgidas en la vida y en la historia de Israel dio lugar a los distintos códigos legales conservados en el Pentateuco, desde el Código de la Alianza en *ca.* 1200 a. C. hasta las leyes de la Colección Sacerdotal a fines del siglo VI (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:86ss). Pero el Pentateuco se cerró con Esdras (tanto si la «ley» mencionada en Esd 7,10 y Neh 8,1 era todo el Pentateuco como si era el Código de Santidad o la Colección Sacerdotal), y ya no se añadirían más códigos legales a la Biblia. Las leyes que entraron en vigor a causa de las nuevas situaciones afrontadas por Israel tomarían la forma de *ley oral* interpretativa de la Torah escrita, de los Libros de Moisés. (Como los antiguos intérpretes suponían erróneamente que el Pentateuco había sido escrito por Moisés, pensaban que la «ley oral» se prolongaba a partir de él. De hecho, hubo una tradición legal continua desde tiempos de Moisés; pero ésta se conservaba en el Pentateuco, que había sido concluido unos ochocientos años después de Moisés). El espíritu de esta ley oral en desarrollo era proteger a la ley escrita «levantando un seto en torno a ella»: si se observaba la ley oral no era posible traspasar la ley escrita, y sin la orientación de la ley oral era imposible observar la ley escrita. La ley escrita mandaba a los judíos santificar el sábado y descansar en ese día. Pero ¿qué debía entenderse por trabajo? La respuesta se hallaba en la ley oral. Tenemos el mismo fenómeno en la Iglesia cristiana con la formación de un cuerpo jurídico (codificado en el Código de Derecho Canónico) que señala en concreto cómo han de vivir los cristianos según las exigencias y el espíritu de Jesús. Asimismo, en el plano civil, los Estados se ven obligados a dar leyes en aplicación de los principios de la Constitución a circunstancias nuevas. Podemos dividir el desarrollo de la ley judía desde Esdras hasta el Talmud en cuatro períodos.

119 **I. Período de los escribas** *(Sōphᵉrîm:* 400-270 a. C.). La leyenda judía habla de la Gran Sinagoga, órgano de gobierno en el judaísmo, fundado por Esdras y compuesto por 120 hombres. Entre otras cosas, se supone que esta corporación promulgó leyes y estableció el canon del AT (→ Canonicidad, 67:34). La descripción es bastante imaginaria, si bien algunos investigadores judíos —como Zeitlin, Klausner y Finkelstein— han afirmado con buenas razones que la tradición tiene cierto valor histórico. De todos modos, en este período los escribas, fieles al espíritu de Esdras, estudiaron cuidadosamente y comentaron las leyes del Pentateuco. Poco nos queda de su obra, excepto quizá algunos principios incorporados a los libros legales posteriores y algunas máximas de los libros sapienciales de la Biblia.

La enseñanza de la ley y de la sabiduría legal adoptaba con frecuencia la forma de comentario seguido al texto bíblico: el MIDRASH. El

midrash subsistió como una forma viva de la literatura judía hasta después del año 1000 d. C., y los más antiguos midrashim llegados hasta nosotros datan, al menos, del siglo II d. C. Sin embargo, la práctica midráshica se remonta al período que estamos considerando y está relacionada con la técnica del pésher característica de Qumrán (→ 77, 80, *supra*). Es costumbre distinguir dos tipos de midrashim: 1) Midrash haláquico: exposición del texto bíblico —el Pentateuco— encaminada a establecer principios jurídicos y destinada al uso legal. 2) Midrash haggádico: exposición del texto bíblico orientada a la práctica de la moral y la devoción. Muchos de los relatos de la tradición popular judía pertenecen a este tipo de midrash. Sobre la naturaleza y las características del midrash, cf. A. G. Wright, CBQ 28 (1966), 105-38, 417-57; también su libro *The Literary Genre Midrash* (Staten Island, 1967).

120 II. Período de los cinco pares de maestros (*Zûgôt:* 270-*ca.* 1 antes de Cristo). Las campañas de Alejandro Magno (332) y el establecimiento de las monarquías helenistas llevaron a Palestina un nuevo clima político. El turbulento período de la rebelión macabea vio surgir distintos grupos sectarios en el judaísmo (→ 84, 88, *supra*), y al fin la mayoría de los escribas se alinearon con los fariseos (de ahí el binomio «escribas y fariseos» del NT). En este período, el desarrollo de la ley se desprendió del comentario al texto bíblico, y las opiniones de los grandes maestros dieron lugar a una efectiva jurisprudencia. Esta fue la época de formación de la ley oral propiamente dicha, ley que fue rechazada por los conservadores saduceos, que sólo aceptaban la ley escrita.

En la tradición judía los grandes maestros de este período aparecen de dos en dos. Ignoramos la razón de este hecho. La tradición dice que cada par de maestros estaba constituido por el presidente y el vicepresidente del Sanedrín, u órgano de gobierno; pero no responde probablemente a la historia. En todo caso, los dos últimos maestros inmediatamente anteriores a la Era cristiana dieron origen a dos escuelas de doctrina y práctica jurídica. Estos maestros eran Shammai (más riguroso) y Hillel (más suave). Cuando se acercaron los fariseos a Jesús en Mt 19,3ss, le presentaron una cuestión disputada entre los seguidores de Shammai (que exigían una falta grave en la mujer para permitir el divorcio) y los de Hillel (que permitían el divorcio por una falta menos grave). Hillel (*ca.* 50 a. C.-10 d. C.) fue un personaje particularmente influyente en el judaísmo. Llegó a Palestina procedente de Babilonia e introdujo tal vez la recensión babilónica del Pentateuco, tal como se conserva en el TM, distinta de la recensión popular en Palestina, que aparece en algunos manuscritos de Qumrán (→ Textos, 69:21). Se conserva muy poco de la jurisprudencia de este período, excepto algunos elementos que pasaron al derecho posterior.

121 III. Período de los Tannaím (formación de la Mishnah: 1-200 después de Cristo). Pronto se advirtió la necesidad de coleccionar las decisiones orales de los grandes maestros. Estas decisiones se transmitían por repetición: los estudiantes debían repetir de memoria las decisiones de los maestros. *Tannā'îm* eran los que enseñaban mediante la repetición; *Mishnah [mišnâ]* significa «repetición». Es posible que hubiera colecciones desde tiempos de Hillel, pero la destrucción del templo (el año 70) y el fracaso de la segunda revolución judía (el 135) sirvieron de catalizador con vistas a una colección escrita de la ley oral. Ya antes del 70, cuando la destrucción de Jerusalén era inminente, Rabí Yohanán ben Zakkai trasladó su centro de actividad a la ciudad costera de Yabné o Yamnia (→ Geografía bíblica, 73:77). Durante los años 70-130, el Sanedrín (llamado también Bet-Din o Casa de Justicia) dirigió desde Yabné los destinos del judaísmo redactando oraciones oficiales, excomulgando herejes (incluidos los cristianos), etc. (→ Canonicidad, 67:35). El nasí (*nāśî'*=príncipe o presidente) del Sanedrín era, por muchos conceptos, la autoridad suprema del judaísmo. Cf. J. Neusner, *A Life of Yohanan ben Zakkai* (Nueva York, 1960).

Algunos rabinos famosos iniciaron extensas colecciones de la ley oral. La línea principal de esta codificación está representada por Rabí Aqiba (135, que intervino destacadamente en la segunda revolución judía; → Historia de Israel, 75:168), cuya colección fue continuada por su discípulo Rabí Meír. Tras el fracaso de la segunda revolución, el centro del judaísmo se trasladó de Yabné a Galilea, donde se establecieron escuelas de enseñanza rabínica, sobre todo en Séforis (especialmente de 135 a 150), Tiberíades, Cesarea y Usa. Esto dio pie a una codificación más científica, hasta que a fines del siglo RABÍ JUDÁ EL PRÍNCIPE (ha-Nasí) hizo la codificación oficial (en la línea de Aqiba y Meír) de la ley oral de los siglos precedentes: la MISHNAH. Hubo otras colecciones o «mishnahs», pero no alcanzaron la importancia de la de Rabí Judá, de modo que el término «Mishnah» designa actualmente su obra. (Otras leyes y opiniones jurídicas que Judá no incluyó en su codificación fueron reunidas más tarde en la TOSEFTA). La Mishnah vino a ser para el judaísmo una especie de segundo Pentateuco y se convirtió en objeto primario del estudio rabínico. El lenguaje de la Mishnah es una forma de hebreo tardío (→ 82, *supra*).

Al período tanaítico corresponde también la composición de algunos importantes midrashim; así, por ejemplo, *Sifra* sobre Lv, *Sifré* sobre Nm y Dt, *Mekilta* sobre Ex. En la serie alemana *Rabbinische Texte* (Stuttgart) están siendo publicados estos midrashim tanaíticos, comenzando por *Sifré;* J. Z. Lauterbach ha publicado la *Mekilta* en hebreo e inglés (Filadelfia, 1935).

122 IV. Período de los Amoraím (maestros talmúdicos: 200-500 después de Cristo). Durante el tiempo que separa a Rabí Judá de la conclusión del Talmud, las escuelas se dedicaron a comentar la Mishnah. Las escuelas palestinenses continuaron su actividad, especialmente la de Tiberíades, que desarrolló su propio sistema de vocalización del texto consonántico hebreo: el sistema que actualmente utilizan las biblias hebreas. Pero la floreciente actividad de las escuelas babilónicas hizo que esta región se convirtiera en el principal centro intelectual del judaísmo. A principios del siglo III, la Mishnah de Rabí Judá fue llevada a Babilonia por su discípulo Abba Arika («Rab»), quien fundó la es-

cuela de Sura. Otras escuelas babilónicas fueron las de Nehardea y Pumbedita. Cada una tenía su propia tradición y sus propios maestros. De este modo, las escuelas de Babilonia y Palestina, trabajando simultánea e independientemente, consagraron sus esfuerzos a comentar la Mishnah y terminaron por formar con sus comentarios dos grandes colecciones: los Talmudes. El TALMUD PALESTINENSE fue puesto por escrito en el período 375-425. No se llegó a terminar, pues le falta el comentario a los últimos órdenes de la Mishnah; este hecho se debe al cierre de las escuelas palestinenses. Es más breve que el Talmud babilónico y recoge en muchos aspectos una tradición más directa. El TALMUD BABILÓNICO fue redactado entre 400-500 y a él se alude normalmente cuando se habla del Talmud sin más. Es una obra enorme.

Cada Talmud consta de dos partes: 1) La Mishnah, que es sustancialmente la misma en ambos, aunque se emplean diferentes recensiones de la Mishnah de Rabí Judá. 2) La Guemará («complemento») o comentario a la Mishnah. Esta parte se halla escrita principalmente en arameo, en dialecto occidental u oriental según se trate de uno u otro Talmud. Dado que la Guemará recoge las tradiciones de las escuelas de Palestina y Babilonia, respectivamente, esta parte difiere en los dos Talmudes. La Mishnah —y, por consiguiente, el Talmud— se divide en seis órdenes (de modo análogo al Código de Derecho Canónico). Los temas tratados incluyen la agricultura, las fiestas, el matrimonio y el divorcio, el derecho civil y criminal, el sacrificio, la pureza levítica, es decir, casi todos los aspectos de la vida judía. Además del material jurídico, contiene gran parte de material narrativo.

123 Las escuelas babilónicas sobrevivieron a las palestinenses. El exilarca, o personaje principal entre los judíos de la diáspora babilónica (bajo el dominio de los persas sasánidas), era el jefe del judaísmo mundial. Por otra parte, las opiniones jurídicas del jefe (gaón) de cada una de las escuelas babilónicas tenía gran peso. Una vez que estuvo concluido el Talmud, pasó a ser también objeto de estudio y comentario. Entre estos comentarios, el más famoso es el de Raší (siglo XI), impreso con frecuencia al margen del texto del Talmud babilónico. De hecho, la formación rabínica usual en la Yesivá se centra más en el Talmud que en la Escritura. En la Europa central, donde era muy fuerte la tradición talmúdica, se insistía en el aprendizaje memorístico de la Mishnah; se nos dice, *mirabile dictu,* que algunos rabinos precoces se sabían de memoria todo el Talmud babilónico.

G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (3 vols.; Harvard, 1930-32); E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ* (5 vols.; Edimburgo, 1885-90), esp. vol. 1, 306-79; H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Filadelfia, 1931). L. Goldschmidt publicó la edición no censurada del Talmud babilónico con una traducción alemana (9 vols.; Leipzig, 1897-1909). La traducción inglesa de Soncino, publicada por I. Epstein (Londres, 1935-53), consta de 18 vols. Las traducciones normales de la Mishnah son las de H. Danby (Oxford, 1933) y P. Blackman (7 vols.; Londres, 1951-56). Cf. también J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia* (Leiden, 1965-).

69

TEXTOS Y VERSIONES

PATRICK W. SKEHAN
GEORGE W. MACRAE, SJ
RAYMOND E. BROWN, SS

BIBLIOGRAFIA

1 GENERAL: E. E. Flack, B. M. Metzger y otros, *The Text, Canon, and Principal Versions of the Bible* (Grand Rapids, 1956); F. G. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (ed. rev.; Nueva York, 1958); J. M. Price, *The Ancestry of Our English Bible* (Nueva York, ³1956); J. Reumann, *The Romance of Bible Scripts and Scholars* (Englewood Cliffs, N. J., 1965); H. W. Robinson, *The Bible in Its Ancient and English Versions* (Oxford, 1940); *Bible IV: Texts and Versions:* NCE 2, 414-91.

2 ANTIGUO TESTAMENTO: D. R. Ap-Thomas, *A Primer of Old Testament Text Criticism* (Oxford, ²1964); A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament* (Copenhague, 1948), 1, 42-101; Eissfeldt, OTI 669-721; P. E. Kahle, *The Cairo Geniza* (Oxford, ²1959); M. Noth, *The Old Testament World* (Filadelfia, 1966), 301-63; B. J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions* (Cardiff, 1951); E. Robertson, *The Text of the Old Testament and the Methods of Textual Criticism* (Londres, 1939); E. Wurthwein, *The Text of the Old Testament* (Oxford, 1957).

3 NUEVO TESTAMENTO: J. Duplacy, *Où en est la critique textuelle du Nouveau Testament* (París, 1957); *Bulletin de critique textuelle du Nouveau Testament:* RSR 50 (1962), 242-63, 564-98; 51 (1963), 432-62; 53 (1965), 257-84; J. H. Greenlee, *Introduction to the New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids, 1964); C. R. Gregory, *The Canon and Text of the New Testament* (Nueva York, 1907); M.-J. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament:* II. *Critique textuelle,* 2, *La critique rationelle* (París, 1935); K. Lake, *The Text of the New Testament* (Londres, ⁶1943); B. M. Metzger, *Annotated Bibliography of the Textual Criticism of the New Testament* (Studies and Documents 16; Copenhague, 1955); *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism* (NTTS 4; Leiden, 1963); *The Text of the New Testament* (Nueva York, 1964); A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament* (ed. rev.; Naperville, Ill., 1954); V. Taylor, *The Text of the New Testament* (Londres, 1961); L. Vaganay, *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament* (Londres, 1937); ed. original: *Initiation à la critique textuelle néo-testamentaire* (París, 1934); H. J. Vogels, *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments* (Bonn, ²1955); A. Vööbus, *Early Versions of the New Testament* (Estocolmo, 1954).

4 VERSIONES INGLESAS: J. Baikie, *The English Bible and Its Story* (Londres, 1928); F. F. Bruce, *The English Bible* (Oxford, 1961); C. C. Butterworth, *The*

Literary Lineage of the King James Bible 1340-1611 (Filadelfia, 1941); «McCormick Quarterly» 19 (mayo de 1966), todo el número; H. G. May, *Our English Bible in the Making* (Filadelfia, 1962); W. F. Moulton, *The History of the English Bible* (Londres, 1937); H. Pope, *English Versions of the Bible* (ed. rev.; Londres, 1952); E. H. Robertson, *The New Translations of the Bible* (Londres, 1959); P. M. Simms, *The Bible in America* (Nueva York, 1936); L. A. Weigle, *The English New Testament: From Tyndale to the Revised Standard Version* (Nueva York, 1949). Sobre las versiones modernas en varias lenguas, cf. *The Cambridge History of the Bible - the West from the Reformation to the Present Day,* ed. por S. L. Greenslade (Cambridge, 1963). «Bible Translator» 12 (1961), 153-68, se ocupa de las versiones en inglés simplificado.

VERSIONES ESPAÑOLAS: S. Berger, *Les Bibles castillaines* (París, 1889); G. Borrow, *The Bible in Spain* (Londres, 1843; trad. española: Madrid, 1920-21); S. L. Greenslade (ed.), *The Cambridge History of the Bible* (Cambridge, 1963), 125-29, 354-55; F. Pérez, *La Biblia en España,* en B. Orchard, *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura,* I (Barcelona, ²1960), 87-97; J. de Plaine. *Espagnoles (Versions) de la Bible,* en F. G. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* II, 1952-65; F. G. Vigouroux, *Basques (Versions) de la Bible,* ibíd., I, 1496-99.

5 CONTENIDO

Introducción (§ 6-9)

Texto hebreo del Antiguo Testamento (§ 10-51)

I. Textos del período antiguo
- A) Forma y edad de los manuscritos (§ 13-14)
- B) Manuscritos de Qumrán (§ 15-29)
  - a) Origen, escritura, ortografía (§ 15-17)
  - b) Características textuales (§ 18-29)
    - i) Libros históricos (§ 21-22)
    - ii) Profetas Mayores (§ 23-24)
    - iii) Profetas Menores y Escritos (§ 25-28)
    - iv) Libros deuterocanónicos (§ 29)
- C) Manuscritos de Masada y otros lugares (§ 30-32)

II. Textos del período medieval
- A) Pentateuco samaritano (§ 33-34)
- B) Segunda columna de Orígenes (§ 35)
- C) Manuscritos medievales vocalizados (§ 36-42)
  - a) Códices modelo (§ 39-41)
  - b) Manuscritos con otros sistemas de vocalización (§ 42)
- D) Manuscritos de Eclo procedentes de la geniza de El Cairo (§ 43)

III. Ediciones del período moderno
- A) «Textus receptus» (§ 45)
- B) Ediciones críticas (§ 46-48)
- C) Compilaciones de variantes (§ 49-51)

Versiones griegas del Antiguo Testamento (§ 52-79)

I. Los LXX antes del año 100 d. C.
- A) Origen legendario (§ 53)
- B) Problema del origen unitario (§ 54-55)

- C) Distintas revisiones de los LXX (§ 56-63)
  - a) Los LXX en Alejandría (§ 58)
  - b) Primera revisión palestinense: «Proto-Luciano» (§ 59)
  - c) Posterior revisión palestinense: «Proto-Teodoción» (§ 60-61)
  - d) Otros indicios de revisión primitiva (§ 62-63)

II. Versiones posteriores y obra de Orígenes
- A) Aquila (§ 65)
- B) Símmaco (§ 66)
- C) Teodoción (§ 67)
- D) Héxaplas de Orígenes (§ 68-71)
- E) Luciano de Antioquía (§ 72)

III. Manuscritos y ediciones de los LXX
- A) Manuscritos (§ 73-77)
  - a) Papiros (§ 75)
  - b) Principales códices unciales (§ 76)
  - c) Manuscritos minúsculos (§ 77)
- B) Ediciones impresas (§ 78-79)
  - a) Ediciones de importancia histórica (§ 78)
  - b) Empresas críticas modernas (§ 79)

Otras versiones antiguas de la Biblia (§ 80-118)

I. Versiones arameas y siríacas
- A) La lengua aramea (§ 80-81)
- B) Los targumes (§ 82-87)
  - a) Origen (§ 82-84)
  - b) Targumes babilónicos (§ 85)
  - c) Targumes palestinenses (§ 86-87)
- C) Versiones siríacas (§ 88-95)
  - a) Origen (§ 88)
  - b) Iglesias de tradición siríaca (§ 89)
  - c) Versiones de la Biblia
    - i) Diatessaron de Taciano (§ 90)
    - ii) Biblia Vetus Syriaca (§ 91)
    - iii) Biblia Peshitta (§ 92)
    - iv) Antiguo Testamento siro-hexaplar (§ 93)
    - v) Nuevo Testamento heracleense (§ 94)
    - vi) Biblia siro-palestinense (§ 95)

II. Versiones latinas
- A) Antiguo Testamento de la Vetus Latina traducido del griego (§ 97-99)
- B) Salterios latinos (§ 100-103)
- C) Antiguo Testamento de la Vulgata traducido del hebreo (§ 104-105)
- D) Nuevo Testamento latino (§ 106-107)
  - a) Vulgata (§ 106)
  - b) Vetus Latina (§ 107)
- E) Historia posterior de la Vulgata (§ 108-111)

III. Versiones coptas
- A) La lengua copta (§ 112-113)
- B) Antiguo Testamento copto (§ 114)
- C) Nuevo Testamento copto (§ 115-116)

IV. Otras versiones orientales
A) Versión etiópica (§ 117)
B) Versiones del Asia occidental (§ 118)

Texto griego del Nuevo Testamento (§ 119-150)

I. Problema del texto mejor (la crítica textual antes del siglo xx)
A) Principales códices unciales (§ 120-122)
B) «Textus receptus» (§ 123-124)
C) Diferenciación de tradiciones textuales (§ 125-132)
a) Primeros intentos (§ 126-129)
b) Westcott y Hort (§ 130-132)

II. Problema del texto más antiguo (la crítica textual en el siglo xx)
A) Retoques en la clasificación de las tradiciones (§ 134-140)
B) Nuevos descubrimientos (§ 141-150)
a) Papiros (§ 142-143)
b) Versiones antiguas (§ 144-146)
c) Citas patrísticas (§ 147-150)

Versiones inglesas (§ 151-176)

I. Antes de la imprenta (§ 151-153)

II. Biblias impresas: protestantes
A) Traducciones del siglo xvi (§ 155-159)
B) Vicisitudes de la «King James Version» (§ 160-163)
C) Traducciones modernas (§ 164-166)

III. Biblias impresas: católicas
A) Traducciones de la Vulgata (§ 168-171)
B) Traducciones de las lenguas originales (§ 172-175)

IV. Biblias impresas: judías (§ 176)

Versiones españolas (§ 177-195)

I. Antes de la imprenta (§ 177-180)

II. Biblias impresas: hasta el siglo xix
A) Biblia de Bonifaci Ferrer (§ 181)
B) Biblia de Ferrara (§ 182)
C) Versiones protestantes de los siglos xvi-xvii (§ 183-185)
D) Versiones católicas de 1500 a 1780 (§ 186-187)
E) Versiones católicas de 1780 a 1900 (§ 188-189)
F) Versiones en vascuence (§ 190)

III. Biblias impresas: siglo xx
A) En castellano (§ 191-193)
B) En catalán (§ 194)
C) En vascuence (§ 195)

INTRODUCCION

6 Un conocimiento minucioso de cómo se han conservado y transmitido los libros del AT es hoy más posible que en cualquier otro tiempo desde que estos escritos inspirados comenzaron —en época precristiana— a ser reunidos en los grupos de «la Ley, los Profetas y los demás libros» (prólogo al Eclo). Esto se debe en parte a los imprevistos descubrimientos de manuscritos (los MMM a partir de 1947; varios papiros griegos, especialmente a partir de 1920) y en parte al intenso estudio que hoy se lleva a cabo, una vez que el desarrollo de la imprenta y la fotografía ha facilitado el acceso a reproducciones exactas de las fuentes originales.

7 Es importante conocer la historia de la transmisión textual por varias razones: 1) porque enseña a apreciar adecuadamente la fidelidad y el cuidado con que los fieles han tratado estos libros a lo largo de la historia y comprueba la integridad sustancial de su texto; 2) porque descubre las posibilidades y limitaciones de los primeros traductores e intérpretes de esta literatura; 3) porque sirve de base para entender los problemas de crítica textual que necesariamente han surgido en unos textos sometidos a tan largo proceso de reproducción y traducción. Este conocimiento no puede hoy ser estático, sino que debe tener la suficiente amplitud y claridad para situar en una perspectiva satisfactoria las constantes exigencias planteadas por el avance de los estudios bíblicos (exigencias válidas o fantásticas, según los casos).

8 El material que hemos de estudiar son los testimonios del texto original, hebreo y arameo, del AT; la versión griega del AT llamada de los «Setenta» o LXX (precristiana en su mayor parte, incluye algunos libros compuestos o conservados en griego), y otras versiones antiguas (en arameo judío, siríaco, latín, copto, etc.). El principal valor textual de estas últimas versiones reside en que reflejan un texto hebreo o griego de fecha muy temprana. Las traducciones arameas (targumes) afectan sólo al AT; las demás versiones suponen biblias completas (por conveniencia describiremos conjuntamente el AT y el NT al hablar de cada una de ellas).

9 Por lo que se refiere al NT, nuestros conocimientos acerca de su conservación y transmisión alcanzaron un nivel verdaderamente científico a fines del siglo xix, algo antes que los conocimientos sobre el AT. Pero también en este punto han sido importantes los descubrimientos del siglo xx, en especial porque nos han proporcionado una serie de antiguas copias en papiro de libros del NT. También aquí las antiguas versiones constituyen un testimonio importante, pues ayudan a determinar el texto griego que se utilizó para hacerlas. Así, pues, nuestro tiempo ha conocido un rápido progreso en la crítica textual de ambos Testamentos.

TEXTO HEBREO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

10 No ha llegado hasta nosotros ningún manuscrito que sea obra de los autores o redactores del AT; se trata siempre de copias efectuadas por escribas posteriores. Aunque la tradición judía tuvo siempre en

alta estima la fidelidad en la transmisión de materiales escritos u orales (cf. a este respecto E. A. Speiser, IsrEJ 7 [1957], 201-16), no le preocupaba gran cosa la antigüedad de una determinada copia. Así lo demuestra la costumbre de relegar a una «geniza», o depósito de textos sagrados fuera de uso, todos los manuscritos que se hallaban demasiado viejos para ser utilizados habitualmente en público. En el caso de la geniza de El Cairo (→ 37, *infra*), esta costumbre fue una suerte para la investigación, pero los que almacenaron los manuscritos en la geniza no habían pensado en ello.

11 Ningún libro del AT compuesto total o parcialmente antes del destierro de los judíos en Babilonia (587-539 a. C.) ha llegado hasta nosotros ni siquiera en un fragmento escrito en aquella época. Los testimonios más antiguos de que disponemos proceden de la gruta 4 de Qumrán (→ Apócrifos, 68:68-69) y pertenecen al período de *ca.* 250-175 antes de Cristo. En el caso de algunos libros tardíos del AT, disponemos de rollos fragmentarios que datan aproximadamente de cien años después de su composición; así, por ejemplo, Ecl (4QQoh^{a}), Dn (4QDn^{c}) y Eclo (el texto de Masada). No hace mucho, habría sido imposible indicar con seguridad un solo manuscrito hebreo confeccionado dentro de los mil años siguientes a la fecha de composición de la obra en él contenida; el más antiguo manuscrito del AT que contiene la fecha de su confección es el de los Profetas de El Cairo, procedente de 895 d. C. (→ 39, *infra*).

Ahora nos referiremos a los tres períodos principales que se suelen distinguir en la historia de la transmisión del texto del AT: antiguo, medieval y moderno. Puesto que hablaremos frecuentemente del texto hebreo, quizá debamos advertir que las pequeñas partes del AT transmitidas en arameo comparten a todos los efectos la historia de los libros hebreos en que se hallan incluidas. Un punto constante de referencia será el TM. Más adelante (→ 32, 37) nos ocuparemos de él; por el momento baste decir que el TM es el texto hebreo consonántico tal como quedó fijado a fines del siglo I d. C. y fue transmitido al período medieval.

12 **I. Textos del período antiguo** (*ca.* 250 a. C.-135 d. C.). Durante este período no era costumbre dar a los libros del AT títulos individuales ni añadir el nombre del copista y la fecha. Por tanto, para datar sus materiales se requiere, además de los datos arqueológicos generales relacionados con su descubrimiento, el auxilio de la paleografía hebrea. Sus resultados son siempre aproximados; pero éstos pueden ser bastante precisos para los períodos de rápida evolución en las formas de escritura, y para el conjunto del período antiguo procuran una certeza relativa con un margen máximo de unos cincuenta años en los casos difíciles. El estudio más importante es el de F. M. Cross, BANE 133-202.

13 **A) Forma y edad de los manuscritos.** Todos los manuscritos que conocemos de este período han sido descubiertos a partir de 1947 (excepto el papiro Nash; → 31, *infra*). Se trata de membranas de piel o, en raros casos, de hojas de papiro (como se supone en Jr 36), escritas

por una sola cara y previamente rayadas al efecto con un punzón en sentido vertical y horizontal; la escritura está distribuida en columnas. No se conoce ningún códice hebreo (es decir, un libro con páginas escritas por ambas caras) hasta el período medieval. Las pieles eran cosidas —y las hojas de papiro pegadas— por los bordes unas con otras para formar rollos). El rollo completo de Is procedente de Qumrán (1QIs^{a}) es un excelente ejemplo de este formato: consta de diecisiete tiras de piel preparada, cosidas conjuntamente, que forman un rollo de 7,35 metros de largo y 0,27 de alto. El texto está repartido en 54 columnas, con una gran división intencionada después de la columna 27, es decir, en la mitad del libro (el final del cap. 33 en un total de 66 capítulos). Las columnas de este manuscristo tienen un promedio de 30 líneas cada una; pero en otros manuscritos de este período oscilan entre 9 y 65 o más líneas.

14 Actualmente conocemos más de 190 manuscritos del AT pertenecientes a este período antiguo; han sido descubiertos en distintos lugares del desierto de Judá: grutas próximas a Qumrán, grutas de Wadi Murabba'at, grutas de Nahal Hever y fortaleza de Masada (→ Apócrifos, 68:106-110). Los más antiguos son tres manuscritos procedentes de la gruta 4 de Qumrán, que era la biblioteca comunitaria de los esenios. Según la opinión de F. M. Cross, sus fechas son las siguientes: 4QEx^{f}, *ca.* 250 a. C.; 4QSm^{b}, *ca.* 200; 4QJr^{a}, *ca.* 175. Por razones externas podemos decir que los manuscritos más tardíos de Qumrán no son posteriores al año 68 d. C.; los de Masada no son posteriores al 73 d. C., y los de otros lugares (grutas de Murabba'at y Hever) no pasan del 135 d. C. Los manuscritos anteriores al siglo I a. C. son raros; quizá la mayoría de los manuscritos de Qumrán datan de ese siglo, si bien se halla muy representado el siglo I d. C. Los manuscritos de Murabba'at (siglo II d. C.) ocupan un lugar aparte y deben ser descritos por separado (→ 32, *infra*).

15 **B) Manuscritos de Qumrán.**

a) ORIGEN, ESCRITURA, ORTOGRAFÍA. El abundante material manuscrito procedente de Qumrán —la gruta 4 nos ha proporcionado por sí sola más de cien copias fragmentarias de libros del AT— muestra una gran diversidad de edad, formato, escritura, ortografía y origen en los textos representados. Aunque es indudable la existencia de un *scriptorium* en Qumrán, todavía está por demostrar que un solo manuscrito bíblico fuera copiado de otro manuscrito existente. El origen del material se explica perfectamente en la mayoría de los casos por la propiedad comunitaria de bienes prevista en las reglas del grupo (→ Apócrifos, 68:94): se trata principalmente de manuscritos entregados por sus antiguos propietarios al patrimonio de la comunidad. La edad de estos rollos fragmentarios se extiende a lo largo de tres siglos: de *ca.* 250 a. C. a 68 d. C. Dn y Re están escritos en papiro, lo mismo que Tob, pero la inmensa mayoría de los textos del AT utilizan piel de diferente grosor y calidad. Unos manuscritos están copiados en columnas anchas, otros en columnas estrechas, con un número de letras por línea que va de 15

a más de 70; al número de líneas por columna ya hemos aludido antes (→ 13).

16 Al menos hasta el siglo I a. C. se utilizaron dos alfabetos distintos: el arcaico, llamado en la actualidad «paleohebreo», derivado del alfabeto cananeo, que se empleó desde la época preexílica, y varias formas sucesivas de escritura «aramea» judía, equivalente en sus estadios posteriores al alfabeto «cuadrado» de las biblias impresas. Algunos manuscritos del AT y muchos manuscritos extrabíblicos combinan los dos alfabetos, utilizando normalmente la escritura cuadrada, pero pasando a los caracteres arcaicos para escribir el nombre sagrado YHWH o bien las distintas combinaciones de nombres divinos. Esta costumbre no parece remontarse más allá de la época herodiana: aparece también en el período posterior de Qumrán. Ambos alfabetos presentan las 22 letras consonantes de que consta el sistema de escritura hebrea. La vocalización es a veces muy escasa: las letras débiles *w, h, y* y *álef* (') se emplean raramente en función de vocales. Otras veces, en ambas escrituras, se utiliza una ortografía más expresiva, en la cual, como en siríaco, toda vocal *o* o *u,* por insignificante que sea, se representa por medio de *w* en el texto consonántico. Entonces las palabras pueden terminar en un inesperado *he* añadido a los sufijos pronominales o en un *álef* al final de las palabras terminadas en *i, o* o *u.* Cuando los investigadores vieron por primera vez este sistema ampliado de vocalización en el rollo completo de Isaías experimentaron una notable perplejidad; pero hoy se está de acuerdo en que es un intento de los últimos siglos antes de Cristo para proporcionar una pauta de pronunciación más completa que la ortografía corriente. A veces ofrece ligeros indicios de un dialecto peculiar hablado por quienes la utilizaron.

17 Ni la escritura ni la ortografía parecen haber tenido gran relación con la naturaleza del texto que se copiaba. La escritura paleohebrea se emplea en doce manuscritos: están representados todos los libros del Pentateuco (Lv en cuatro manuscritos), pero también Job; y hay varios fragmentos extrabíblicos en la misma escritura. De los dos textos de Ex copiados en esta escritura arcaica, uno se ciñe mucho al texto normal, mientras que el otro sigue la recensión «samaritana» (→ 33-34, *infra)* y presenta esporádicamente muestras de vocalización ampliada. Por lo que se refiere a la escritura aramea (más usual), en algunos manuscritos hallamos una vocalización conservadora, mientras que otros presentan la ampliada; pero el mismo libro del AT puede presentarse de ambas maneras en textos que, por lo demás, son estrictamente afines. La publicación definitiva de todo el material puede mostrar una tendencia a copiar con menos cuidado en los manuscritos de ortografía ampliada; pero esto no es seguro.

18 b) CARACTERÍSTICAS TEXTUALES. Dado que los manuscritos de Qumrán abren un período totalmente nuevo en la historia del texto y todavía no han sido publicados por completo, aún no se ha intentado su clasificación sistemática. De todos modos, son bastante fragmentarios, hasta el punto de que los que contienen el diez por ciento del texto de un libro bíblico son considerados como sustanciales. A diferencia de los textos masorético y samaritano, conocidos por manuscritos medievales, y del testimonio indirecto de los LXX, los manuscritos de Qumrán son más un conjunto de muestras y un medio de comprobación con respecto a esos otros testimonios que una base independiente para futuras ediciones del texto.

Las muestras, como hemos dicho, son de una variedad extraordinaria, incluso en el aspecto textual. Pero esto no significa que a las variantes previamente conocidas vengan a sumarse muchas más (descontando los errores de escribas, las armonizaciones, etc.). Por el contrario, un gran número de variantes y amplificaciones que no tienen contrapartida en los manuscritos medievales de tradición masorética (si bien nos eran conocidas por fuentes griegas o samaritanas) se hallan entremezcladas con otros textos muy afines al TM. Por primera vez es posible comprobar a base de manuscritos hebreos lo que ya se sabía por la naturaleza de la colección como tal y por el testimonio indirecto de los LXX: que *cada libro del AT tiene su propia historia de transmisión.*

19 Los manuscritos de Qumrán pueden ilustrarnos sobre cómo se desarrolló una importante forma de variantes textuales: las amplificaciones explicativas. Muchos escribas, al copiar los textos del AT durante este período, no tuvieron inconveniente en incorporar al texto que copiaban los resultados de su propio estudio, mientras que hoy tales interpolaciones aparecerían como notas a pie de página o referencias cruzadas. Así, en el más antiguo manuscrito que poseemos (4QEx^{f}), al llegar a Ex 40,17 encontramos estas palabras: «El día primero del año segundo *después de que abandonaron Egipto* fue alzado el tabernáculo». La alusión a la salida de Egipto no aparece en el TM de este versículo, aunque sí figura en Ex 16,1 y 19,1. Por más que esta frase aparezca no sólo en la copia más antigua de Qumrán, sino también en los textos griego y samaritano, debe considerarse como una amplificación encaminada a aclarar y explicitar la frase. También en un manuscrito de Qumrán (4QDt^{n}), en el pasaje de los diez mandamientos, se amplifican las razones para guardar el sábado que aparecen en el TM: Dt 5,15 va seguido de una inserción tomada de un pasaje análogo (Ex 20,11), que alega una razón más. Esta inserción no aparece en el texto samaritano de Dt, aunque sí se incluye en la tradición griega como una adición a Dt 5,14 (sólo en el Códice Vaticano). En una difícil frase de Is 34,4 que ha sido traducida: «Y todas las huestes de los cielos se desmoronarán» (frase que fue omitida por el primer traductor de los LXX), el rollo 1QIs^{a} toma de Miq 1,4 las palabras «y los valles se abrirán», porque los contextos son semejantes y las letras hebreas del primer pasaje sugieren de algún modo el segundo. Esta forma de copiar no indica que el texto fuera considerado como menos sagrado: las palabras utilizadas para completar un determinado pasaje son las de la misma Biblia. Pero está lejos de la rígida fidelidad a un texto consonántico unificado e inalterable que se convirtió en norma universal poco después del año 70 d. C.

20 Una valoración exacta de los textos procedentes de este período antiguo exigiría que todos estuvieran publicados, cosa que no se ha hecho todavía. Hasta ahora se han clasificado los miles de fragmentos procedentes de la biblioteca de la comunidad (gruta 4), se han presentado algunos resultados importantes y se ha organizado y fotografiado el material. Para citar estos manuscritos se ha creado un sistema fijo. Así, por ejemplo, 4QEx^{f} designa la sexta copia (f) de Ex hallada en la gruta 4 de Qumrán; si se trata de un papiro (pap), o de escritura paleohebrea (paleo), o de una traducción (LXX, Targum), esta circunstancia se indicará antes del nombre del libro bíblico (así, 4QpaleoEx^{m} designa un manuscrito en escritura antigua). La mejor manera de abordar ahora estos materiales será describir provisionalmente, por libros o grupos de libros, el estado de los textos de Qumrán, mencionando de paso algunos manuscritos de especial interés textual.

21 I) *Libros históricos.* Los 15 manuscritos fragmentarios de Gn hallados en Qumrán muestran un texto relativamente uniforme. No existen lecturas coincidentes con los materiales de los LXX, pero se observa en el texto de este libro un elevado grado de normalización que es claramente anterior a todos nuestros testimonios. Por lo que se refiere a Ex-Dt, hay una gran oscilación en los testimonios de Qumrán: unas veces se aproximan notablemente al TM, otras incluyen todas las amplificaciones sistemáticas del texto «samaritano» o bien están de acuerdo, de manera regular o esporádica, con algunas lecturas de la tradición griega, sea en la forma primitiva de los LXX o en la forma «protoluciánica» (→ 59, *infra).* Ex se conserva en 15 manuscritos, Lv en 9, Nm en 6, Dt en 25. Es notable 4QpaleoEx^{m}, en escritura arcaica, de principios del siglo II a. C.: comprende porciones de unas 40 columnas de un texto que constaba originalmente de 57 y presenta la forma amplificada de los textos samaritanos. El texto de 4QNm^{b}, del que se conservan porciones bastante grandes, coincide con el texto samaritano en algunas amplificaciones, pero más aún con los estratos más antiguos de los LXX contra el TM, incluso cuando coinciden el TM y el samaritano. Entre los textos de Dt, el más interesante es un fragmento (4QDt^{q}) que contiene solamente el final del Canto de Moisés (Dt 32,37-43). Está dispuesto en forma de verso, por esticos o hemistiquios, y es notable porque coincide con una serie de lecturas de los LXX que no aparecen en ninguna fuente hebrea previamente conocida. El análisis del texto ha mostrado que en Qumrán aparecen lecturas de este tipo tanto en el comienzo y en la parte inicial del Canto como en su final (P. Skehan, BASOR 136 [1954], 12-15). En general, el texto palestinense de estos libros puede considerarse como amplificativo y armonizante, distinto del TM y emparentado con la reelaboración «protoluciánica» de los LXX. Un manuscrito de Dt (5Q1), datado por J. T. Milik como de comienzos del siglo II a. C., presenta una interesante combinación de elementos: en la medida en que se ha conservado, contiene un texto próximo al TM, pero éste fue «corregido» un siglo después en cuatro puntos sobre la base de un texto hebreo análogo al de los LXX.

22 Por lo que se refiere a Jos, Jue y Re, los manuscritos de Qumrán son relativamente reducidos en número y en cantidad de texto conservado; para cada uno de estos libros existen, respectivamente, dos, tres y cuatro manuscritos. En este conjunto de materiales parece existir siempre un claro parentesco con las fuentes de los LXX. En el caso de Sm, los manuscritos son excepcionales por la cantidad de texto conservado (en 4QSm^{a}, del siglo I a. C.) y por la edad de los fragmentos más antiguos (4QSm^{b}, finales del siglo III a. C.). Hay otra serie de testimonios que muestran indirectamente la existencia de un tipo de texto igual al encontrado en Qumrán (utilización de Sm por el Cronista en el siglo IV a. C.; materiales de los LXX en dos estadios, siglos III-I antes de Cristo; Flavio Josefo, a finales del siglo I d. C.), y hay también claras diferencias entre estos testimonios y el TM. Los datos de Qumrán en torno a Sm están llamados a ocupar un lugar único en los estudios futuros de crítica textual, pues proporcionan una nueva visión de los complejos problemas de transmisión textual que, desde hace tiempo, tiene planteados 1-2 Sm.

23 II) *Profetas Mayores.* Ha habido amplios debates en torno a los manuscritos de Is hallados en Qumrán. Se han publicado dos piezas sustanciales, procedentes de la gruta 1: el rollo completo (1QIs^{a}), perteneciente a la primera parte del siglo I a. C., y otro más fragmentario (1QIs^{b}), procedente de fines del mismo siglo. El rollo completo, que ya hemos descrito (→ 13, 16, *supra)* por lo que toca a su formato y a la peculiar ortografía empleada en su segunda mitad, difiere en muchos aspectos del TM. Al principio hizo albergar excesivas esperanzas en el sentido de que daría acceso a un estadio primitivo —hasta entonces inasequible— de la transmisión del libro. Pero el manuscrito, aunque interesante e instructivo, es más bien decepcionante: resulta secundario con respecto al TM en la mayoría de los casos en que ambos no coinciden y no tiene un verdadero parentesco con el prototipo hebreo del Is de los LXX. En sus divergencias es único entre los 18 manuscritos de Is hallados en Qumrán, los cuales permiten afirmar que la tradición textual del libro ya estaba unificada para el siglo II a. C. en una medida que sólo tiene parangón con Gn. Si al principio se tendió a exagerar el valor de 1QIs^{a}, lo mismo sucedió por distintas razones con 1QIs^{b}, al que se suele atribuir una estrecha relación con el TM. Aunque bastante sobrio en su vocalización, 1QIs^{b} no transmite el texto unificado de Is con la fidelidad que puede observarse en un buen manuscrito medieval del libro, y las cualidades que posee han sido apreciadas más por contraste con 1QIs^{a} que a partir de una norma exacta.

24 De Jr, del que Qumrán nos ha proporcionado cuatro manuscritos, el hecho más destacado es que en uno de ellos (4QJr^{b}) aparece la versión breve del libro que antes sólo se conocía por los LXX. Este hecho, considerado en conexión con la variedad de textos que presenta Qumrán para Ex-Dt y Sm, permite acariciar una sugerente hipótesis. Parece posible que el texto usual y más largo de Jr sea en su mayor parte una reelaboración, efectuada tal vez en Palestina, de la versión breve, la cual

sería más antigua; esta reelaboración se habría llevado a efecto de acuerdo con la técnica armonizante, simplificadora y expansiva que se observa en los testimonios textuales de los otros libros mencionados y que alcanza su cumbre en el Pentateuco samaritano. Hasta ahora, el estudio preliminar de los seis manuscritos de Ez no ha ofrecido ningún resultado importante; si tiene algún valor la hipótesis amplificativa, quizá pueda decirse que toda la tradición de Ez en hebreo, incluido Qumrán, nos sitúa ante una versión amplificada y reelaborada del profeta. (Sobre la técnica de amplificación, → 19, *supra).*

25 III) *Profetas Menores y Escritos.* Los testimonios de los manuscritos de Qumrán referentes a estos libros no han sido aún totalmente analizados. Se sabe que entre ocho manuscritos están representadas todas las partes de los Profetas Menores (incluyendo Hab 3). Cuando aparecen varios libros de los doce profetas en un mismo manuscrito, Qumrán sigue el orden del TM, no el de la Biblia griega. En el comentario de Hab procedente de la gruta 1 (1QpHab; → Apócrifos, 68:78), los *lemas,* o citas de texto seguido, no siempre presentan las mismas lecturas supuestas por la explicación que va tras ellos; esta disparidad de textos es bastante frecuente en materiales posteriores de otras lenguas.

26 De los cuatro manuscritos de Job, uno utiliza la escritura arcaica. Los dos rollos de Prov, que sobreviven fragmentariamente, presentan un texto muy parecido al TM. El targum de Job procedente de la gruta 11 (→ 83, *infra)* coincide con el TM en la disposición de los capítulos del libro, pese a los problemas que plantean los caps. 23-27 (→ Job, 31:83, 90); sólo en el cap. 42 (el último) sugiere el arameo una forma variante más breve del hebreo en que se basa.

27 En Qumrán hay unos 30 manuscritos de Sal, muchos de ellos conservados sólo en pequeña parte. El más extenso es $11QPs^a$, del siglo I d. C. (publicado por J. A. Sanders, DJD 4). Su interés especial reside en el material «no sálmico» que combina con 40 salmos canónicos. Este incluye dos composiciones distintas que aparecen fusionadas en Sal 151 (apócrifo) de los LXX; Eclo 51,13-30 y 2 Sm 23,7ss; dos himnos anteriormente conocidos por fuentes siríacas y que ahora se conocen como Sal 154-155; otros tres «salmos» no conocidos hasta ahora; un pasaje en prosa que atribuye a David 4.050 obras poéticas. Hay ligeros indicios de que el compilador de estos materiales conocía el orden del Salterio canónico, si bien su propia distribución presenta diferencias. Un «Apóstrofe a Sión» en forma de salmo, contenido en $11QPs^a$, ha sido identificado por J. Starcky como una de las tres piezas no bíblicas incluidas en $4QPs^f$ junto con, al menos, tres salmos canónicos. Por lo demás, aunque los salmos han sido copiados con un orden irregular en varios manuscritos y ofrecen numerosas variantes (la mayoría de inferior calidad), los textos de Qumrán aumentarán muy poco nuestro conocimiento sobre la historia de este libro bíblico.

28 De Dn conocemos ocho manuscritos. La transición del hebreo al arameo coincide con el TM; las porciones del texto griego de Dn que no figuran en el TM no aparecen atestiguadas en Qumrán, sino que más

bien son excluidas. Los cinco libros «Megillot» del canon hebreo (→ Canonicidad, 67:23) están representados por cuatro manuscritos en el caso de Rut, Cant y Lam, y por dos en el caso de Ecl; sólo falta Est. Cabe suponer que los sectarios de Qumrán excluían Est por principio, porque se oponía a sus convicciones sobre el calendario religioso y era estimado por sus enemigos los Asmoneos (→ Apócrifos, 68:86). Esd y Cr cuentan con sendos manuscritos con escasa cantidad de texto.

29 IV) *Libros deuterocanónicos.* Entre éstos (→ Canonicidad, 67:21) no figura Bar, si bien en la gruta 7 se halló un fragmento de la Carta de Jeremías en griego (Bar 6 en la Vg.). Sab, Jdt y 1-2 Mac no están representados: quizá no respondían a los intereses de la comunidad de Qumrán. Se conocen cuatro manuscritos del original arameo de Tob y uno en hebreo. Su contenido muestra el carácter primario de la forma larga del libro, tal como aparece en la VL y en el Códice Sinaítico. En Qumrán hay dos testimonios de Eclo: en 2Q18 varios trozos de Eclo escritos en forma esticométrica (en forma de verso), y en $11QPs^a$ (cols. 21-22) la composición alfabética de Eclo 51,13-30 (cf. J. A. Sanders, *Cave 11 Surprises and the Question of the Canon:* «McCormick Quarterly» 21 [1968], 284-98).

Sobre tres manuscritos griegos del AT procedentes de la gruta 4 hablaremos más adelante (→ 56).

30 **C) Manuscritos de Masada y otros lugares.** Los materiales de Qumrán hasta aquí enumerados tienen un paralelo, por lo que se refiere a textos del mismo período, en los descubrimientos efectuados en *Masada* los años 1963-64 (→ Apócrifos, 68:110). La pieza más notable es el rollo fragmentario de Eclo (Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada* [Jerusalén, 1965]), que contiene porciones de siete columnas de texto, con dos hemistiquios por línea, de Eclo 39,27 a 44,17. El manuscrito data paleográficamente de comienzos del siglo I a. C. y muestra ya muchas de las diferencias recensionales que aparecen en los manuscritos hebreos medievales de Eclo y en las versiones (→ Eclesiástico, 33:5). En Masada se ha encontrado una copia de Sal 150 que, según se nos dice, procede del final de un manuscrito, como nos haría esperar la disposición del Salterio canónico. También han aparecido en Masada fragmentos de Sal 81-85, de Gn y de Lv. Junto con estos textos deberíamos mencionar un manuscrito de Sal, perteneciente al siglo I d. C. y procedente de Nahal Hever (→ Apócrifos, 68:108), que presenta algunas variantes con respecto al TM.

31 Aunque no es estrictamente un manuscrito bíblico, el *Papiro Nash,* procedente de Egipto, *ca.* 150 a. C., contiene los diez mandamientos y Dt 6,1ss. Este papiro, el único manuscrito hebreo antiguo que se conocía antes de los descubrimientos de Qumrán, fue publicado por S. A. Cook en 1903 (en «Proc. Soc. Bibl. Arch.» 25, 34-56), pero su correcta datación se remonta sólo a 1937, fecha en que W. F. Albright (JBL 56, 145-76) demostró que pertenecía a la época macabea. Los recientes descubrimientos nos han proporcionado un material análogo en las numerosas filacterias y mezuzás (minúsculos rollos que, res-

pectivamente, los judíos llevaban sobre sus personas o colocaban sobre las puertas de sus casas) con pasajes tomados de los libros mosaicos, aunque no siempre se trata de los pasajes especificados por las posteriores normas judías; en ellos se observan algunas lecturas variantes.

32 El último grupo de manuscritos antiguos que hemos de mencionar consta de cinco procedentes de *Wadi Murabba'at,* todos publicados, y cinco o seis más procedentes de *Nahal Hever,* la mayoría sin publicar (→ Apócrifos, 68:106, 108). Un manuscrito griego de los Profetas Menores procedente de este último lugar es analizado al hablar de los LXX (→ 57, 60, *infra).* De *Nahal Hever* proceden un manuscrito hebreo de Gn, dos (o tres) manuscritos de Nm y otro de Dt, de cuyo texto y escritura se ha dicho fundadamente que son parecidos a los de los manuscritos de Murabba'at. Murabba'at nos ha suministrado los siguientes manuscritos (publicados por P. Benoit y J. T. Milik, DJD 2): un manuscrito de Gn-Ex-Nm, otro de Nm de distinta mano, Dt, Is y los Profetas Menores. Este último (Mur 88) es con mucho el más extenso, pues contiene el texto de diez de los doce Profetas Menores. Coincide en todos los aspectos con la tradición del TM, de modo que sólo contiene tres variantes de importancia. Los demás manuscritos vienen a confirmar que la unificación del texto hebreo, atribuida tradicionalmente a la escuela judía de Yabné (Yamnia; → Canonicidad, 67:35) a finales del siglo I d. C., es realmente efectiva en estas copias que nos dejaron unos refugiados de la segunda sublevación judía en 132-135 d. C.

Así, pues, en el siglo II d. C. el texto consonántico hebreo ya estaba fijado en la forma en que se transmite actualmente. Por lo que se refiere a tiempos anteriores, los testimonios de Qumrán (y de Masada en el caso de Eclo) nos permiten asomarnos a un período de relativa fluidez textual, que varía de un libro a otro del AT. De hecho, las peculiaridades del texto griego y del samaritano, junto con el testimonio indirecto del NT, de Filón y de Josefo, siempre obligaron a suponer una situación semejante.

F. M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran* (ed. rev.; Anchor Books; Nueva York, 1961); *The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert:* HarvTR 57 (1964), 281-99; Eissfeldt, OTI 669-95, 778-83; M. H. Goshen-Gottstein, *Text and Language in Bible and Qumran* (Jerusalén, Israel, 1960); M. Greenberg, *The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible:* JAOS 76 (1956), 157-67; J. T. Milik, *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá* (Madrid, 1961); H. M. Orlinsky, *The Textual Criticism of the Old Testament:* BANE 113-32; J. A. Sanders, *Pre-Masoretic Psalter Texts:* CBQ 27 (1965), 114-23; *Palestinian Manuscripts 1947-1967:* JBL 86 (1967), 431-40; P. W. Skehan, *Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies: The Masoretic Text:* JBL 78 (1959), 21-25; *The Biblical Scrolls from Qumran and the Text of the Old Testament:* BA 28 (1965), 87-100; *The Scrolls and the Old Testament Text:* «McCormick Quarterly» 21 (1968), 273-83; «Textus: Annual for the Hebrew University Bible Project» 1-5 (1960-66). Sobre la LQ, → Apócrifos, 68:66.

33 **II. Textos del período medieval** (135-1376).

A) Pentateuco samaritano. El único testimonio que llegó a la Edad Media de un texto hebreo no sometido a la unificación efectuada

por los sabios judíos a fines del siglo I a. C. es el Pentateuco samaritano. Esta modalidad de los libros mosaicos, que no atrajo la atención de los investigadores europeos hasta 1616, cuando Pietro della Valle obtuvo un manuscrito de la misma en Damasco, está representada actualmente en las bibliotecas europeas por una serie de copias que van del siglo XII al XX. El ejemplar más antiguo que se conoce, y que en realidad constituye un conglomerado artificial de piezas pertenecientes a épocas diversas, es el «rollo de Abisha», conservado por la comunidad samaritana de Nablús, en Palestina (→ Geografía bíblica, 73:101); la primera parte de esta copia es del siglo XI d. C. Los samaritanos sostienen que el texto fue preparado «trece años después de la conquista de Canaán por Josué». Los investigadores occidentales, al datar el cisma samaritano en tiempos de Nehemías (siglo V a. C.), han tendido a situar esta recensión en el siglo V. De hecho, la forma de la Escritura, la naturaleza del texto y la historia de los samaritanos nos invitan a considerarla como un texto palestinense modificado, de origen no sectario, que inició su historia separada entre los samaritanos no antes de la época de Juan Hircano, a fines del siglo II a. C. El manuscrito de Qumrán 4QpaleoEx^{m}, que tiene una mayor antigüedad y no es sectario, demuestra que la tradición textual samaritana fue notablemente fiel a su prototipo recensional precristiano (→ 19, *supra).*

34 Ya hemos aludido al carácter armonizante y amplificativo del texto samaritano: en Ex amplía los relatos de las plagas de manera que cada vez el Señor confía a Moisés un mensaje para el faraón, y Moisés lo repite palabra por palabra antes de que prosiga la narración. Asimismo, las secciones de Dt que amplían temas presentes en Ex son incorporadas al texto de Ex; Nm se ve sometido a una armonización parecida, y también Dt. Naturalmente, estas amplificaciones sistemáticas en el marco del texto bíblico conocido no tienen gran interés; el valor de la recensión reside más bien en que conserva, a veces coincidiendo con los LXX, antiguas lecturas palestinenses de palabras o frases que varían con respecto al TM. Cuando tales variantes no implican una simplificación o explicitación del TM deben ser sopesadas individualmente. La tradición samaritana se ve apoyada por los targumes arameos (→ 86, *infra)* y por un *Samareitikon* griego, cuyos fragmentos conocidos, así como su traducción siro-hexaplar, muestran el mismo texto amplificado. Esta recensión ampliada se cita ocasionalmente en el NT, especialmente en Act 7. Varios investigadores han estudiado, no siempre con igual minuciosidad y éxito, la pronunciación tradicional del hebreo entre los samaritanos con vistas a esclarecer la pronunciación del hebreo anterior a la obra de los masoretas judíos (→ 37, *infra).*

M. Baillet, *La récitation de la Loi chez les Samaritains:* RB 69 (1962), 570-87; F. Pérez Castro, *Sefer Abiša* (Madrid, 1959; cf. la recensión de E. Robertson, VT 12 [1962], 228-35); A. von Gall, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner* (Berlín, 1918).

35 **B) Segunda columna de Orígenes.** Luego estudiaremos con más detalle (→ 68, *infra)* las famosas *Héxaplas* de Orígenes, la compilación en seis columnas de los textos y versiones en hebreo y griego para el estudio del texto del AT. Ahora nos centramos en la segunda columna de la obra, que es una transliteración (no una traducción) del texto consonántico hebreo del AT (tal como se utilizaba en el siglo II d. C.) en letras griegas. Pero el alfabeto griego no se acomoda bien para transcribir las consonantes hebreas; de ahí que la obra choque con ciertas dificultades. Es de gran utilidad para los especialistas porque da una idea de la pronunciación del hebreo en tiempos de Orígenes. En la sección siguiente veremos cómo los masoretas judíos de tiempos posteriores crearon diversos sistemas para indicar la pronunciación; pero su lengua nativa no era el hebreo, sino una forma evolucionada de arameo, que influía en su pronunciación. Los anteriores materiales a que nos hemos referido ofrecen muestras vocálicas y estructuras silábicas hebreas de considerable interés para la historia de la lengua y para comprender el ritmo poético del AT.

Lo que nos ha llegado de la segunda columna de Orígenes pertenece principalmente a Sal. Se trata de la primera escritura de un palimpsesto de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, identificado por G. Mercati en 1896 y publicado por él como *Psalterii hexapli reliquiae,* I (Ciudad del Vaticano, 1958). El cardenal Mercati demostró que la ortografía de este material debe suponerse contemporánea de la compilación de Orígenes *(ca.* 245 d. C.). Se ha sugerido agudamente (T. W. Manson, seguido por P. E. Kahle) que el texto transliterado de Orígenes prolonga la antigua práctica de preparar materiales análogos para guía de los judíos grecoparlantes de la diáspora, a fin de proporcionarles una ayuda con vistas a la lectura pública de los manuscritos hebreos normales en las sinagogas.

36 **C) Manuscritos medievales vocalizados.** Al período medieval corresponden todos los manuscritos hebreos del AT —conservados en bibliotecas y museos o pertenecientes a comunidades judías— anteriores a la difusión de la imprenta (excepto los manuscritos antes descritos como hallazgos modernos de materiales antiguos). Para fines litúrgicos, los rollos de piel siguieron siendo la forma utilizada en tiempos medievales y modernos. En cambio, las copias destinadas al uso privado tienen forma de códices o libros con páginas escritas por ambas caras (→ 73, *infra).* A veces cada página tiene dos o tres columnas; a veces el texto tiene la anchura de la página. La escritura, la división en párrafos y palabras del texto y el formato de los manuscritos quedan ahora tan estrictamente unificados que resulta más difícil aplicar criterios paleográficos.

37 La tendencia a indicar las vocales mediante un sistema de signos añadidos a los caracteres consonánticos —que es la forma habitual de escribir las lenguas semíticas, incluido el hebreo— surgió, según parece, en Siria y se desarrolló en los siglos VI y VII. Esta técnica, utilizada en la Biblia siríaca y en el Corán de los musulmanes, fue imitada por los especialistas judíos (masoretas) de Babilonia y de Palestina. Hoy es posible rastrear el origen de los diversos sistemas masoréticos (el hebreo *massoret* significa «tradición») principalmente gracias a un descubrimiento que tuvo lugar a finales del siglo XIX en El Cairo. En el barrio viejo de la ciudad existe todavía un edificio que hasta el año 969 fue una iglesia melquita dedicada a san Miguel. Luego fue vendida a la comunidad judía caraíta (sectaria) y desde entonces sirvió de sinagoga. Dentro de este edificio había una habitación cerrada con una pared que se había utilizado como geniza o almacén para los manuscritos sagrados en desuso (la práctica judía prohibía su destrucción). Entre 1890 y 1898, un gran número de manuscritos que se habían acumulado durante siglos en aquella habitación fueron recuperados y trasladados a Occidente, gracias en especial a los esfuerzos de S. Schechter, entonces residente en Inglaterra y luego en América. El hallazgo, entre estos materiales, de una buena parte del texto original hebreo de Eclo (→ 43, *infra),* que durante siglos se había dado por perdido, produjo gran sensación. Esta geniza ha proporcionado también datos para la historia de los libros protocanónicos del AT y de los targumes. La obra de P. E. Kahle *Cairo Geniza* es la mejor introducción a los distintos problemas planteados en torno a este hecho.

38 A partir de los miles de páginas sueltas procedentes de esta geniza —que ahora se conservan en Cambridge, Oxford, París, Nueva York y otros lugares—, Kahle demostró cómo en Babilonia y en Palestina se habían ido formando unos sistemas cada vez más refinados para representar la pronunciación tradicional del texto hebreo tal como se efectuaba en la lectura pública de las sinagogas. Por lo que se refiere al texto consonántico, estos manuscritos constituyen también un testimonio bastante antiguo, si bien no tienen tanto interés como los que antes hemos descrito. Los distintos sistemas de pronunciación utilizados son instructivos para la historia de la transmisión de la lengua hebrea y para los detalles de interpretación del texto implícitos en la manera de frasearlo y leerlo. Sin embargo, actualmente se suele emplear un solo sistema: el de la familia ben Aser, creado en Tiberíades de Galilea en el siglo IX y principios del X. A los otros sistemas se recurre principalmente para obtener noticias complementarias sobre lo que nos dice el aparato tiberiense.

39 a) CÓDICES MODELO. Para designar estos códices se emplea a veces el término *keter* («corona»). Son manuscritos de especial interés para el estudio del texto y del aparato añadido al mismo por obra de la familia ben Aser; estos manuscritos se utilizan también como base para las ediciones críticas de la Biblia hebrea impresa.

Los *Profetas de El Cairo* (conocido por la sigla C) fue escrito y dotado de puntos vocálicos por Moisés ben Aser en 895; tiene una nota final del copista que lo convierte en el manuscrito hebreo del AT más antiguo entre los que han llegado hasta nosotros con indicación de fecha. Contiene los Profetas Anteriores (Jos, Jue, Sm, Re) y los Profetas Posteriores (Is, Jr, Ez y los doce Profetas Menores) del canon hebreo.

Este manuscrito, que perteneció originariamente a la comunidad judía caraíta de Jerusalén, fue confiscado durante la primera cruzada y devuelto finalmente por el rey Balduino a los caraítas de El Cairo, entre los cuales se conserva en la actualidad. Su aparato no presenta todavía el pleno desarrollo del sistema masorético empleado por Aarón ben Aser en la generación siguiente; hoy se dice que está más cerca de la tradición rival de ben Neftalí que de los textos posteriores de ben Aser, si bien las diferencias no son grandes en ningún caso. Este manuscrito fue consultado para Kittel-Kahle, BH³; ahora es objeto de una nueva compulsación con vistas a la Biblia que proyecta la Universidad Hebrea (→ 46, 48, *infra*).

40 El *Códice de Aleppo* (=A) comprendía originariamente todo el AT hebreo, dotado de puntos vocálicos y acentos (destinados a servir de orientación en la recitación pública) por Aarón ben Moisés ben Aser hacia 930. Al igual que C, fue entregado primeramente a la comunidad caraíta de Jerusalén, y mientras se hallaba en poder de ésta fue conocido y sancionado por Maimónides († 1204) como orientación fidedigna para algunos rasgos del texto establecido. Su presencia en Aleppo está comprobada desde 1478; pero en 1947, durante las manifestaciones antijudías registradas en aquella ciudad, el manuscrito sufrió graves deterioros y se pensó incluso que se había perdido por completo. En 1958 se anunció que había llegado a Israel en forma mutilada (faltaba el Pentateuco hasta Dt 28,17; diversas porciones de 2 Re, Jr, Profetas Menores y 2 Cr; Sal 15,1-25,2; Cant 3,11 hasta el final; todo Ecl, Lam, Est, Dn, Esd y Neh); allí es utilizado ahora por vez primera como base para el texto de la edición crítica que prepara la Universidad Hebrea.

41 El *Códice de Leningrado* (=L), compuesto en 1009, contiene todo el AT y fue traído de Crimea por A. Firkowitsch en 1839. Una nota final del escriba dice que este manuscrito fue dotado de vocales y otros signos tomando como base varios manuscritos corregidos y anotados por Aarón ben Moisés ben Aser. Los puntos vocálicos muestran indicios de una revisión antigua: se ha procurado hacerlos coincidir con el prototipo de ben Aser según nos es conocido por otras fuentes. Este fue el mejor manuscrito de que se dispuso para Kittel-Kahle, BH³, y sus lecturas son recogidas también en el proyecto de la Universidad Hebrea.

42 b) MANUSCRITOS CON OTROS SISTEMAS DE VOCALIZACIÓN. P. E. Kahle, *Masoreten des Westens* (Stuttgart, 1927-30), estudió y compulsó un reducido número de viejos fragmentos del AT que presentaban un *rudimentario sistema palestinense* de puntuación vocálica; esta obra ha sido continuada por A. Díez Macho y otros.

El material que demuestra la existencia de un *sistema babilónico de vocalización* —con dos fases: una primitiva y más sencilla, otra posterior y más complicada—, conocido usualmente como puntuación supralineal, porque sus letras y puntos se colocan sobre las palabras del texto consonántico, fue presentado por Kahle en *Masoreten des Ostens* (Leipzig, 1913), en un álbum de fotografías aparecido como suplemento de ZAW 46 (1928) y en las páginas preliminares de BH³ (en el aparato de esta edición se incluyen las variantes de unos 120 manuscritos de ese grupo). Este material procede de los siglos VIII-X.

Algunos manuscritos fueron atribuidos por Kahle a la *escuela de ben Neftalí,* rival de la familia de masoretas ben Aser. Pero Díez Macho y otros estiman ahora que varios de estos manuscritos ocupan un puesto intermedio entre la masora palestinense más antigua y el sistema tiberiense propiamente tal, con una serie de rasgos que los diferencian de los verdaderos manuscritos de ben Neftalí. Estos incluyen el *Codex Reuchlinianus,* de 1105, actualmente en Karlsruhe, así como un Pentateuco (núm. 668 en la lista de G. B. de Rossi) y un AT completo (núm. 2 de dicha lista), que actualmente se conserva en Parma. La revaloración de estos manuscritos reduce el número real de diferencias entre las escuelas de ben Neftalí y ben Aser a unos 900 puntos de detalle, casi siempre en el uso de un acento secundario (el *méteg*).

43 D) Manuscritos de Eclo procedentes de la geniza de El Cairo. El estado fragmentario y disperso de los materiales procedentes de la geniza de El Cairo ha dificultado su conocimiento. Aunque la primera hoja hebrea de Eclo procedente de esta fuente fue identificada y publicada en 1896, hasta 1931 no se publicó uno de los cinco manuscritos conocidos de Eclo, y hubo que esperar a 1958 y 1960 para que se publicaran unas hojas sueltas de otros dos. La más reciente valoración de estos materiales, debida a A. A. DiLella *(The Hebrew Text of Sirach* [La Haya, 1966]), eleva a 1098 el número total de líneas de texto procedentes de los cinco manuscritos, frente a las 1616 de los LXX. Los textos de Eclo descubiertos en Qumrán y Masada (→ 29, 30, *supra*), publicados entre 1962 y 1965, han venido a poner fin a las repetidas manifestaciones por parte de algunos especialistas en el sentido de que el texto de El Cairo no es antiguo. Como las copias de El Cairo datan de los siglos XI y XII, muchos las consideraron como retroversiones medievales hechas a partir de un texto griego, siríaco o incluso, según un especialista, persa. Lejos de eso, el texto precristiano de Masada, tomado en conexión con la forma que Eclo presenta en los LXX, permite verificar que, cuando el más elaborado de los manuscritos medievales (manuscrito B de El Cairo) presenta lecturas variantes en el margen, tanto la lectura del texto como la del margen proceden de época precristiana. Otra característica del códice B de El Cairo —cuya antigüedad ha quedado comprobada por el rollo de Masada y por los fragmentos de Qumrán (2Q18)— es que copia el texto en forma de verso. Por lo que se refiere al poema acróstico de Eclo 51,13-30, se ha encontrado una copia de su primera mitad (11QPs^{a}) que presenta un texto mejor que el medieval: se ve que a éste se llegó mediante una retroversión del siríaco. Aunque también existen textos medievales de Tob y Jdt en hebreo y arameo judío, no tienen ni punto de comparación, pues son totalmente secundarios y no facilitan el camino para llegar a la forma original de dichos libros.

44 **III. Ediciones del período moderno** (1477-). Hasta 1525, las ediciones impresas del AT hebreo (primero los Salmos, con comentario de D. Kimchi, Bolonia, 1477; la primera edición completa del AT es la de Soncino, 1488) se basaban generalmente en un reducido número de manuscritos, algunos de los cuales ya no existen. Su texto pertenece a la misma época que los manuscritos medievales; al compararlos posteriormente con los testimonios manuscritos se ha visto que es bastante independiente y, con frecuencia, no muy bueno.

45 **A) «Textus receptus»** (1525-1929). En 1518 apareció en Venecia la primera *Biblia rabbinica:* el texto del AT junto con la masora, el targum y una selección de los comentaristas judíos medievales, combinado todo en páginas de tamaño folio (en hebreo, *miqrā'ōt gᵉdōlōt,* «Escrituras grandes» o amplias). El mismo editor, D. Bomberg, publicó una segunda biblia rabínica en 1524-25. Había sido preparada por el investigador judío Jacob ben Cayyim, perfecto conocedor de la masora, aunque su obra se vio afectada por las modificaciones y sutilezas que se habían introducido en la tradición durante los seis siglos que mediaban entre Aarón ben Aser y su propia época. El texto preparado por ben Cayyim se convirtió, para bien o para mal, en la norma de casi todas las biblias hebreas impresas hasta hace pocos años. Dado que dominó durante cuatrocientos años, es comparable al *textus receptus* del NT griego (→ 123-124, *infra).*

46 **B) Ediciones críticas.** El texto del AT más difundido en la actualidad es el que prepararon R. Kittel y P. E. Kahle, entre 1929 y 1937, para la Bibelanstalt (Sociedad Bíblica) de Stuttgart. Esta *Biblia hebraica*[3], de la que se han hecho luego muchas reimpresiones, basa su texto en el manuscrito L de Leningrado (→ 41, *supra).* Su aparato a pie de página contiene gran número de variantes tomadas de manuscritos hebreos, de las versiones e incluso de las conjeturas críticas. En particular se ha criticado severamente el uso que hace de los LXX. Actualmente se prepara una nueva edición (cf. G. E. Weil, VTSup 9 [1963], 266-84). Entre tanto, con todas sus limitaciones, BH[3] sigue siendo la mejor fuente para llegar a un texto seguro y presenta una síntesis de lo que puede ofrecer la crítica textual por medio de las variantes. Sus notas exigen una constante comprobación y valoración, lo mismo que en el caso de cualquier otro manual. La disposición del texto en las páginas de BH[3] responde al juicio de los que han preparado la edición, especialmente por lo que se refiere a la estructura poética; en la presentación tradicional de los manuscritos hebreos sólo Ex 15,1-17 aparece siempre en forma de verso, mientras que Sal, Prov y Job adoptan esta disposición raras veces. La disposición poética de BH[3], aunque es útil en muchos aspectos, puede inducir a error si se la acepta indiscriminadamente.

47 El AT hebreo preparado por N. H. Snaith y publicado por la British and Foreign Bible Society (Londres, 1958) no presenta los riesgos, ni tampoco las ventajas, de BH[3]. La edición se basa en un manuscrito lisboeta de 1483 y tiene en cuenta un pequeño grupo de manuscritos, sobre todo de origen español, así como los estudios masoréticos de S. Y. de Norzi (1742; mejor que ben Cayyim). El mismo Snaith afirma que el texto resultante es muy parecido al de BH[3] y su prototipo de Leningrado. La edición inglesa sigue la disposición tradicional del texto, pero presenta Sal, Prov y Job en columnas dobles con dos hemistiquios por línea.

48 El importantísimo proyecto bíblico de la Universidad Hebrea de Jerusalén publicó en 1965 una edición-muestra del texto de Is con una introducción de M. H. Goshen-Gottstein, que expone los principios a que se ajustará la edición definitiva del AT y la manera en que será presentada la documentación suplementaria. El texto que sirve de base a esta edición es el del Códice de Aleppo (→ 40, *supra);* en el margen derecho aparecen sus propias notas masoréticas, en el izquierdo se reflejan las variantes vocálicas y prosódicas de un pequeño grupo de manuscritos antiguos. En la parte inferior de cada página hay otros tres bloques de aparato crítico: el primero recoge los testimonios de las versiones con una concisa y cuidadosa valoración; el segundo ofrece las variantes de los rollos de Qumrán y de la literatura rabínica; el tercero presenta las lecturas tomadas de manuscritos hebreos medievales con un riguroso criterio selectivo.

49 **C) Compilaciones de variantes.** La compilación fundamental de las variaciones consonánticas que aparecen en los manuscritos hebreos medievales y en las primeras ediciones es el *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus* de B. F. Kennicott (2 vols.; Oxford, 1776-80). Reproduce el *textus receptus* y ofrece variantes procedentes de 600 manuscritos y de 50 ediciones totales o parciales del AT, junto con un cotejo de 16 manuscritos del Pentateuco samaritano, cuyo texto es tomado de la Políglota de Londres (1657). La obra fue realizada en un período de más de diez años con la colaboración de especialistas residentes en las distintas ciudades de Europa donde se conservaban manuscritos importantes. El resultado de esta empresa fue tan decepcionante como para desanimar de ulteriores intentos encaminados a examinar este material u otro análogo sobre una base semejante.

50 Una empresa más selectiva y realizada con una base más amplia es la obra de G. B. de Rossi *Variae lectiones Veteris Testamenti* (4 vols. y supl.; Parma, 1784-88, 1798). De Rossi no imprimió texto alguno, sino que supuso la misma base de cotejo que Kennicott. Se limitó a aquellos pasajes cuyas variantes le parecían de importancia, tanto si afectaban al texto consonántico como si afectaban tan sólo a la vocalización. Cuando los datos de Kennicott se referían a las lecturas que él estudiaba, las expuso con detalle; pero cotejó 800 manuscritos más, algunos muy notables. Aunque sus materiales deben ser examinados de nuevo a la luz de los posteriores estudios críticos —y por lo que se refiere a las versiones hay que tomarla con muchas reservas—, esta obra es el más útil repertorio de datos textuales sobre el AT recogidos antes del presente siglo.

51 La obra de C. D. Ginsburg *The Old Testament... Diligently Revised* (3 vols. en 4.°; Londres, 1908-26) coincide en parte con las dos precedentes y reúne los datos de unos 70 manuscritos y 19 ediciones del texto hebreo recibido; pero no significa un avance especial y apenas si es útil. En 1953 apareció en Israel una edición que se atribuía a los estudios de M. D. Cassuto; por desgracia, es poco lo que se puede decir en su favor.

H. M. Orlinsky, *The Masoretic Text: Fact or Fiction?,* prólogo (45 pp.) a la edición facsímil de C. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (Nueva York, 1966); F. Pérez Castro, *Estudios masoréticos:* «Sefarad» 25 (1965), 289-317; B. J. Roberts, *The Hebrew Bible Since 1937:* JTS 15 (1964), 253-64.

VERSIONES GRIEGAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

52 **I. Los LXX antes del año 100 d. C.** Cuando fue escrito el prólogo a Eclo, *ca.* 116 a. C. (→ Eclesiástico, 33:3, 9), ya circulaba la máxima parte del AT en griego en la traducción llamada de los Setenta (LXX). Además de su interés para la historia y la crítica del texto, esta versión tiene una enorme importancia porque proporcionó el ambiente cultural y sirvió de vehículo literario para la predicación del cristianismo primitivo al mundo gentil; además ha sido y es el texto litúrgico del AT para millones de cristianos orientales. Los LXX representan la forma en que más se utilizaba el AT durante la época apostólica y nos transmite el texto original de algunos libros canónicos (Sab, 2 Mac) y la forma canónica fundamental de otros, ya en parte (Est, Dn, Eclo), ya en su totalidad (Tob, Jdt, Bar, 1 Mac). De hecho, algunos autores católicos modernos han afirmado la inspiración de los LXX, al menos en lo que añade, incluso en los libros del canon hebreo (→ Inspiración, 66:68-70).

53 **A) Origen legendario.** La *Carta de Aristeas a Filócrates,* que data del siglo II a. C. (→ Apócrifos, 68:32-33), nos cuenta cómo fue traducido el Pentateuco del hebreo al griego. En este legendario relato, Demetrio de Falerón, un conocido estadista, es bibliotecario de Tolomeo II Filadelfo (285-246 a. C.). Demetrio pide a Filadelfo unos ejemplares de la Ley judía para la famosa biblioteca de Alejandría, y el monarca transmite la petición al sumo sacerdote de Jerusalén, el cual envía a Egipto un grupo de setenta y dos traductores (¡seis de cada tribu!). Estos dan término a la traducción de manera que todos los interesados quedan satisfechos, incluida la comunidad judaica de Alejandría. Una entrevista de «Aristeas» con el sumo sacerdote Eleazar y una reunión en la que los traductores hablan en presencia del rey egipcio sirven de marco a una presentación de la sabiduría judía. Pese a la gran difusión que este relato apologético y propagandístico alcanzó en los círculos judíos y cristianos, de él sólo podemos colegir un hecho importante: que a principios del siglo III a. C. se compiló una traducción de

toda la Torah. Sin embargo, el término «Setenta», que responde al número (redondeado) de traductores según la noticia de Aristeas, ha venido a designar no sólo la versión griega del Pentateuco, sino —al menos a partir del siglo IV en los círculos cristianos— todo el conjunto de traducciones griegas del AT efectuadas desde los comienzos, quizá antes del 300 a. C., hasta inmediatamente antes de la obra de Aquila, *ca.* 130 después de Cristo (→ 65, *infra).*

54 **B) Problema del origen unitario.** Los LXX contienen traducciones que varían muchísimo en exactitud y estilo de un libro a otro, y a veces dentro de un mismo libro. En general, la traducción del Pentateuco es fiel, correcta y con matices idiomáticos; sus diferentes porciones son obra, al menos, de media docena de traductores distintos. En Gn, aunque hay divergencias entre el TM y el utilizado por los LXX, son relativamente escasas, y el material de Gn muestra un elevado grado de uniformidad en la tradición manuscrita. De Ex a Dt, las variaciones son mayores; Ex 35-40 presenta notables diferencias de orden y es más breve en los LXX que en el TM y en la recensión samaritana. Los demás libros históricos de los LXX se tradujeron en un lapso no inferior a dos siglos. Cuando es posible establecer una comparación con los fragmentos hebreos de Qumrán, éstos tienden a apoyar las lecturas de los LXX frente a las del TM. Pero la transmisión presenta tal complejidad que es preciso estudiar cada libro y cada pasaje independientemente. En Is, la traducción de los LXX tiene buen griego y tiende a abreviar un original que a veces no entiende. Jr es más breve en griego que en hebreo y hace suponer un texto más antiguo y mejor que el TM (→ 24, *supra).*

55 Las diferencias que se observan en los distintos libros de los LXX plantean un problema. De hecho, a partir de 1941, P. E. Kahle viene preguntando si lo que se ha conservado en nuestros manuscritos y ediciones de los LXX es una sola traducción precristiana de esos libros o si no será más bien una selección arbitraria y casi fortuita de distintas traducciones orales al estilo de los viejos targumes palestinenses (→ 82, *infra).* Kahle señalaba que algunas citas del AT presentes en Filón, en Josefo, en el NT y en escritores como san Justino († *ca.* 165) son incompatibles con la hipótesis de que el texto griego se transmitió en una sola línea, que llegaría a los grandes códices de los siglos IV-V y, a través de ellos, a nuestras biblias impresas.

56 **C) Distintas revisiones de los LXX.** A pesar de las graves objeciones formuladas por Kahle (todas las cuales no pueden solucionarse a partir de un principio único), resultan abrumadores los testimonios de muchos libros del AT en favor de una continuidad estricta entre una sola traducción precristiana y el texto de los LXX que aparece en nuestros códices. Además de las antiquísimas traducciones hechas del griego al latín, al copto y (algo más tarde) al etiópico, todas las cuales ofrecen minuciosas pruebas en favor del texto griego que conocemos, actualmente contamos con numerosos manuscritos fragmentarios de fecha precristiana que nos presentan un texto, oriundo de Palestina y de Egipto,

perfectamente de acuerdo con la tradición textual de los LXX. Estos manuscritos incluyen porciones de Ex (7Q1), Lv (4Q LXX Lv$^{a, b}$), Nm (4Q LXX Nm) y Dt (papiro Rylands gr. 458; papiro Fuad inv. 266), junto con un pasaje de la Carta de Jeremías (7Q2=Bar 6 en la Vg.). La fecha de los fragmentos oscila entre el siglo II a. C. y el final de la era precristiana.

57 Más extensos que estos fragmentos precristianos son los restos de un rollo griego de los Profetas Menores, perteneciente al siglo I d. C. y procedente de Nahal Hever, en el desierto de Judá (→ Apócrifos, 68:108), que fue publicado por D. Barthélemy en *Les devanciers d'Aquila* (VTSup 10; Leiden, 1963). Estos fragmentos y el correspondiente estudio de Barthélemy han respondido a las dificultades presentadas por Kahle, pues nos sitúan no ante la primitiva versión alejandrina (LXX) de los Profetas Menores, sino ante una *revisión sistemática* (hecha en el siglo I d. C.) de aquella versión. Las pruebas de Barthélemy coinciden con los datos de los manuscritos hebreos de Sm hallados en Qumrán y estudiados por F. M. Cross (→ 22, *supra*). Como aquí no podemos entrar en detalles, presentaremos una síntesis de la actividad recensional que nos revelan: un proceso que modifica nuestra anterior *perspectiva histórica sobre el estado del texto griego del AT* antes y después de la obra de Orígenes († 254).

58 a) LOS LXX EN ALEJANDRÍA. La primera traducción griega del AT, impulsada por una preocupación litúrgica y apologética, muestra cierta tendencia por el florido lenguaje alejandrino. Aunque procura ser literal, prescinde de algunos elementos secundarios del texto hebreo; por ejemplo, partículas enfáticas («ciertamente»), preposición del complemento directo, pronombres con función reasuntiva no necesarios en la sintaxis griega. Los manuscritos hebreos en que se basó difieren en muchos aspectos de los que más tarde serían elegidos como prototipos para el TM. Tenemos buenos ejemplos de ello en Dt e Is (pero no según el Códice Vaticano [B] ni en las copias basadas sobre él, ya que el texto B fue retocado de acuerdo con el texto hebreo de tales libros). Otro buen ejemplo es Jr. Por lo que se refiere a Sm y Re, da la impresión de que la tendencia apologética y edificante llevó a presentar en griego solamente una selección de los libros hebreos: 1 Sm 1,1-2 Sm 9, 13 y 1 Re 2,12-21(TM 20),43. Al menos de aquel estadio primitivo, eso es todo lo que nos queda de Sm y Re, y está bien representado en el códice B.

59 b) PRIMERA REVISIÓN PALESTINENSE: «PROTO-LUCIANO». El estadio siguiente —que, por lo que se refiere a Ex-Dt y Sm-Re, ha sido identificado por Cross como resultado de su trabajo con los textos hebreos de Qumrán— podría definirse como «proto-luciánico». Representa la acomodación del antiguo material de los LXX a unos textos hebreos algo más desarrollados, aunque todavía distintos del TM, que circularon en los siglos II y I a. C. Esta obra procuró elegir unos términos y frases que se ajustaran mejor al hebreo, y en Sm-Re presenta el texto completo de estos libros. Se puede conjeturar que la obra fue llevada a cabo en

Palestina por el hecho de que este tipo de texto, atribuido más tarde a Luciano de Antioquía († 312), está relacionado con Siria-Palestina y coincide con algunos manuscritos hebreos palestinenses procedentes de Qumrán. La investigación de esta fase en la transmisión del texto de los LXX exige un serio examen crítico de los testimonios manuscritos relativos a los distintos libros del AT: empresa que todavía está en sus comienzos.

60 c) POSTERIOR REVISIÓN PALESTINENSE: «PROTO-TEODOCIÓN». El rollo de los Profetas Menores antes mencionado (→ 57) es presentado por Barthélemy como prueba de una clara actividad recensional en Palestina, actividad que él relaciona con las reglas de interpretación formuladas por los rabinos en los albores de la Era cristiana. Esta revisión se proponía reflejar en la traducción griega hasta los más pequeños elementos del original, que para los rabinos no carecían de significación (las partículas enfáticas, la preposición del complemento directo, etcétera). Barthélemy la sitúa en *ca.* 30-50 d. C. y la atribuye a Jonatán ben Uzziel, mencionado en la literatura rabínica en relación con los targumes (arameos). También identifica a este Jonatán con el Teodoción a quien se atribuye una revisión de los LXX efectuada a fines del siglo II d. C. Aunque el material de que disponemos hace necesaria la existencia de un prototipo de «Teodoción», la fecha que así se le asigna resulta un tanto problemática —si bien no es demasiado tardía—, y la identificación con Jonatán viene a dar razón de un personaje ya difuso, haciéndole entrar en una leyenda fragmentaria. Para llegar a unas conclusiones seguras será preciso examinar de nuevo todo el material griego relacionado con Teodoción y la antigua recensión que se le atribuye.

61 En todo caso, hay varias cosas importantes en torno a la recensión de los Profetas Menores: su fecha temprana (el manuscrito es del siglo I d. C.: de 50-100 según Barthélemy), el amplio cúmulo de textos con que puede relacionarse y toda una serie de criterios útiles para identificar la posible presencia de esta recensión en la tradición manuscrita de otros libros del AT. En el caso de los Profetas Menores, Barthélemy ha demostrado que no se trata de una nueva traducción, sino de una deliberada reelaboración de la versión alejandrina de los LXX a la luz del hebreo, y que esta reelaboración queda patente en las citas de la *quinta editio* de las Héxaplas de Orígenes (→ 68, *infra*), así como en un manuscrito griego de los Profetas Menores perteneciente a la colección Freer de Washington, en la versión copta sahídica (hecha del griego, no del hebreo) y en el texto citado por san Justino Mártir, nacido en Neápolis (Nablús) de Palestina († *ca.* 165). En nuestras ediciones impresas del AT griego es esta recensión la que proporciona el texto de los «LXX» en Lam y (probablemente) en Rut, y el texto de «Teodoción» en Dn, que es la forma corriente de este libro, citada ya en el NT y por Clemente de Roma a finales del siglo I. Las versiones de Jr y Job correspondientes a los LXX, ambas más breves que el texto hebreo, han sido completadas con las técnicas propias de esta misma re-

censión, y estos suplementos aparecen regularmente en el Job griego y en algunos manuscritos y ediciones de Jr.

Por lo que se refiere a Sm-Re, donde Cross considera esta recensión como un tercer estadio de la transmisión griega construido sobre un «Proto-Luciano», corresponden a la misma 2 Sm 10,1-1 Re 2,11 y 1 Re 22 más la totalidad de 2 Re en el códice B, en muchos manuscritos y en las ediciones impresas. Esta reelaboración de Sm-Re fue identificada por H. St. J. Thackeray *(The Septuagint and Jewish Worship* [Londres, ²1923], 16-28 y 114-15), si bien él no dispuso de argumentos para datarla. Los criterios para su identificación fueron ya señalados por Thackeray; entre ellos, la forma constante de traducir el hebreo *w^egam* («y ciertamente») por el griego *kai ge* (de donde le viene el nombre de «recensión *kaige*»).

62 d) OTROS INDICIOS DE REVISIÓN PRIMITIVA. Una vez que se reconoce la existencia de una amplia labor recensional en el texto del AT griego durante el siglo I a. C. y el I d. C., comienzan a encajar en la historia de los LXX una serie de elementos dispares. En Ez, por ejemplo, el papiro Beatty-Scheide 967 (siglo III) contiene una reelaboración de los LXX que fue datada por J. Ziegler como perteneciente al siglo I después de Cristo. Resulta claro que, de los cinco «Rollos» (Megillot) del canon hebreo, sólo Est griego es ciertamente de fecha precristiana en la forma recibida de su texto (sobre Lam y Rut en griego, → 61, *supra);* Cant griego siempre ha sido considerado tardío, y Ecl griego es atribuido (también por Barthélemy) nada menos que a Aquila, en el siglo II d. C. En todos los manuscritos, Prov 1-9 incluye una serie de traducciones dobles y otras amplificaciones; dado que ya Clemente de Roma utilizó una traducción secundaria de Prov 2,11 (1 Clem 14,4), estos materiales se pueden considerar como pertenecientes al siglo I d. C. o antes. De igual modo, la reelaboración griega de Eclo, que aparece en algunos manuscritos griegos y en todos los testimonios de la VL, incluía un texto de Eclo 12,1 que ya se emplea en Didajé 1,6; es otra prueba de un texto revisado para el siglo I. Gracias a la datación aproximada de estas reelaboraciones de los LXX, no sólo es posible dar una respuesta histórica a muchas de las dificultades señaladas por Kahle, sino también hacerse una idea del estado de los manuscritos hebreos que sirvieron de base a tales reelaboraciones. Aunque éstas están más cerca del TM que de los prototipos utilizados por la versión alejandrina de los LXX, no presuponen de hecho el *preciso* texto consonántico hebreo estabilizado a fines del siglo I d. C.

63 Podemos añadir a lo dicho aquellos casos en que los manuscritos presentan libros enteros del AT en más de una forma: dos textos de Jue en los códices B y A, tan diferentes que no se les concede universalmente un origen común; las traducciones alejandrinas de Esd (1 Esdras o Esdras A) y de Dn, que vienen a poner de relieve el origen tardío y peculiar de Esd-Neh (Esdras B en la versión griega; → Apócrifos, 68:39) y del Dn de «Teodoción», y también de la análoga traducción de 1-2 Cr; dos formas independientes de Est en griego y tres de Tob. Es claro, por

tanto, que la unidad fundamental de los LXX está sujeta a muchas matizaciones y que su utilización como prueba textual, aunque alentada en cierto modo por algunos indicios de los manuscritos hebreos procedentes de Qumrán, exige de hecho un estudio cada vez más cuidadoso y serio de los distintos libros. En particular, la versión griega del Salterio parece ser una artificiosa amalgama que toma como base una traducción de escasa calidad. No le han beneficiado las vicisitudes que hubo de sufrir hasta convertirse en el Salterio litúrgico que conocemos en griego, en latín o en otras lenguas litúrgicas (por ejemplo, árabe). Como en el caso de los Profetas Menores, el texto de Sal reproducido en la *quinta* de Orígenes (→ 68, *infra)* pertenece al «Proto-Teodoción» del siglo I.

64 II. Versiones posteriores y obra de Orígenes. A la luz de cuanto queda dicho resulta insatisfactoria en varios puntos la forma tradicional de presentar las traducciones griegas del AT hechas por judíos durante el siglo II d. C., así como la labor realizada por Orígenes en el siglo III al recoger estos y otros materiales en sus *Héxaplas,* y finalmente la posterior actividad de Luciano de Antioquía († 312). Examinemos cada uno de esos puntos.

65 A) Aquila. En torno al año 130 d. C., este prosélito judío del Ponto llevó a cabo una revisión del AT tomando como base la recensión del «Proto-Teodoción» a que hemos aludido. La rigidez con que efectuó su trabajo hace que debamos hablar de una nueva traducción a todos los efectos. La selección de las palabras estaba condicionada por el propósito de hacer coincidir con cada raíz verbal hebrea un solo equivalente griego y luego derivar de éste —o crear si ello era necesario— formas nominales correspondientes a todos los derivados de la raíz hebrea. Se violaban las reglas de la sintaxis y de la lengua griega a fin de traducir materialmente las partículas incidentales en hebreo. (Ya la recensión subyacente había iniciado este proceso al emplear, por ejemplo, el griego «yo soy», con dos palabras, para traducir el pronombre hebreo «yo» en una forma larga que entonces resultaba arcaica). Debido al gran uso que los cristianos hacían de los LXX y a los numerosos casos en que esta versión no respondía al texto estrictamente unificado de los manuscritos hebreos de los siglos II y siguientes, la traducción de Aquila alcanzó general aceptación entre los judíos de los Imperios romano y bizantino, llegando a sustituir a los LXX. En Is 7,14 traducía el hebreo *'almâ* por *neanis* («joven») frente a la *parthenos* («virgen») de los LXX; en este y otros puntos, la versión de Aquila entraba en una controversia judeocristiana.

Aparte la traducción de Ecl que aparece en los LXX, la obra de Aquila se conserva sólo en fragmentos: partes de Re y de Sal junto con lecturas marginales en algunos manuscritos de los LXX y citas en la literatura patrística. Como en el caso de las demás traducciones griegas posteriores, todas estas reliquias fueron recogidas en las *Héxaplas* de Orígenes (→ 68, *infra).* El nombre de Aquila, transformado en Onkelos, ha quedado en la tradición judía asociado a los targumes arameos, si bien Aquila no tiene nada que ver con ellos. Las noticias que de él

nos transmite Epifanio *(De mens. et pond.,* 14-15) le presentan como pariente del emperador Adriano, convertido al cristianismo en Aelia Capitolina (Jerusalén) por unos cristianos procedentes de Pella y, finalmente, excomulgado. De acuerdo con estas noticias, que parecen ser legendarias, Aquila se dedicó entonces a revisar el AT con una intención declaradamente anticristiana.

66 **B) Símmaco.** A fines del siglo II, quizá durante el reinado de Cómodo (180-192), Símmaco efectuó una traducción griega del AT, cuidada en técnica y lenguaje. Aunque trabajó después que Aquila y tomó como base, al menos para algunos libros (según D. Barthélemy), la misma recensión del siglo I empleada por aquél, su labor se ajustó a unos principios totalmente diversos. Esta versión tiene un interés particular porque fue utilizada a veces por san Jerónimo como modelo léxico y estilístico para su versión del AT sobre el original griego. Sobrevive únicamente en los fragmentos hexapláricos de Orígenes y en diversas citas (→ 68, *infra).* Por lo que se refiere a Ecl, en cuyo caso la versión de Aquila ocupó la columna de los «LXX» en la obra de Orígenes, Símmaco pasó al lugar de Aquila; a esta circunstancia y otras análogas se deben las erróneas atribuciones de sus lecturas. Sobre la vida del autor, nuestra noticia más verosímil es que Orígenes recibió su traducción de manos de una mujer llamada Juliana, la cual la había recibido de Símmaco en persona. Su supuesto origen samaritano (Epifanio, *De mens. et pond.,* 15) y su hipotética relación con un *Evangelio de Mateo* ebionita (Eusebio, *Hist.,* 6.17: GCS 9/2.554-56) son datos sumamente dudosos (→ Apócrifos, 68:61-62).

67 **C) Teodoción.** Este nombre va unido. como hemos visto (→ 60-61, *supra),* a una gran masa de material recensional procedente del siglo I y relativo a casi todo, si no todo, el AT de los LXX. Ireneo *(Adv. haer.,* 3.21, 1) sitúa a Teodoción antes de Aquila, y éste es el orden correcto de prioridad para la mayor parte de los materiales que conocemos. Sólo un nuevo examen de los escasos y complejos datos que poseemos podrá decirnos qué parte corresponde al Teodoción tradicional, un prosélito judío que vivió a fines del siglo II y al que se supone oriundo de Efeso. Dado que «Teodoción» (=«Proto-Teodoción») es la fuente utilizada ordinariamente por Orígenes para colmar las lagunas de los LXX en su correspondencia con el texto hebreo, a esta recensión pertenece parte del texto que nos ofrecen nuestras ediciones impresas: Dn; Lam; Rut; 2 Sm 10,1-1 Re 2,11; 1 Re 22 y todo 2 Re; posiblemente Cant; los extensos suplementos griegos a Job y (en ocasiones) a Jr. En Sm-Re esta recensión trabaja sobre el «Proto-Luciano»; y, cuando es posible compararlos, «Teodoción» es utilizado por Aquila, el cual lleva al extremo la tendencia —ya presente en el primero— a traducir mecánicamente e imitar el orden hebreo de las palabras. El material de Teodoción presenta de cuando en cuando un extraño recurso: palabras hebreas transcritas, incluso nombres comunes conocidísimos que no ofrecen ningún problema lexicológico. Otros materiales afines son la recensión *quinta* (→ 68, *infra)* de Sal, probablemente un texto

minúsculo *(i, r, u, a_2)* de Jue, los Profetas Menores de Nahal Hever (→ 60-61, *supra)* y una gran parte del material —aunque no todo— procedente de la columna de las *Héxaplas* dedicada a «Teodoción». El nombre de Teodoción puede identificarse fácilmente con el de Jonatán, ya que ambos significan «don de Dios»; pero no parece muy verosímil que la recensión griega del siglo I atribuida a Teodoción fuera hecha realmente por el Jonatán ben Uzziel de la tradición judía.

68 **D) Héxaplas de Orígenes.** En Cesarea de Palestina, antes de 245, Orígenes efectuó su famosa compilación de materiales hebreos y griegos para el estudio del AT. El texto de esta obra, conocida con el nombre de *Hexapla Biblia,* estaba dispuesto en seis columnas verticales que comprendían: 1) el texto consonántico hebreo en caracteres hebreos, de acuerdo con la forma normalizada que era corriente desde el siglo II; 2) el hebreo transcrito en caracteres griegos, con las limitadas posibilidades del alfabeto griego; 3) Aquila; 4) Símmaco; 5) el texto tradicional de los LXX: los elementos que faltaban con respecto al hebreo fueron suplidos generalmente a base de «Teodoción»; 6) Teodoción. Para algunos libros (por ejemplo, Sal) se presentaban formas adicionales del texto griego: una *quinta* (V), una *sexta* (VI) e incluso una *séptima* (VII) *editio;* en tales casos, el número de columnas llegaba hasta ocho al menos (en Sal, la *quinta* ocupaba el puesto habitual de Teodoción; también es posible que la *séptima* no contuviera más que notas marginales).

69 Ya nos hemos referido al hebreo transcrito de la segunda columna de Orígenes (→ 35). Los fragmentos de Sal de Mercati parecen indicar que la quinta columna (LXX) de las *Héxaplas* no contenía los signos críticos de comparación con el hebreo, que eran un rasgo especial de la obra de Orígenes. De todos modos, cuando se copió la columna de los LXX con destino a su circulación independiente, se utilizó el asterisco (※) para señalar aquellos pasajes que, por faltar en la versión antigua de los LXX, eran tomados del griego de «Teodoción», a fin de que los LXX coincidieran con el texto más amplio que aparecía en los manuscritos hebreos de la época. El obelo (÷) fue introducido antes de aquellos pasajes de los LXX que no tenían correspondencia en el hebreo. En el punto en que los LXX y el hebreo comenzaban de nuevo a coincidir se colocaba el metobelo (⸜) para indicar el final de la variante en cualquier caso.

70 Las copias completas de las *Héxaplas* debieron de ser siempre muy escasas, si es que se hicieron alguna vez. También se habla de unas *Tétraplas,* que contenían las cuatro columnas griegas sin las dos hebreas. El original se conservó hasta cerca del año 600 en Cesarea, en la biblioteca fundada por el mártir Pánfilo, donde fue consultado por san Jerónimo entre otros. Se ignora cómo terminó. De las *Héxaplas,* actualmente sólo poseemos diversos fragmentos de Sm-Re y Sal, las lecturas recogidas marginalmente en los manuscritos de los LXX, las citas hechas en distintas lenguas por los escritores de la época patrística y amplias porciones de la quinta columna con los signos críticos en traducciones a varias lenguas, especialmente siríaco y árabe. Los principales esfuerzos

por recoger estos datos son F. Field, *Origenis hexaplorum quae supersunt* (2 vols.; Oxford, 1875), y el aparato crítico de las ediciones de Cambridge y Gotinga (→ 79, *infra*).

71 La tarea de recuperar exactamente las lecturas hexaplares se ve complicada por los siguientes factores: los signos críticos se han desplazado o perdido con demasiada frecuencia en el proceso de transmisión; la atribución a una u otra de las columnas es a veces errónea en nuestras fuentes, en parte por una mala inteligencia de las abreviaturas, en parte porque ya en el prototipo el contenido de una columna dada solía variar de libro a libro. Así, como ejemplo de esto último, en las porciones de Sm-Re, donde «Teodoción» ocupaba la columna quinta o de los «LXX» (2 Sm 10,1-1 Re 2,11; 1 Re 22 y 2 Re), la forma «proto-luciánica» iba en la columna sexta; en Ecl, donde la columna quinta o de los «LXX» es realmente de Aquila, aparece Símmaco en la tercera; en Sal, la *quinta* ocupaba el lugar de Teodoción. En todos estos casos encontramos citas equivocadas. Las reproducciones parciales de la obra principal fueron luego otra fuente de confusión.

72 **E) Luciano de Antioquía.** En su prefacio a Cr de la Vg., escrito *ca.* 396, san Jerónimo indica que en su tiempo había tres tradiciones textuales de los LXX comúnmente admitidas: una en Egipto, vinculada al nombre de Hesiquio; otra procedente de Cesarea de Palestina, que reflejaba la obra de Orígenes, y la tercera, que el mismo san Jerónimo define en otro lugar (*Ep.* 106, *Ad Sunniam*) como forma *koiné* («común») o vulgar, relacionada con Antioquía y la obra de Luciano († 312). El carácter del texto atribuido a Hesiquio es, por no decir algo peor, muy difícil de determinar actualmente (cf. S. Jellicoe, JBL 82 [1963], 409-18). Por lo que se refiere a Luciano (→ 59, *supra*), al menos en Sm-Re, el texto atribuido a él ha sido sucesivamente aislado en un grupo de manuscritos minúsculos (*b, o, c_2, e_3*) que han demostrado tener una estrecha relación con el texto utilizado por Josefo a finales del siglo I y con los manuscritos hebreos fragmentarios de Qumrán. Con respecto a otros libros del AT se advierte un parentesco parecido entre un grupo de manuscritos «luciánicos» y las citas de Josefo y de algunos escritores antioquenos, como san Juan Crisóstomo. Por tanto, sea cual fuere la función que debamos asignar al trabajo personal de Luciano sobre el texto griego del NT (→ 138, *infra*), y sean cuales fueren los retoques estilísticos o de otro tipo que los LXX recibieran en sus manos, el rasgo más significativo del grupo de textos antioquenos a los que va asociado su nombre es que nos permiten conocer cuál era en Siria-Palestina el estado de los LXX y del texto hebreo subyacente *antes* de que se unificara la tradición consonántica hebrea a finales del siglo I d. C.

73 **III. Manuscritos y ediciones de los LXX.**

A) Manuscritos. Además de los textos fragmentarios anteriores al año 100 d. C. de que disponemos (→ 56, *supra*) hay aproximadamente 1.800 manuscritos de los LXX pertenecientes a épocas posteriores. Estos se suelen dividir atendiendo al material empleado (papiro y pergamino) o al estilo de escritura (uncial y minúscula).

El papiro, fabricado en Egipto, se obtenía de una planta parecida al junco (*Cyperus papyrus*). El tallo (medula) era cortado longitudinalmente en tiras, que se colocaban una al lado de otra para formar una capa; luego se prensaban estas capas de manera que las vetas se cruzaran en ángulo recto, y así se formaban las hojas. Una vez seco, el papiro ofrecía un material de escritura bueno y barato, si bien resultaba quebradizo con el tiempo. Las hojas de papiro se pegaban por los extremos para formar un rollo, el cual, cuando se enrollaba en torno a un palo, constituía un volumen. Los rollos, que tenían por término medio unos doce metros de largo, eran bastante incómodos, pues cuando se quería consultar un pasaje del comienzo de la obra había que desenrollar toda la tira. Por eso, ya en el siglo II (y, al parecer, especialmente en el uso de la Iglesia) se introdujo un nuevo formato de libro: el códice, en el cual se cosían las hojas de manera parecida a como se hace en los libros modernos. Algunos de nuestros fragmentos más antiguos de obras cristianas proceden de códices de papiro.

El pergamino —llamado así por la alta calidad de la membrana trabajada en Pérgamo durante el siglo II a. C.— era un material de escritura más caro, pero también más duradero. Consistía en piel de oveja raspada y suavizada. Su duración lo hacía más indicado para libros que debían leerse una y otra vez; de hecho, los principales códices bíblicos están escritos en pergamino.

74 Por lo que se refiere al tipo de escritura, aunque en los documentos corrientes se utilizaba la letra cursiva (en la que se ligan las letras entre sí), las obras literarias eran escritas en letras de mayor tamaño o unciales (separadas unas de otras). Hasta el siglo IX, ésta fue la escritura empleada para la Biblia, pero en aquel siglo se introdujo desde Constantinopla otra escritura que utilizaba letras más pequeñas (minúsculas) y escritas en forma cursiva. Esta reforma hizo que los manuscritos bíblicos pudieran copiarse más rápidamente y en una superficie menor, con lo cual aumentó mucho el número de manuscritos copiados.

75 a) PAPIROS (siglos II-IX). Los descubrimientos efectuados en Egipto a partir de 1890 aumentaron sustancialmente los instrumentos disponibles para conocer la versión de los LXX tal como circuló antes de la obra de Orígenes o independientemente de ella. La colección de papiros Chester Beatty, publicada por F. G. Kenyon (8 vols.; Londres, 1933-58), incluye fragmentos de Nm, Dt y Jr pertenecientes al siglo II después de Cristo, así como partes sustanciales de Gn e Is-Ez-Dn-Est. La colección Freer, que se conserva en Washington, tiene 33 hojas de un manuscrito de los Profetas Menores perteneciente al siglo III. También pertenecen al siglo III los fragmentos de Gn, Sal, Prov, Sab y Eclo que se conservan en Oxford, Ginebra y Londres. A partir del siglo IV son muchos más los papiros que han llegado hasta nosotros; los anteriores al año 700 son unos doscientos. Es de notar que las referencias

a los papiros de los LXX no siguen un método uniforme de catalogación.

76 b) PRINCIPALES CÓDICES UNCIALES (siglos IV-X). Estos códices comenzaron a aparecer en el siglo IV d. C., escritos sobre pergamino, y siguen siendo las más completas y cuidadas copias de los LXX que poseemos. Han servido de base a casi todas las ediciones impresas y a los estudios sobre el material manuscrito; algunos han sido reproducidos enteramente por procedimientos fotográficos. Generalmente contienen toda la Biblia. Para designarlos se utilizan como símbolos las letras mayúsculas, ordinariamente latinas. Los más importantes para el estudio de los LXX son:

I) *Códice Vaticano* (=B). Es de mediados del siglo IV. Sólo le faltan Gn 1,1-46,8, algunos versículos de 2 Sm 2 y unos 30 Sal. Nunca contuvo 1-2 Mac. En algunos libros del AT este códice constituye una clase por sí mismo y es el mejor testigo de la forma primitiva de los LXX.

II) *Códice Sinaítico* (=S o *álef* [א]). De este códice (también del siglo IV) se conservan actualmente 156 hojas en el Museo Británico de Londres y otras 43 en Leipzig, pero existen notables lagunas. Su ortografía es sorprendentemente descuidada; la forma de su texto es muy parecida a la de B. Tob es el único manuscrito griego que presenta la forma larga y más próxima al original de la obra. Contiene 1 y 4 Mac, pero nunca contuvo 2-3 Mac.

III) *Códice Alejandrino* (=A). Data del siglo V y se conserva en el Museo Británico. Tiene pequeñas lagunas en Gn y en 1 Sm, y le faltan también unos 30 Sal. El texto suele estar en desacuerdo con B, sobre todo en el caso de Jue. Incluye 3-4 Mac, lo mismo que los libros canónicos. En este texto se han identificado influencias «proto-luciánicas» y hexaplares.

IV) *Codex Marchalianus* (=Q). Este manuscrito del siglo VI contiene los Profetas y se conserva en la Biblioteca Vaticana. Es particularmente notable porque presenta en sus márgenes citas de las posteriores traducciones griegas de Aquila, Símmaco y Teodoción.

77 c) MANUSCRITOS MINÚSCULOS (del siglo IX en adelante). Estos manuscritos, que suman unos 1.500, conservan a veces un texto de gran antigüedad no representado por los unciales, como, por ejemplo, los códices «luciánicos» con respecto a Sm-Re. Unos 300 de estos manuscritos fueron compulsados, aunque no siempre con igual minuciosidad, para la edición de R. Holmes y J. Parsons, *Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus* (5 vols.; Oxford, 1798-1827). Los números asignados a los distintos manuscritos minúsculos en esta edición han sido incorporados a la lista general de manuscritos de los LXX establecida por Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments* (Berlín, 1914), con fines de identificación. No obstante, en la edición de los libros históricos preparada en Cambridge (→ 79, *infra*) se ha seguido un sistema peculiar que utiliza letras minúsculas para la

selección de los manuscritos minúsculos cuyas lecturas se reflejan en la obra.

78 B) Ediciones impresas.

a) EDICIONES DE IMPORTANCIA HISTÓRICA. Las dos más antiguas ediciones de los LXX son la Aldina (Venecia, 1518), basada en manuscritos minúsculos, y la contenida en la Políglota Complutense, publicada en 1521 en España (su texto es en gran parte de tipo «luciánico»). El Concilio de Trento pidió que se publicaran textos críticos de la Biblia; el resultado, por lo que se refiere a los LXX, fue la edición sixtina de 1587. Esta edición marcó una importante pauta para las ulteriores ediciones y estudios críticos, pues tomó principalmente como base el códice B. La de Oxford (1707-20), de J. E. Grabe, fue una notable edición basada en el códice A. La mencionada edición de Holmes y Parsons utilizó 20 manuscritos unciales, 300 minúsculos, el testimonio de varias versiones hechas del griego y citas patrísticas. Para Job, Prov, Ecl y Cant es todavía hoy el único repertorio importante de variantes de los LXX. Una excelente edición manual de los LXX fue la publicada en 1887 por C. von Tischendorf-E. Nestle. Las ediciones manuales actualmente en uso son la de H. B. Swete (Cambridge, numerosas reimpresiones y tres ediciones desde 1894) y la de A. Rahlfs (1935 y fechas posteriores). El texto de Swete es el de B cuando existe, el de A para Gn y el de S para la laguna de Sal, con variantes tomadas de otros códices unciales. El texto de Rahlfs es ecléctico y no se puede verificar cuál es su fuente; los unciales compulsados suelen ser menos que en la edición de Swete. Actualmente ninguna de las dos constituye un adecuado instrumento crítico. P. de Lagarde proyectó una edición luciánica, pero el único volumen aparecido (1883) no fue un éxito y está anticuado.

79 b) EMPRESAS CRÍTICAS MODERNAS. Podemos hablar de dos. En primer lugar, la edición de Cambridge, preparada por A. E. Brooke, N. McLean, H. St. J. Thackeray y otros, que ha publicado un amplio material crítico para todos los libros históricos, desde Gn (1906) hasta Cr, incluyendo Tob, Jdt y Est (1940). El manuscrito base es B, incluso cuando (Dt, Cr) éste no ofrece un buen texto. Los testimonios requieren una interpretación constante por parte del usuario, puesto que el aparato no ofrece una verdadera orientación sobre el carácter de los manuscritos citados. En segundo lugar, como empresa paralela de la anterior tenemos el proyecto de la *Septuaginta* de la Academia de Ciencias de Gotinga, que ha publicado los Profetas, junto con Dn, Sab y Eclo (todo preparado por J. Ziegler); también 1-3 Mac (por W. Kappler y R. Hanhart) y Sal (por A. Rahlfs). De esto último se prepara una edición revisada. Los volúmenes de Gotinga presentan un texto seguido que prepara cada colaborador, y los manuscritos se citan por familias cuando es posible.

R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs* (París, 1954); M. Hadas, *Aristeas to Philocrates* (Nueva York, 1951); E. Hatch y H. A. Redpath,

A Concordance to the Septuagint (2 vols. y supl.; Oxford, 1897-1906); S. Jellicoe, *Aristeas, Philo and the Septuagint «Vorlage»:* JTS 12 (1961), 261-71; P. E. Kahle, *Die von Origenes verwendeten griechischen Bibelhandschriften,* en *Studia Patristica,* IV (TU 79; 1961), 107-17; P. Katz, *Septuagint Studies in the Mid-Century:* BNTE 176-208; A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate* (SC 89; París, 1962); H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (ed. rev.; Cambridge, 1914).

OTRAS VERSIONES ANTIGUAS DE LA BIBLIA

80 I. Versiones arameas y siríacas.

A) La lengua aramea. El arameo es muy semejante al hebreo (aproximadamente como el español con respecto al italiano). A fines del segundo milenio lo hablaban los pueblos de pastores seminómadas que presionaban sobre las regiones de cultura agrícola y sedentaria situadas a orillas del desierto de Siria por el norte y el oeste, y se extendía desde el golfo Pérsico hasta el golfo de Aqaba, en el mar Rojo (→ Excursus, 11:10). Los cortesanos de Ezequías, rey de Judá, propusieron su uso en las conversaciones con los asirios que asediaban Jerusalén en 701 (2 Re 18,26). Durante el Imperio neobabilónico (627-538), y más aún durante el Imperio persa (538-331), el arameo fue primero la lengua de la diplomacia y la administración y luego el idioma nativo de los antiguos territorios asirio-babilónicos que incluían Siria-Palestina. El arameo comenzó a desplazar al hebreo como lengua vernácula del pueblo judío debido a las circunstancias del destierro babilónico, después de la caída de Jerusalén en 586. Algunos pasajes del AT están escritos en arameo: Gn 31,47; Jr 10,11; Esd 4,8-6,18; 7,12-26; Dn 2,4-7,28. El uso del hebreo y de los dialectos fenicios de las ciudades costeras decreció progresivamente en pocos siglos; para el año 135 d. C. el hebreo era de hecho una lengua muerta, e incluso antes de esta fecha se limitaba a Judea, mientras que Galilea, Samaría y las regiones situadas al este del Jordán hablaban arameo.

81 Hasta el advenimiento del Islam en el siglo VII, el arameo siguió siendo la lengua dominante en el uso vulgar y en la literatura por toda la zona que se extiende del Mediterráneo al golfo Pérsico, si bien padeció la presión del griego, especialmente en las ciudades. A comienzos de la Era cristiana se inició una fragmentación en dialectos. De ella surgió un arameo occidental como sucesor directo del antiguo idioma hablado por los cristianos, judíos y samaritanos en una zona que llegaba hasta el Eufrates. Al este de esta línea, las literaturas arameas se distinguían sobre la base principal de las fronteras religiosas surgidas entre los cristianos (siríaco), judíos (arameo judío babilónico), sectarios gnósticos (mandeo) y paganos de lengua aramea oriental. Estos dialectos orientales tenían en común un pequeño grupo de innovaciones en las formas lingüísticas que, junto con mayores diferencias de dicción, los distinguían del arameo occidental.

82 B) Los targumes.

a) ORIGEN. En los últimos siglos antes de Cristo se fue afianzando la costumbre de traducir los textos del AT hebreo al arameo en el curso de la lectura pública de la Ley y los Profetas en la liturgia sinagogal. Esto obedeció a la decadencia del hebreo como lengua hablada por los judíos, no sólo en Babilonia, donde quedaban muchos, sino también en Palestina, si bien el texto de Neh 8,7-8 no se refiere a esta costumbre. Ya no hay duda sobre la existencia de targumes (en hebreo, *targûmîm,* «traducciones») en época anterior a Cristo, aunque durante algún tiempo los rabinos manifestaron un desagrado oficial frente a tales textos.

83 El relato del Talmud *(bShabbath,* 115a) según el cual Rabbán Gamaliel I «emparedó» un targum de Job durante unas obras de construcción llevadas a cabo en el monte del templo en el siglo I d. C. se ha visto sorprendentemente ilustrado por el descubrimiento de un targum totalmente literal de este libro en Qumrán (11QtgJob); el manuscrito data de mediados del mismo siglo. La gruta 4 de Qumrán ha proporcionado también un trozo de un targum de Job; y Job 42,17b (LXX) supone asimismo que se escribió un targum arameo de este libro en los albores de la Era cristiana. Un fragmento de Lv 16,12-21 en arameo, procedente de Qumrán (4QtgLv), dice «tapa» como equivalente de *kappōret,* nombre del «propiciatorio» metálico que estaba sobre el arca; esto arroja una nueva luz sobre una vieja controversia (→ Teología de san Pablo, 79:86). Además, la versión libre aramea de Gn procedente de Qumrán (1QapGn; → Apócrifos, 68:81), si bien incluye relatos ajenos al texto bíblico, empalma estas amplificaciones con un hilo narrativo de texto fielmente traducido.

84 Los targumes escritos de Est y de otros libros a que se alude ya en la Mishnah *(Megilloth,* 2,1; *Yadaim,* 4,15) deben de ser anteriores al 200 d. C.; y, por lo que se refiere a algunos elementos de los targumes palestinenses, se ha deducido que al menos su formulación oral tuvo lugar necesariamente en el siglo II a. C. Todos los materiales targúmicos realmente antiguos que logren recuperarse serán valiosos para los estudios textuales, pero más aún para la exégesis y para conocer el trasfondo del NT (en especial de Ap), sobre todo en cuanto al empleo que hace del AT. Por cuanto podemos decir en la actualidad, en los targumes se reflejan dos tendencias igualmente antiguas: una a ceñirse al texto original, la otra a elaborar e introducir un material narrativo que va más allá del texto.

85 b) TARGUMES BABILÓNICOS. Los targumes que han sido impresos y estudiados modernamente proceden en su mayor parte de manuscritos tardíos. Algunos han sido publicados en ediciones críticas. Pero el hecho es que los distintos targumes han sido objeto de juicios muy dispares por parte de los especialistas. Hoy parece cierto que la cuna de todos los targumes que conocemos estuvo en Palestina, por más que las dos principales compilaciones fueran ampliamente reelaboradas en las escuelas judías de Babilonia en torno al siglo V d. C. La primera de

éstas, el *Targum de Onkelos al Pentateuco,* es el único targum aprobado oficialmente por los maestros del período talmúdico, antes de *ca.* 650 después de Cristo. Sometido a una reelaboración que lo adaptó a los detalles del texto consonántico hebreo unificado, este targum ha perdido las amplificaciones midráshicas y los indicios de variantes textuales que pudo tener en un principio. Esto mismo se puede decir, casi en el mismo grado, del *Targum Jonatán a los Profetas* (es decir, a Jos, Jue, Sm, Re y a los Profetas Escritores), que tiene una historia semejante.

Con todo, las elaboraciones del texto que han sobrevivido pueden ser de gran interés. Así, el targum de Is 9,5 dice del niño que es preanunciado: «Su nombre ha sido llamado desde antiguo Maravilloso Consejero, Dios Poderoso, que vive por los siglos, el Mesías, en cuyos días abundará la paz para nosotros»; también Is 11,1 y 6 del mismo targum son explícitamente mesiánicos (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:158-159). Se ha conservado un pasaje del Targum de Jerusalén (→ 86, *infra)* sobre Is 11,3, que dice: «He aquí que el Mesías que ha de venir enseñará la ley y juzgará en el temor del Señor»; los comentaristas bíblicos de Qumrán se expresan en términos análogos. Onkelos y Jonatán, supuestos autores de estos targumes según la tradición judía, son simplemente un curioso reflejo de Aquila (Onkelos es el mismo nombre) y de Teodoción (este nombre, como el de Jonatán, significa aproximadamente «don de Dios»), los cuales efectuaron revisiones de las traducciones griegas del AT, no de las arameas (→ 65, 67, *supra).* Los dos targumes, Onkelos y Jonatán, han sido publicados por A. Sperber, *The Bible in Aramaic* (3 vols.; Leiden, 1959-62).

86 c) TARGUMES PALESTINENSES. El material targúmico de origen directamente palestinense es menos asequible, pero tiene mucha más importancia en el aspecto textual, literario e histórico. Recientemente, en el manuscrito Neophyti I de la Biblioteca Vaticana, fue identificado un *Targum palestinense al Pentateuco,* que está siendo publicado por A. Díez Macho (Madrid, 1968ss). El manuscrito es del siglo XVI; sería extraordinario que, como se ha afirmado, el contenido de este targum jerosolimitano procediera uniformemente del siglo II d. C., con raíces anteriores y sin contaminación posterior. De todos modos, no necesita ajustarse por completo a tal apreciación para ser de gran valor (M. McNamara, *The Palestinian Targum and the New Testament* [AnalBib 27; Roma, 1966]). Existe además un *Targum Pseudo-Jonatán al Pentateuco,* basado en Onkelos, pero con muestras de materiales más antiguos, y de origen probablemente palestinense, que fueron incorporados al mismo en época medieval. De este tipo de targum palestinense al Pentateuco, midráshico y amplificativo, conocemos otras porciones menores gracias a diversas fuentes, como son un «targum fragmentario» conservado en manuscritos medievales, restos de la geniza de El Cairo, glosas sobre Onkelos o Pseudo-Jonatán y citas de fuentes rabínicas procedentes de los siglos II-XVI. También hay targumes samaritanos al Pentateuco, que se han transmitido en la misma escritura arcaica utilizada por los samaritanos para el texto hebreo; estos targumes se hallan en

un estado fluido, de manera que no hay dos manuscritos que presenten el mismo texto.

87 El targum palestinense a los Profetas nos es bastante desconocido. Por lo que se refiere a los «Escritos» del canon hebreo del AT, el material targúmico que ha llegado hasta nosotros es menos sistemático y más tardío (siglos VIII-IX). Aunque presenta mayores indicios de variantes hebreas fundamentales que Onkelos o Jonatán, no sabemos hasta qué punto estas variantes tienen tras sí una tradición continua en arameo. El targum de Job es distinto del de Qumrán (→ 83, *supra);* el targum de Sal muestra señales de conflación y dobles lecturas. Estos y el targum de Cr son lingüísticamente afines. Para Prov, la Peshitta siríaca (→ 92, *infra),* transcrita en caracteres cuadrados, nos proporciona el targum existente. Dn y Esd-Neh, que contienen porciones arameas en su texto básico, carecen de targum. De Est existen varios targumes, pero sólo uno de ellos se muestra relativamente fiel al texto; los demás, junto con los de Cant, Lam, Ecl y Rut, son muy parafrásticos y de origen tardío.

P. Churgin, *Targum ketubim* (en hebreo; Nueva York, 1945); R. Díaz, *Ediciones del targum samaritano:* EstBib 15 (1956), 105-108; A. Díez Macho, *The Recently Discovered Palestinian Targum:* StudVetTest 7 (1960), 222-45; *Targum y Nuevo Testamento,* en *Mélanges E. Tisserant,* 1 (Studi e Testi 231; Ciudad del Vaticano, 1964); M. McNamara, *Bible IV: Texts and Versions 11. Targums:* NCE 2, 431-33; F. Rosenthal, *Die aramaistische Forschung* (Leiden, 1937); J. van der Ploeg y A. S. van der Woude, *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrān* (Leiden, 1971). Sobre las ediciones del texto, cf. Eissfeldt, OTI 696, 782-83.

88 C) Versiones siríacas.

a) ORIGEN. La traducción de la Escritura al siríaco tuvo sus raíces en los targumes precristianos arameos del AT que llevaron los predicadores judíos y cristianos de Palestina al distrito de Adiabene (en torno a Irbil, en el moderno Iraq) y a Edesa (Urfa, en la moderna Turquía) en los siglos I y II d. C. Durante este mismo período se unificó el dialecto siríaco literario del arameo oriental (→ 81, *supra).* Este dialecto arameo, aunque se utilizó en campos muy diversos, ha sobrevivido principalmente en una abundante literatura cristiana compuesta entre fines del siglo II y comienzos del XIV. Se diferencia bastante en la forma, y más aún en la pronunciación, del arameo occidental de Palestina que hablaron Cristo y los apóstoles. La Biblia siríaca está escrita en este dialecto oriental, y su NT fue traducido totalmente del griego. Se ha afirmado que los evangelios en siríaco reflejan la forma en que Jesús expuso su enseñanza; pero tal afirmación carece de fundamento, aunque a veces la hayan expresado personas que tenían motivos para estar informadas.

89 b) IGLESIAS DE TRADICIÓN SIRÍACA. El siríaco es en la actualidad la lengua litúrgica —como lo era el latín hasta hace unos años en Occidente— de numerosas iglesias que se extienden desde el Líbano hasta la costa Malabar en la India. Tanto la América del Norte como la del Sur han recibido gran número de inmigrantes de estas comunidades. La

lengua vernácula de casi todas ellas es el árabe o, en la India, el malayalam.

En el Líbano hallamos a los maronitas, que han permanecido unidos a Roma desde, al menos, la época de las cruzadas hasta nuestro tiempo; su tradición afirma tenazmente que jamás en su historia fueron monoteletas, si bien la mayoría de los historiadores entienden lo contrario. Los cristianos no monofisitas de rito bizantino (melquitas) residentes en Siria y Líbano fueron privados en el siglo XIII de su anterior liturgia antioquena y de la posibilidad de utilizar el arameo. En su lugar se introdujo la liturgia constantinopolitana en griego o en árabe. Estos melquitas se dividen en ortodoxos y católicos.

En Siria, Palestina e India hay muchos «ortodoxos sirios», conocidos también como sirios occidentales, jacobitas o monofisitas. Especialmente en los alrededores de Aleppo hay un grupo de sirios unidos a Roma que comparten con los demás sirios occidentales el mismo rito siro-antioqueno. En Siria, Iraq, Irán e India hay cristianos sirios orientales que son los herederos de las ideas teológicas de Nestorio; se dan a sí mismos el nombre de asirios. Los cristianos de este grupo unidos a Roma son los «caldeos» y observan el mismo antiquísimo rito siro-oriental. Entre los cristianos de la India unidos a Roma, los malabares siguen el rito siro-oriental, y los malankares, el siro-occidental; entre los grupos separados de Roma existen análogas divisiones.

Aunque hallamos diferencias dialectales entre la lengua litúrgica de los sirios orientales y la de los occidentales (junto con los maronitas), son diferencias mínimas que afectan a los matices vocálicos dentro de un idioma uniforme con una Biblia común: la Peshitta. El arameo occidental hablado (distinto de la tradición literaria siríaca) ha sobrevivido hasta el presente en Ma'lula, en las montañas del Antilíbano, a unos 55 kilómetros de Damasco; pero la lengua principal de las dos mil personas que lo hablan es el árabe (A. Spitaler, ZDMG 32 [1957], 299-339). Más al este, sobreviven varios dialectos afines al siríaco en Siria, Iraq, Irán y en las provincias asiáticas de la URSS; estas reliquias de dialectos arameos orientales están llenas de vocablos extranjeros procedentes de los idiomas vecinos, hasta el punto de que resulta difícil decir si se trata realmente de arameo.

90 c) VERSIONES DE LA BIBLIA. A lo largo de los siglos han circulado diferentes versiones siríacas del AT y del NT; por lo regular presentan cierta dependencia mutua.

1) *Diatessaron de Taciano* (=«[Uno] a través de cuatro»). Es una armonía que combina material tomado de los cuatro evangelios con algún material apócrifo (procedente de la *Historia de José el Carpintero* y de un «Evangelio Hebreo»). Taciano era un sirio de Mesopotamia que nació *ca.* 110, vivió varios años en Roma y fue discípulo de Justino Mártir. Imbuido de un ascetismo exagerado de tendencia encratita, abandonó Roma después de 165 y volvió a Oriente. En torno a esa fecha compuso su obra, no sabemos si en Roma o en Siria. No sabemos tampoco si escribió en griego o en siríaco; si lo hizo en griego,

fue traducido muy pronto al siríaco. El hecho es que el texto griego se perdió, excepto un fragmento del siglo III, que comprende 14 líneas, descubierto en 1933 en Dura Europos, a orillas del Eufrates.

El *Diatessaron* alcanzó una gran difusión en la iglesia siria y, al parecer, llegó a ser el texto sirio oficial del Evangelio (mejor que de los cuatro evangelios). Fue comentado por san Efrén († 373). También se ha perdido la versión siríaca del *Diatessaron*. Tal desaparición puede atribuirse a los oponentes de Taciano, como lo fue el obispo Teodoreto de Ciro (Cyrrhus), quien hacia 425 destruyó todas las copias que encontró, porque consideraba a su autor sospechoso de herejía; la Armonía fue sustituida por los cuatro evangelios en siríaco. Un instrumento útil para reconstruir el *Diatessaron* siríaco es el comentario de Efrén, publicado a partir de un manuscrito perteneciente a la colección Beatty por L. Leloir (Dublín, 1963). Armonías semejantes al *Diatessaron* o traducciones del mismo se han hecho en árabe, persa, latín (Codex Fuldensis), holandés medieval e italiano. Las traducciones armenia y georgiana de los evangelios están influidas por la obra de Taciano, y en las citas patrísticas se pueden hallar vestigios de la misma.

Sobre las ediciones, cf. B. M. Metzger, *Chapters,* 97-120. Existe una traducción inglesa hecha del árabe en *Ante-Nicene Fathers,* 9, 33-138. Sobre el orden de los pasajes en el *Diatessaron,* cf. L. Leloir, CSCO 227, 1-11.

91 II) *Biblia Vetus Syriaca.* Por lo que se refiere a los libros del AT, de esta traducción (VS) sólo conocemos lo que sobrevive en algunas citas incidentales más los indicios de un antiguo influjo targúmico y de un origen judío o judeocristiano que persisten en la forma reelaborada de la Peshitta. Los evangelios separados de la VS nos son conocidos por dos manuscritos del siglo V: uno del Museo Británico (publicado por W. Cureton en 1842) y el otro del monasterio de Santa Catalina del Sinaí (descubierto en 1892). Son variantes de un mismo texto fundamental que parece de origen posterior al *Diatessaron;* el texto griego que refleja es todavía de tipo arcaico y «occidental» (→ 130, 136, *infra).* Las citas de Act y del *corpus* paulino en los antiguos escritores reflejan una situación semejante para estos libros, de los cuales no se conservan textos seguidos en la VS. A. Vööbus intenta publicar los evangelios de la VS («Biblical Research» 7 [1962], 49-56).

92 III) *Biblia Peshitta.* En los dos Testamentos, la Peshitta es una compilación y cuidadosa reelaboración de materiales anteriores. Llegó a establecerse con tal firmeza a principios del siglo V que nunca ha dejado de ser la Biblia de todos los cristianos de lengua siríaca, a pesar de los movimientos nestoriano y monofisita y de la subsiguiente división. El AT de la Peshitta, aunque es fundamentalmente una traducción del hebreo, muestra claros influjos de los LXX, especialmente en aquellos libros (Is, Sal) que más se utilizaban en la liturgia. Las traducciones de los distintos grupos de libros del AT son desiguales y fueron preparadas por varias manos. Algunos libros como Jdt y Bar siguieron un camino independiente, pues su versión siríaca se hizo a partir del griego; Tob

fue desconocido hasta muy tarde. Es notable que Eclo se tradujera de un texto hebreo.

El nombre de Rábbulas, obispo de Edesa († 435), va unido al nacimiento de la Peshitta (especialmente de los evangelios), pero *sin razones que lo justifiquen;* aunque la versión ya existía en su tiempo, él no la utilizó (sin embargo, cf. T. Baarda, VigChr 14 [1960], 102-27). Si en el AT la Peshitta muestra la persistencia de un antiguo influjo targúmico, en el NT (una excelente traducción que se ajusta a los manuscritos griegos de tipo bizantino corrientes hacia el año 400; → 130, 138, *infra)* muestra residuos (por ejemplo, en Act) de algunas variantes «occidentales» y otros rasgos antiguos. En los manuscritos de la Peshitta faltaban cuatro epístolas menores (2 Pe, 2-3 Jn y Jds) y Ap; tal como aparecen en las ediciones modernas de esta versión, estos libros son de origen tardío en siríaco.

En cuanto al NT, la transmisión textual de la Peshitta ha sido notablemente fiel y precisa. Pero existen buenos manuscritos antiguos para ambos Testamentos; los de origen siro-oriental suelen tener un texto ligeramente mejor. Un Instituto de Leiden dedicado a la Peshitta está preparando una edición crítica del AT. La edición que hizo del NT la British and Foreign Bible Society (Londres, 1905-20) se acerca a lo que es una edición crítica, pero después de los evangelios no se ha publicado ningún aparato de variantes manuscritas.

93 IV) *Antiguo Testamento siro-hexaplar.* Esta versión, en la medida en que sobrevive, es nuestro mejor testimonio sobre el contenido y los signos críticos de la quinta columna de las *Héxaplas* de Orígenes (→ 69, *supra).* Tiene un aparato de lecturas marginales tomadas de Aquila, Símmaco y Teodoción. Este material ha sido traducido del griego a un siríaco rígido y artificioso que refleja el orden de las palabras, las formas e incluso las partículas incidentales de su fuente. La antigüedad lo transmitió en dos volúmenes manuscritos, pero sólo ha llegado hasta nosotros el segundo, que contiene Sal, los libros sapienciales y los profetas. Del primer volumen se nos han conservado numerosos pasajes en siríaco; el Pentateuco pervive en una traducción árabe secundaria. La versión siro-hexaplar del AT fue realizada entre 615 y 617 por un equipo de traductores, entre los cuales figuraba el obispo Pablo de Tella, traductor de Re; su lugar de origen fue el monasterio «del noveno miliario», fuera de Alejandría, en Egipto.

94 V) *Nuevo Testamento heracleense.* En el mismo lugar y por la misma época que el AT siro-hexaplar, se llevó a cabo una traducción igualmente rígida y mecánica del NT; es conocida con el nombre de versión heracleense porque la preparó Tomás de Heraclea, obispo de Hierápolis (Mabbug), en Siria. Tomó como base una revisión de la Peshitta hecha un siglo antes (507-508) por un tal Policarpo a instancia de Filoxeno, un obispo anterior de Hierápolis. Gran parte de los materiales que han sido identificados como «filoxenianos» pertenecen en realidad a la versión heracleense, si bien es posible que los textos de las cuatro epístolas menores y de Ap publicados en la Peshitta de Londres

(1905-20) procedan de la obra intermedia del siglo VI. En los siglos posteriores se utilizó el NT heracleense en los leccionarios siro-occidentales; a este fin se reelaboró y facilitó el texto a la luz del más familiar de la Peshitta. De todos modos, el NT heracleense es demtsiado tardío para ser una fuente importante.

95 VI) *Biblia siro-palestinense.* Esta versión, en arameo occidental (por tanto, no en siríaco), nos es conocida casi exclusivamente por un texto de leccionario utilizado por los cristianos ortodoxos («melquitas») que seguían las liturgias de Antioquía y Jerusalén no en griego, sino en su arameo nativo. Aunque ampliamente adaptado a la tradición de los LXX, el AT siro-palestinense —del cual conocemos el Pentateuco, Job, Prov, Sal, Is y otros libros en forma fragmentaria— tiene sus raíces en anteriores textos siríacos y (quizá) arameos judíos. Existen leccionarios de evangelios en siro-palestinense, con un texto que ha sido acomodado a la forma usual bizantina; el manuscrito más antiguo es de 1029. Sin embargo, algunas muestras fragmentarias de la que parece ser la misma versión del NT (halladas en el abandonado monasterio de Castellion, o Khirbet Mird, en el desierto de Judá, durante 1952-53; → Apócrifos, 68:105) nos permiten remontarnos hasta el siglo VI. No conocemos exactamente su fecha de origen ni la base que se utilizó para su preparación.

A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn, 1922); R. Duval, *La littérature syriaque* (París, ³1907); M. H. Goshen-Gottstein, *Text and Language in Bible and Qumran* (Jerusalén, Israel, 1960), 65-86, 163-204, sobre la Peshitta; I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca* (Roma, 1958); F. Rosenthal, *Die aramaistische Forschung* (Leiden, 1937), esp. 106-14, sobre la lengua de Jesús; C. van Puyvelde, VDBS 6 (1960), 834-84; A. Vööbus, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac* (Lovaina, 1951); *Bible IV: Texts and Versions 12. Syriac Versions:* NCE 2, 433-36. Sobre las ediciones del texto, cf. Eissfeldt, OTI 699, 783; B. M. Metzger, *Text,* 68-71.

96 **II. Versiones latinas.** Todas las traducciones latinas de ambos Testamentos fueron hechas del griego, con la única excepción del AT que san Jerónimo tradujo del hebreo. Las *Actas de los Mártires Escilitanos* (año 180) hablan ya de un manuscrito de «las cartas de Pablo, varón justo»; esta copia, que circulaba en el norte de Africa, estaba escrita probablemente en latín. No mucho después, Tertuliano cita textos latinos de ambos Testamentos; y Cipriano de Cartago († 258) cita directamente una novena parte del NT. La traducción latina de la carta de Clemente de Roma a los Corintios demuestra que ya en el siglo II se usaba en Europa la Escritura en latín. No es posible determinar con certeza dónde se hizo la traducción latina de los evangelios y de otras partes de la *Vetus Latina* (VL); los testimonios de que disponemos muestran una dependencia mutua entre la forma norteafricana y la europea del texto, y dentro de Europa se ha pensado que los primeros lugares donde se utilizó la Escritura en latín fueron Roma y las Galias.

97 **A) Antiguo Testamento de la «Vetus Latina» traducido del griego.** No se nos ha conservado de esta época antigua ninguna traduc-

ción latina de todo el AT hecha del griego. Tampoco podemos determinar con seguridad en qué medida se puede atribuir a traductores hebreos el comienzo de esta empresa. San Jerónimo († 420) afirmaba que en su tiempo había «tantas formas del texto para lectores latinos como manuscritos» *(Praef. in Josue)*, y algo de este alud de textos ha llegado hasta nosotros. Los cinco libros del AT cuya versión VL mejor conocemos son los que san Jerónimo intentó excluir de su propia empresa y se negó a revisar o traducir de nuevo porque no los consideraba canónicos. Dado, sin embargo, que estos libros fueron mantenidos por la Iglesia y pasaron a formar parte de la Vg. (=libros deuterocanónicos), poseemos para cada uno de ellos un texto completo que de hecho es fundamentalmente obra de un solo traductor. Su estudio crítico sistemático está muy avanzado. 1-2 Mac han sido publicados por D. de Bruyne (Maredsous, 1932). Las traducciones de Sab y Eclo son claramente norteafricanas, excepto en el caso de Eclo 44-50 y el prólogo del mismo, que fueron vertidos al latín por dos distintos traductores europeos. Sab y Eclo han sido publicados con aparato de variantes como vol. 12 (1964) de la Vulgata Benedictina (→ 108, *infra*). Del texto latino de Bar se conocen cuatro formas variantes, que se remontan a un solo traductor original a través de distintas reelaboraciones.

98 Si prescindimos de Sal, que tienen una compleja historia textual, los demás libros del AT traducidos del griego han llegado hasta nosotros más o menos por accidente. Si bien el Pentateuco de la VL, junto con Jos y Jue, se conoce como obra de un solo traductor, la mayor parte del resto ha tenido que ser recompuesta a base de pasajes copiados en manuscritos de la Vg. o de glosas existentes en estos manuscritos, o bien a base de citas de la literatura cristiana latina. La paciente obra de reunir esos materiales fragmentarios fue emprendida ya en el siglo XVI por F. de Nobili (publicada como *Vetus Testamentum sec. LXX* [Roma, 1588]) en conexión con la edición «sixtina» de los LXX en 1586 (→ 78, *supra*). En el siglo XVIII, el maurista P. Sabatier publicó en Rheims (3 vols.; 1739-49, reed. París, 1751) *Bibliorum sacrorum latinae versionis antiquae...*, obra que para algunos libros no ha sido superada todavía. El extenso material recogido por J. Denk († 1927) fue encomendado a la abadía de Beuron, en Alemania, donde actualmente se trabaja en una edición de la *Vetus Latina* bajo la dirección de B. Fischer; hasta ahora ha aparecido Gn (1951-54) con un aparato exhaustivo de manuscritos y fuentes patrísticas; desde entonces, la *Vetus Latina* se ha centrado en el NT (→ 107, *infra*). Los monjes de Beuron han publicado asimismo un inventario completo de los manuscritos y ediciones de la VL, así como referencias a todos los textos patrísticos que sirven de fuentes para las citas de la VL *(Vetus Latina,* I: *Verzeichnis der Sigel,* 1949; ed. rev. 1963, con ulteriores suplementos).

99 Rut sobrevive en un solo manuscrito (Universidad de Madrid 31). Esd-Neh y los apócrifos III-IV Esdras nos son conocidos en su totalidad. También conocemos un texto completo de 2 Cr (ed. R. Weber) y de Cant (ed. D. de Bruyne). En los manuscritos, Est está bien

representado, pero la edición (1928) de B. Motzo no tiene en cuenta todas las fuentes. Los elementos son particularmente escasos para Sm-Re, 1 Cr, Job, Prov, Ecl y los Profetas. Algunos libros del AT fueron reelaborados por san Jerónimo sobre la base de materiales hexapláricos antes de que él mismo emprendiera su traducción original del hebreo; así se nos dice de 1-2 Cr (poseemos un prefacio a estos libros), de Prov, Ecl, Cant y Job (este último se conserva). Sabemos también que revisó de la misma manera el Pentateuco, Jos y Sal (→ 100, *infra*). En general, las versiones de la VL, que todavía se reflejan en muchos textos litúrgicos, han llegado hasta nosotros en formas reelaboradas durante los siglos siguientes a san Jerónimo y en tradiciones textuales que delatan una mutua contaminación entre la Vg. y la VL.

100 **B) Salterios latinos.** A lo largo de los siglos, la mayor parte de la cristiandad occidental empleó en su liturgia y transmitió en sus biblias el llamado *Salterio Galicano,* que debe su nombre a la región donde primero alcanzó popularidad. Es la segunda revisión (basada en las *Héxaplas)* que hizo san Jerónimo de un salterio de la VL y que completó durante los primeros años de su estancia en Belén (antes de 389). Comparte las limitaciones fundamentales de todo salterio dependiente de los LXX e incluso las incrementa. Juzgándolo con criterios modernos, es pobre y confuso a pesar de los elementos piadosos que el tiempo ha ido cargando a su cuenta, incluso a propósito de sus muchos desaciertos. Dado que este salterio, en contra de lo previsto por san Jerónimo, sustituyó en las ediciones de la Vg. a su traducción del hebreo, ha sido publicado como vol. 10 (1953) del proyecto que lleva a cabo la comisión benedictina de Roma.

101 Las anteriores versiones del salterio de la VL son actualmente accesibles en la edición de R. Weber, *Psalterium Romanum...* (CBL 10; Roma, 1953), que resume cuanto se conoce de catorce tradiciones textuales diferentes. Es muy dudoso que ninguna de ellas pueda conectarse con una primera y rápida revisión de san Jerónimo, aunque esta afirmación se ha repetido habitualmente a propósito del salterio litúrgico utilizado en la basílica de San Pedro de Roma. E. A. Lowe («Scriptorium» 9 [1955], 177-99) ha dado cuenta de un salterio de la VL procedente de un manuscrito del monte Sinaí *(slav.* 5) con dieciocho cánticos litúrgicos tomados de otros pasajes de la VL; las variantes de este manuscrito han sido recogidas en la edición CCL de las *Enar. in Psalmos* de san Agustín (ser. lat. 38-40; Turnholt, 1956). Las publicaciones de T. Ayuso Mazaruela en torno al Salterio (1957-62), aunque ofrecen notables compilaciones de manuscritos y testimonios patrísticos, con frecuencia constituyen un trabajo duplicado con respecto a las ediciones mencionadas y a veces reflejan la tradición manuscrita española con exclusión de los correspondientes materiales de otros lugares.

102 Ya hemos aludido a la traducción del Salterio que hizo san Jerónimo directamente del hebreo *(Psalterium iuxta Hebraeos)*. Esta obra es uno de los primeros resultados de su decisión de llevar a cabo una nueva versión del AT. Es un trabajo un tanto rígido y académico, dis-

cretamente inspirado en Aquila y Símmaco por lo que se refiere al significado de las palabras hebreas menos usuales. En nuestros días no sirve realmente mejor como texto litúrgico que el Salterio Galicano. La mejor edición es la de H. de Ste. Marie (CBL 11; Roma, 1954).

103 Nuestro examen de las versiones latinas no puede incluir las múltiples traducciones de partes de la Biblia efectuadas en el siglo XVI y más adelante. Pero, dado su uso litúrgico en la Iglesia latina, haremos una excepción con el *Liber Psalmorum cum Canticis* sancionado para su empleo en el breviario por el papa Pío XII en 1945. Preparado por un grupo de profesores del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, ofrece en un latín clásico una traducción exacta del texto hebreo, que ha sido moderadamente corregido a partir de otras fuentes. Se le ha criticado que no conserve en su lenguaje ciertas expresiones del «latín cristiano» típicas de los salterios anteriores y se ha dicho que no se presta fácilmente al canto. Ambos reparos deben en parte su intención y vehemencia al factor inconsciente de un hábito inveterado. En todo caso, sería deseable que los textos litúrgicos en idiomas ajenos a la forma y al ritmo del latín aprovecharan la claridad del Salterio de Pío XII, pero sin ligarse en su uso de la Sagrada Escritura a los convencionalismos del estilo latino, ni siquiera en esta forma modernizada. El siguiente pasaje ilustra las características de los distintos salterios (Sal 96 [95],9b-10):

Salterio Romano (→ 101, *supra*):

Commoveatur a facie eius universa terra.
Dicite in nationibus Dominus regnavit a ligno[1];
etenim correxit orbem terrae qui non commovebitur.
Judicavit populos in aequitate et gentes in ira sua[2].

Salterio Galicano (→ 100, *supra*):

Commoveatur a facie eius universa terra.
Dicite in gentibus, quia Dominus regnavit;
etenim correxit orbem terrae quae non commovebitur.
Judicabit populos in aequitate.

Psalterium iuxta Hebraeos (→ 102, *supra*):

Paveat a facie eius omnis terra.
Dicite in gentibus: Dominus regnavit;
siquidem appendit orbem immobilem,
judicabit[3] populos in aequitate.

Liber Psalmorum (1945; → 103, *supra*):

Contremisce coram eo, universa terra;
dicite inter gentes: Dominus regnat.
Stabilivit orbem, ut non moveatur:
regit populos cum aequitate.

Los Libros Sagrados (→ 193, *infra*):

Tiemble en su presencia la tierra toda.
Decid a los pueblos: «El Señor es rey,
él afianzó el orbe, y no se moverá;
el gobierna a los pueblos rectamente».

[1] *a ligno:* amplificación de los LXX, probablemente de origen cristiano (alusión a la cruz de Cristo); la conoció Justino Mártir († *ca.* 165) y la cita el himno *Vexilla Regis.*

[2] *et gentes in ira sua:* otra amplificación de los LXX, casi seguramente de origen judío.

[3] Los inadecuados tiempos latinos, aceptados incluso en el *Psalterium iuxta Hebraeos,* siguen el bárbaro estilo del salterio de los LXX.

104 **C) Antiguo Testamento de la Vulgata traducido del hebreo.** A partir de 389, san Jerónimo rompió con la tradición LXX-VL para procurar a la cristiandad occidental una traducción basada directamente en el texto hebreo del AT tal como se conservaba entre los judíos. Los libros de Sm-Re, Job, Sal y los Profetas estaban terminados en 392; Esd-Neh, en 394; 1-2 Cr, en 396; Prov, Cant, Ecl, en 398; el Pentateuco, Jos, Jue y Rut, junto con Jdt, Est y Tob, en 405. El proceso de la obra puede seguirse en parte gracias a los prefacios del propio Jerónimo a los distintos grupos de libros. Su conocimiento del hebreo era bueno; el del arameo bíblico, no tanto. Dispuso de información oral sobre las fuentes judías y se muestra familiarizado con la exégesis de los distintos targumes. Las partes de Est y Dn no incluidas en el canon hebreo las tomó del griego; en el caso de Dn utilizó la forma «teodociónica» de este libro (→ 61, *supra*), que también influyó bastante en su traducción de las partes arameas del texto. La disposición de Est en la Vg., con las partes traducidas del griego puestas en una serie de apéndices, es un procedimiento que induce a confusión (→ Ester, 38:29). Los dos libros de Tob y Jdt fueron traducidos sobre la base de unas recensiones arameas que ya no existen y que no eran muy fieles a los originales perdidos (arameo en Tob, pero hebreo en Jdt).

105 La Vg. subraya insistentemente las implicaciones mesiánicas personales del AT; así, por ejemplo, *et erit sepulchrum ejus gloriosum* (Is 11,10) está pensando en la basílica constantiniana de la resurrección y en la exaltación de la cruz. En el texto de Is 45,8; 62,1-2 y Hab 3,18 según la Vg. hay alusiones mesiánicas que van más allá de los términos reales del texto hebreo. Si bien esto sirve de pábulo a la piedad cristiana, impone ciertas limitaciones al valor apologético que el mismo san Jerónimo quiso que tuviera su versión para el diálogo con los maestros judíos. Pero sea lo que fuere, el AT de la Vg. tiene un notable y permanente valor como testimonio de la palabra inspirada.

106 **D) Nuevo Testamento latino.**

a) VULGATA. San Jerónimo es también autor de la recensión de los evangelios que aparece en la Vg. La realizó en Roma, en 383-384, a petición del papa san Dámaso. Fundamentalmente es una corrección y adaptación del texto de la VL a la luz de buenos manuscritos griegos. Aunque los restantes libros del NT en la versión Vg. han sido frecuentemente atribuidos a san Jerónimo, no está clara la naturaleza de su actividad con respecto a estos libros. Una buena opinión actual (H. J. Frede) es que, a finales del siglo IV, un solo hombre, que no

fue Jerónimo ni Pelagio, reunió los textos latinos de Act a Ap que pasaron a integrar la Vg. (sobre Pelagio, cf. K. T. Schäfer, NTS 9 [1963], 361-66). Este NT de fines del siglo IV es el objetivo de la edición crítica de J. Wordsworth y H. J. White (3 vols.; Oxford, 1898-1954).

107 b) VETUS LATINA. Los estadios anteriores del NT en latín están representados por la *Vetus Itala* (4 vols.; Berlín, 1938-63), en la que M. Jülicher, A. Matzkow y K. Aland han presentado los testimonios manuscritos de las versiones prejeronimianas de los evangelios. El título *Vetus Itala* está tomado de unas palabras de san Agustín sobre ciertos textos latinos, pero no ofrece un indicio práctico para determinar dónde surgieron los evangelios en latín. La *Vetus Latina* de Beuron ha publicado Sant y 1-2 Pe (1956-60) y también Ef (1962-64). Dos series, *Old Latin Biblical Texts* (7 vols.; Oxford, 1883-1923) y CBL (Roma, desde 1912), presentan el material concreto de los manuscritos. Además de los testimoinos manuscritos para el NT según la recensión «recibida» de la Vg., la edición de Wordsworth-White cita una buena parte de los testimonios para la VL, de modo que sustituye al NT de la anterior obra de Sabatier (→ 98, *supra*), excepto por lo que se refiere a las citas patrísticas.

En cuanto al origen de las distintas partes del NT en la versión VL, el conjunto de las trece epístolas paulinas (excluyendo Heb) se remonta a un traductor único y muy antiguo. Detrás de las variantes de Act parece haber una antigua traducción norteafricana. Para Heb se conocen dos traducciones; para Ap existen dos formas independientes, una norteafricana y otra europea (H. J. Vogels se inclina a añadir una tercera). Los testimonios que se refieren a las Epístolas Católicas son escasos; los que atañen a los evangelios son confusos. Se han sospechado ciertas influencias de Marción y de Taciano sobre los textos de la VL, pero en ninguno de los dos casos se ha resuelto el problema; además, los ejemplos aducidos son curiosidades textuales sin alcance doctrinal.

108 **E) Historia posterior de la Vulgata.** Pío X creó en 1907 una Comisión Pontificia para la fijación del texto de la Vulgata, la cual ha tenido su sede desde entonces en la abadía de San Jerónimo de Roma. Comenzando con Gn en 1926, los directores benedictinos de la *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem* han publicado 12 volúmenes, incluyendo todas las traducciones jeronimianas del texto hebreo, excepto los Profetas Escritores; esta empresa está proyectada para el futuro. Como indicábamos antes, los volúmenes publicados abarcan también el Salterio Galicano (el *iuxta Hebraeos* se encuentra en CBL) más Tob, Jdt, Sab y Eclo junto con sus orígenes. La edición de Wordsworth-White constituye una buena contrapartida para el NT.

109 Estos esfuerzos por recuperar la forma arquetípica de la Vg. a partir de *ca.* el año 400 no pueden alcanzar un éxito completo por falta de manuscritos suficientemente antiguos. Generalmente se remontan hasta una forma del texto intermedia entre los inexistentes arquetipos y los primeros trabajos recensionales de Alcuino († 804), Teodulfo de

Orleans († 821) y la tradición española centrada en el *Codex Toletanus* (siglo VIII). Con la multiplicación de copias en la Edad Media se hicieron necesarios otros intentos de unificación; de hecho, en relación con la Universidad de París, surgió una forma desarrollada del texto, acompañada de varias listas de *correctoria,* que se convirtió en la base para el texto de la Vg. en la mayoría de las biblias impresas, incluida la primera (la Biblia de Gutenberg de 1452-55). Este texto incluía una serie de elementos no incluidos por san Jerónimo: en 1-2 Sm, varios pasajes de la VL, introducidos por el obispo español Peregrino (por ejemplo, *stravitque Saul in solario et dormivit* en 1 Sm 9,25); el ángel que agitaba el agua en la piscina de Betesda en Jn 5,4 (→ Evangelio Jn, 63:82); la inclusión en Mt 27,35 de unas palabras tomadas de Jn 19,24; también el *comma johanneum* de 1 Jn 5,7-8 (→ Epístolas Jn, 62:27).

110 El Concilio de Trento pidió que se hiciera una edición crítica oficial de la Vg. (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:11); pero, a pesar del serio trabajo dedicado a este objetivo durante más de treinta años a fines del siglo XVI, ni la edición sixtina de 1590 ni la (sixto-)clementina de 1592-98 pueden considerarse como realizaciones verdaderamente logradas de los deseos del concilio. El texto clementino, que pasó a ser la Vg. católica oficial, ha sido últimamente publicado (Marietti, Turín, desde 1959) con un aparato de variantes —reducido, pero todavía útil— tomadas del AT preparado por la abadía de San Jerónimo y del NT de Wordsworth-White. Un rasgo peculiar de esta edición es la presentación paralela de tres salterios (el Galicano, el *iuxta Hebraeos* y el de Pío XII). La Bibelanstalt (Sociedad Bíblica) de Stuttgart ha propuesto una edición ecuménica, que ofrecerá por primera vez en un solo volumen impreso un texto críticamente sólido de la Vg. para ambos Testamentos. A raíz de la clausura del Vaticano II fue designado en Roma un grupo encargado de revisar los textos de la Vg. (quizá con una finalidad litúrgica).

111 El AT traducido por san Jerónimo del hebreo se basa casi por completo en la forma «recibida» del texto hebreo consonántico; por tanto, su valor con respecto a los originales es principalmente exegético. Por otra parte, las distintas traducciones del griego que aparecen en la VL representan un estadio de transmisión de sus prototipos que muchas veces es inasequible directamente a través de los manuscritos griegos que han llegado hasta nosotros. Muy pocos de los más antiguos papiros griegos del NT (→ 142, *infra*) pueden pretender para sí una antigüedad comparable a la de las traducciones del NT incluidas en la VL; no obstante, los testimonios latinos deben examinarse cuidadosamente ante la eventualidad de posteriores retoques y contaminaciones. Por lo que se refiere a la historia de los LXX y a la determinación de sus formas primitivas, la VL es de particular importancia en Sm, Tob, Sal, 1-2 Mac, Sab y Eclo; y es instructiva siempre que se puede recuperar en una forma relativamente antigua. Todavía es posible recorrer un largo camino en esta dirección, especialmente en el terreno acotado por la *Vetus Latina* de Beuron.

S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Âge* (París, 1893); M. Bogaert, *Bulletin de la Bible latine:* RevBén 74 (1964), 1-40; 75 (1965), 41-72; B. Botte, VDBS 5 (1950), 178-96; B. Fischer, ZNW 46 (1955), 178-96, sobre la realización de Wordsworth-White; B. M. Peebles, *Bible IV: Texts and Versions 13. Latin Versions:* NCE 2, 436-56; W. E. Plater y H. J. White, *A Grammar of the Vulgate* (Oxford, 1926); J. Smit, *De Vulgaat* (Roermond, 1948); A. Souter, *A Glossary of Later Latin to 600 AD* (Oxford, 1949); F. Stummer, *Einleitung in die lateinische Bibel* (Paderborn, 1928); cf. Eissfeldt, OTI 716-19, 785; B. M. Metzger, *Text,* 72-79.

112 **III. Versiones coptas.**

A) La lengua copta. El copto es la forma más reciente de la lengua egipcia, escrita no con símbolos jeroglíficos o demóticos, sino con las letras del alfabeto griego, a las que se añade un digrama *(ti)* y seis letras que representan sonidos consonánticos egipcios que no existen en griego. Su uso comenzó en el siglo II d. C. y se desarrolló como una lengua casi exclusivamente cristiana con numerosos préstamos del griego; de hecho, la mayor parte de la literatura copta consiste en traducciones del griego. El término «copto» se deriva del nombre árabe con que se designaba a los cristianos de Egipto, *qubt,* y que está emparentado con el griego *aigyptos.* La iglesia copta, que actualmente habla árabe, es monofisita desde el siglo V, si bien existe un grupo muy reducido de coptos en unión con Roma.

113 El copto se divide en dos dialectos principales y otros menores. El más antiguo de los primeros es el *sahídico* (antiguamente llamado tebaico), que se utilizó en el Alto Egipto —o Egipto meridional— hasta bien entrada la Edad Media. En el siglo XI fue suplantado por el *bohaírico* (antiguamente llamado menfítico), la lengua del Bajo Egipto —el delta del Nilo—, que ha sobrevivido como lengua litúrgica de la iglesia copta. Los otros dialectos locales en los que se conocen libros o fragmentos bíblicos son: el *ajmímico* y *subajmímico* (asiútico), ambos afines al sahídico y suplantados por él en fecha temprana; el *fayúmico* (antiguamente bashmúrico), un intermedio entre el sahídico y el bohaírico, hablado en el Fayum, al oeste del Nilo; el *egipcio medio,* representado sólo por unos cuantos manuscritos y todavía pendiente de estudio como dialecto peculiar. A veces se entremezclan los dialectos en las traducciones bíblicas. Un buen ejemplo es la mezcla de sahídico y ajmímico junto con otros elementos en una versión antigua (siglo IV o V) de Prov publicada recientemente por R. Kasser, *Papyrus Bodmer VI* (CSCO 194-95; Lovaina, 1960).

114 **B) Antiguo Testamento copto.** El AT completo no sobrevive en ningún dialecto copto, aunque pudo existir al menos en sahídico; y hasta el presente no hay ediciones críticas del AT copto. Todas las traducciones fueron hechas de partes aisladas de la Biblia griega y, al parecer, de diferentes recensiones de las mismas. Las numerosas versiones coptas de libros separados y los fragmentos que han llegado hasta nosotros tienen más importancia para estudiar la transmisión de las versiones griegas que, al menos directamente, para estudiar el texto del AT. Las primeras versiones coptas, sin embargo, iban destinadas al uso

del pueblo, que no conocía el griego, y los traductores no dudaron en simplificar e incluso alterar los textos de manera análoga a lo que hicieron los targumes con respecto al texto hebreo. A veces, sencillamente, entendieron mal el griego. Sólo en una época posterior se intentó comparar las versiones y corregirlas. La traducción bohaírica destaca por su fidelidad al griego que toma como base. Otro problema que debe tener en cuenta la crítica textual es la peculiar estructura de la lengua, las formas de construcción y circunlocución que emplea para traducir el griego. Esto hace que a veces resulte muy difícil descubrir el texto original. Los antiguos manuscritos bíblicos coptos son bastante numerosos, pero notablemente difíciles de datar. Por lo que se refiere a los dialectos antiguos, hay valiosos manuscritos de los siglos IV y V. Pero es probable que la labor de traducción se iniciara ya a comienzos del siglo III. En el AT sahídico faltan varios de los últimos libros históricos: Cr, Esd, Neh y Mac. En la versión bohaírica no están representados algunos de los últimos históricos ni tampoco los sapienciales, y en cuanto a otros es necesario contentarse con las citas de los textos litúrgicos. Las versiones en dialectos menores son muy incompletas. En general, los libros mejor representados son el Pentateuco, Sal, Job, Prov y los Profetas.

115 **C) Nuevo Testamento copto.** Para el NT, la crítica textual dispone de versiones completas publicadas en dialecto sahídico y bohaírico y de algunos libros aislados en todos los dialectos. Pero se requiere gran cuidado a la hora de valorar estos materiales, pues en la mayoría de los casos se trata de ediciones no críticas. Existen manuscritos completos en bohaírico, pero todos son de finales de la Edad Media; fueron publicados por G. Horner en 1898-1905. El NT sahídico de Horner, que apareció en 1911-24, es un mosaico de manuscritos fragmentarios que se reparten en un espacio de varios siglos. Una vez terminadas las ediciones de Honer, han aparecido en varias colecciones coptas algunos libros aislados muy importantes. Las más destacadas publicaciones suelen incluir una versión subajmímica de Jn, procedente del siglo IV, publicada por H. Thompson; el papiro Bodmer III, que contiene Jn y Gn 1-4,2 en bohaírico, en un manuscrito notablemente antiguo (siglo IV; R. Kasser, «Muséon» 74 [1961], 423-33), y un Jn en fayúmico (o, como algunos piensan, en egipcio medio), procedente de un papiro de principios del siglo IV (Michigan 3521).

116 Las distintas versiones coptas del NT son potencialmente de gran importancia para estudiar la difusión de los distintos tipos de texto en Egipto en los siglos II y III. En su conjunto, las traducciones coptas del NT son bastante literales, a diferencia de las del AT, y tienden a reflejar el texto alejandrino unificado (→ 130, 135, *infra).* Pero algunos manuscritos ofrecen indicios de que se difundió la llamada recensión occidental con sus muchas variantes (→ 136, *infra);* un buen ejemplo es la copia, en egipcio medio, de Act 1-5,13 descrita por Petersen en CBQ 27 (1964), 225-41. Las primeras versiones coptas del NT nos proporcionan traducciones independientes hechas de textos griegos más

antiguos que la mayoría de los manuscritos griegos en que se basa nuestro NT crítico (→ 144, *infra*).

P. Ballet, *Bible IV: Texts and Versions* 14. *Coptic Versions:* NCE 2, 457-58; B. Botte, VDBS 6 (1960), 818-25; F. H. Hallock, *The Coptic Old Testament:* AJSL 49 (1932-33), 325-35; P. E. Kahle, *Bala'izah,* 1 (Londres, 1954), 269-78, donde aparece una lista de todos los fragmentos coptos conocidos hasta el siglo VI; W. Kammerer, *A Coptic Bibliography* (Ann Arbor, 1950); L. Simon, bibliografía copta anual en «Orientalia» 18ss (1949-); W. C. Till, *Coptic and Its Value:* BJRylL 40 (1957), 229-58; A. Vaschalde, listas de todo lo que se ha publicado de manuscritos coptos, RB 28-31 (1919-22); «Muséon» 43, 45-46 (1930, 1932-33); estas listas fueron continuadas por W. C. Till, BJRylL 42 (1959-60), 220-40. Sobre ediciones del NT, cf. B. M. Metzger, *Text,* 81.

117 IV. Otras versiones orientales.

A) Versión etiópica. El etiópico es una lengua semítica, como el hebreo, arameo, asirio-babilónico y árabe; la más parecida es el árabe. A comienzos de la Era cristiana, la lengua del sudoeste de Arabia era distinta de la de la mayor parte de la península, y la lengua de Etiopía procede precisamente de esta rama sudarábiga. Su dialecto clásico, usado en la Biblia y en la liturgia, es el *ge'ez,* que ya no se habla. El moderno amhárico ha adoptado varias modalidades en Africa, pero en Eritrea hay dialectos más parecidos a la forma antigua. Desde los días de Atanasio († 373) y de Frumencio, el primer apóstol de Etiopía, la Iglesia cristiana de aquel país estuvo ligada con estrechos lazos a la iglesia de Egipto, a la que siguió en su separación monofisita en el siglo V. La leyenda de que la familia real de Etiopía tiene su origen en Salomón y la «reina de Sabá» es naturalmente una leyenda. Hay algunos etíopes, los *falasha,* que practican la religión judía desde la Edad Media, pero su fe y su literatura son de importación.

El AT etiópico fue traducido del griego y es a veces un buen testimonio de la versión alejandrina de los LXX en la fase anterior a su revisión: coincide con el manuscrito vaticano (B) frente a todas las recensiones posteriores (→ 76, *supra*). Esta versión etiópica conserva intactos los libros apócrifos de Henoc y Jubileos (→ Apócrifos, 68:9, 16), que por lo demás sólo nos son conocidos en forma fragmentaria. Los evangelios etiópicos fueron rigurosamente reelaborados en el siglo XIII, bajo la influencia árabe procedente de Egipto; sólo conocemos dos manuscritos de la traducción no revisada del siglo V. La mayoría de los manuscritos etiópicos son tardíos, y los estudios críticos de la versión no han tenido gran alcance.

118 B) Versiones del Asia occidental. La traducción armenia, que se hizo a principios del siglo V, dependía estrechamente de las versiones siríacas anteriores a la Peshitta; posteriormente fue reelaborada a partir del griego. La versión georgiana tuvo un primer período, en el siglo V, en el que se basó principalmente en textos armenios de origen siríaco; pero a partir del siglo VII todos los textos georgianos fueron corregidos sobre modelos griegos. Las versiones árabes, aunque no carecen de interés histórico y son útiles para reconstruir el *Diatessaron* y la traducción siro-hexaplar del AT, son demasiado tardías para interesar directamente a la crítica textual; estas versiones han sido hechas del griego, del hebreo, del siríaco, del copto e incluso (en el caso de Tob) del latín.

Bible IV: Texts and Versions 15. *Ethiopic* (E. Cerulli); 16. *Armenian,* y 17. *Georgian* (L. Leloir); 18. *Arabic* (P. P. Saydon): NCE 2, 458-62; B. Botte y L. Leloir, VDBS 6 (1960), 807-18, 825-34; S. Lyonnet, *Contribution récente des littératures arménienne et géorgienne à l'exégese biblique:* Bib 39 (1958), 488-96; cf. información general en B. M. Metzger, *Text,* 82-84; J. Molitor, *Die Bedeutung der altgeorgischen Bibel für die neutestamentliche Textkritik:* BZ 4 (1960), 39-53; cf. un católogo de manuscritos bíblicos armenios en A. Wikgren, JBL 79 (1960), 52-56, y las referencias.

TEXTO GRIEGO DEL NUEVO TESTAMENTO

119 Un buen procedimiento para estudiar el problema del texto del NT griego es ver cómo se formuló a finales del siglo pasado y cuál fue la solución clásica que se propuso; así comprenderemos lo que han significado para su solución los descubrimientos del siglo XX. La dificultad fundamental que plantea la historia del texto del NT es sencilla. Los libros del NT aceptados como canónicos fueron compuestos en su mayor parte durante el siglo I d. C., y las grandes colecciones (evangelios, epístolas paulinas; → Canonicidad, 67:58, 64) se formaron durante el siglo II. Pero las copias más antiguas del NT griego que tenían a su disposición los investigadores del siglo XIX eran los grandes códices unciales de los siglos IV y V. En algunos pasajes estos códices no presentaban un texto idéntico. Por tanto, el primer problema consistía en determinar qué códices contenían el mejor texto del NT. El segundo problema consistía en determinar qué alteraciones se habían producido en los doscientos o trescientos años que transcurrieron desde la composición y colección de los libros del NT (*ca.* 50-125 para los libros más importantes) hasta la confección de las copias más antiguas que se han conservado (350). En otras palabras: una vez descubierto el texto «mejor», hay que ver en qué medida es fiel al original.

120 I. Problema del texto mejor. Bajo este título estudiaremos la crítica textual anterior al siglo XX.

A) Principales códices unciales. Ya los hemos mencionado al hablar de los LXX (→ 76, *supra*), pues tales códices suelen contener toda la Biblia en griego. En relación con el NT enumeraremos los cuatro más importantes (con la letra empleada habitualmente para indicar cada códice). Diremos qué tipo de texto representa cada uno; más adelante (→ 130, 135-138) explicaremos cuáles son los tipos de texto.

1) *Códice Vaticano* (B): de mediados del siglo IV. Es el más antiguo de los cuatro; se ha perdido la última parte del NT (Heb a partir de 9,14, las Pastorales y Ap). Todo el NT fue copiado por un solo escriba, pero un corrector posterior fue trazando de nuevo cada letra, omitiendo aquellas letras y palabras que consideraba incorrectas. El texto es alejandrino. Puede verse una página en facsímil en F. G. Kenyon, *op. cit.,*

lámina XXV; análisis en pp. 203-206; es importante el estudio de C. Martini, AnalBib 26 (Roma, 1966).

II) *Códice Sinaítico* (S o ℵ): de mediados del siglo IV. Es el único entre los «grandes códices» que contiene todo el NT más dos obras que la Iglesia no aceptó como canónicas: *Bernabé* y *Hermas*. El NT lo copiaron al dictado dos escribas distintos; hubo varios correctores, unos contemporáneos del manuscrito original, otros posteriores (siglos VI-VII). El texto de S coincide generalmente con B (alejandrino), aunque tiene algunas lecturas occidentales. Cf. facsímil en Kenyon, *op. cit.*, lámina XXIII; análisis en pp. 195-96.

III) *Códice Alejandrino* (A): de comienzos del siglo V. Aunque en un tiempo contuvo todo el NT, se han perdido algunas partes, como Mt 1-24; Jn 7-8; 2 Cor 4-12. El códice contenía también las dos *Epístolas de Clemente* (hoy perdidas en su mayor parte) y los *Salmos de Salomón* (situados en una posición diferente de los libros bíblicos). El NT fue copiado por tres escribas; hubo varios correctores, el primero de los cuales fue contemporáneo del manuscrito original. En los evangelios, A tiene un texto bizantino; en el resto del NT es alejandrino y coincide con B y S. Cf. facsímil en Kenyon, *op. cit.*, lámina XXIV; análisis en pp. 200-201.

IV) *Codex Bezae* (D): del siglo V. Este códice no reproduce el AT; contiene solamente los evangelios y los Hechos, con unos cuantos versículos de las Epístolas Católicas antes de Act. Es nuestra primera copia del NT en dos lenguas, pues aparecen el latín y el griego en páginas opuestas. En cierta medida han sido asimilados entre sí el texto griego y el latino. Copiado quizá en el norte de Africa, D fue corregido por el propio escriba original y por otras muchas manos. El texto griego es notablemente diferente del de los otros códices. D es el principal representante de la tradición occidental. Este texto peculiar sigue fascinando a los investigadores; cf. E. J. Epp, HarvTR 55 (1962), 51-62; *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts* (Cambridge, 1966); P. Glaue, NovT 2 (1958), 310-15; J. D. Yoder, JBL 78 (1959), 317-21; NovT 3 (1959), 241-48. Yoder ha preparado una concordancia del texto griego de D (NTTS 2; Leiden, 1961). Cf. facsímil en Kenyon, *op. cit.*, lámina XXVI; análisis en p. 210.

121 Podemos mencionar también algunos códices menos importantes con los que debe familiarizarse el estudiante.

V) *Codex Ephraemi rescriptus* (C): siglo V. Como su nombre indica, es un palimpsesto, es decir, un pergamino cuya escritura anterior ha sido lavada o raspada para ser escrito de nuevo. En este caso, la escritura posterior correspondía a las obras de san Efrén y había sido realizada en el siglo XII; la primera era una copia de la Biblia griega efectuada en el siglo V, de la que se han conservado unas tres quintas partes del NT. Hubo dos correctores, en los siglos VI y IX. En 1716 se llevó a cabo un cotejo de sus variantes del NT. El texto suele ser bizantino. Cf. R. W. Lyon, NTS 5 (1958-59), 266-72.

VI) *Codex Washingtonensis I* (W): finales del siglo IV o principios del V. Es el manuscrito bíblico más importante que se conserva en los Estados Unidos. Adquirido en Egipto el año 1906 por C. L. Freer, contiene los cuatro evangelios en el orden occidental (Mt, Jn, Lc, Mc). Fue copiado de varios manuscritos distintos. Su final de Mc (después de 16,14) es peculiar e importante (→ Evangelio Mc, 42:100).

VII) *Codex Koridethianus* (Θ): siglo IX. Escrito por una mano tosca, lleva el nombre del monasterio a que pertenecía el escriba: Koridethi, cerca del mar Caspio. Contiene los evangelios y presenta importantes lecturas, especialmente en Mc. Fue H. von Soden quien, en 1906, llamó la atención de los especialistas sobre este manuscrito, que ha dado pie a la tesis de una familia textual cesariense.

122 ¿Qué importancia tuvieron estos códices para la traducción y el estudio del texto antes de la época moderna? Por desgracia, los mejores y más antiguos de los grandes códices (B y S) no estuvieron al alcance de los investigadores hasta el siglo XIX. En 1844, C. von Tischendorf descubrió S en el monasterio de Santa Catalina, en la península del Sinaí (→ Geografía bíblica, 73:27). La fascinante historia de este descubrimiento la cuenta J. Reumann, *op. cit.*, 145-62. Aunque B estuvo en la Biblioteca Vaticana desde 1481 y fue utilizado esporádicamente por algunos investigadores a partir de 1580, no fue fácilmente asequible en copias exactas hasta finales del siglo XIX (edición en 1867; facsímil fotográfico en 1889-90). Por su parte, los códices D y A pudieron utilizarse desde tiempos de la Reforma. Teodoro Beza obtuvo D en Lyon en 1562 y lo presentó en Cambridge en 1581; fue utilizado relativamente en las ediciones del NT a partir de 1550 (cf. B. M. Metzger, NTS 8 [1961-62], 72-77). El códice A llegó a Inglaterra al ser regalado al rey Carlos I en 1627, pero ya antes había circulado en Constantinopla durante trescientos años. Pero ni siquiera estos códices sirvieron de base a los primeros estudios sobre el NT griego.

123 **B) «Textus receptus».** La clave para el estudio del NT griego entre los siglos XVI y XIX es el *Textus receptus* (TR). Para explicar su origen debemos recordar la historia del NT desde que se escribieron los grandes códices. Ya hemos visto (→ 74, *supra)* que en el siglo IX tuvo lugar una revolución en la forma de escribir, cuando los escribas pasaron de las unciales a las minúsculas. El impacto práctico de este cambio se advierte en el hecho de que, frente a los 250 manuscritos unciales del NT griego que han llegado hasta nosotros, conocemos más de 2.500 minúsculos. Así, pues, el número de manuscritos procedentes de los quinientos años que median entre el cambio de escritura y la invención de la imprenta (en 1450) es más de diez veces mayor que el número de manuscritos procedentes de los quinientos años anteriores al cambio. Cuando se inventó la imprenta, se disponía de muchos manuscritos del NT griego; pèro la mayoría de ellos representaban una tradición textual tardía y de escaso valor (cosa que descubrirían los especialistas siglos más tarde).

124 En 1514, el cardenal Cisneros puso en marcha la primera impresión del NT griego como parte de su Biblia Políglota Complutense (hebreo-arameo-griego-latín en columnas paralelas), pero no fue publicada hasta 1522. La primera edición impresa del NT griego fue la del católico holandés Erasmo en 1516: una edición basada sólo en seis o siete manuscritos y plagada de erratas de imprenta (algunas de las cuales fueron corregidas en las ediciones siguientes). Para las pequeñas partes del NT en que no disponía de manuscrito griego, Erasmo tradujo sencillamente la Vg. a lo que él pensó que pudo haber sido el griego. El impresor protestante Robert Estienne, o Stephanus, publicó varias ediciones del NT griego, pero utilizando más manuscritos e introduciendo un aparato crítico para indicar las diferentes lecturas de los distintos manuscritos. La edición de 1557 fue la primera que incluyó una enumeración de versículos dentro de los capítulos. Este texto griego de Erasmo y Stephanus se convirtió en el *Textus receptus* en que se basaron todas las traducciones protestantes a las lenguas vulgares hasta el siglo XIX (B. Reicke, TZ 22 [1966], 254-65). Lutero utilizó la segunda edición erasmiana de 1519 (sobre la obra de Lutero, cf. Reumann, *op. cit.*, 55-92). En Inglaterra, la tercera edición de Stephanus (1550) adquirió gran popularidad en los círculos especializados.

Es lástima que esta tradición textual, que tan gran influjo ejerció, no se basara en lo que hoy consideramos buenos manuscritos. Se basó en la tradición textual popularizada por los manuscritos minúsculos, una tradición que había predominado en Constantinopla a partir del siglo V y que fue utilizada en la iglesia bizantina (de ahí el nombre de «bizantina» dado a esta tradición). Presentaba un texto laboriosamente revisado, de modo que los escribas habían procurado suavizar las dificultades estilísticas y amalgamar las lecturas variantes. Esto significa, con palabras del prefacio a la RSV, que una traducción tan influyente como la *King James Version* del NT «se basaba en un texto griego que estaba plagado de faltas y contenía los errores acumulados durante catorce siglos de transmisión manuscrita». Curiosamente, en muchos pasajes, particularmente en los evangelios, los católicos disponían de mejores lecturas que los protestantes; aunque el NT católico de Rheims (→ 168, *infra*) era una traducción «de segunda mano», hecha del latín, los evangelios de la Vg. reflejaban con frecuencia un texto griego mejor que el utilizado por la *King James Version* (→ 106, *supra*).

125 **C) Diferenciación de tradiciones textuales.** El descubrimiento de las limitaciones del TR fue un proceso lento. Cuando, en el siglo siguiente (XVII), se pudo consultar el códice A, éste vino a confirmar el respeto hacia el TR, ya que, por ironía del destino, en los evangelios A era el más antiguo ejemplo del infeliz texto bizantino. En cuanto al códice D, presentaba un texto diferente, pero era tan peculiar que lo consideraron como una monstruosidad producida por corrupción. Teodoro Beza, el poseedor de D, publicó nueve ediciones del NT griego entre 1565 y 1604: aunque ofreció más aparato textual que Stephanus, popularizó el TR en el cuerpo de su texto. Y fue precisamente a través

de las ediciones que Beza hizo en 1588-89 y 1598 como influyó el TR en los traductores de la *King James Version*. Los hermanos Elzevir publicaron un NT tomado de la edición de Beza, y en el prefacio a su edición de 1633 hablaban del «*textum*... nunc ab omnibus *receptum*»; de ahí viene el nombre de *Textus receptus*.

126 a) PRIMEROS INTENTOS. Un siglo después, en Inglaterra, E. Wells publicó el primer NT griego completo (1709-19) que abandonaba el TR en favor de algunos manuscritos más antiguos. Su obra, la de R. Bentley (1720; este autor definió el TR de Stephanus como «papa protestante») y la de D. Mace (1729) fueron objeto de una dura oposición por parte de los defensores del TR y pronto fueron olvidadas. La defensa del TR se había convertido en signo de ortodoxia religiosa (!).

127 En la crítica textual del NT griego se abrió toda una nueva época cuando los especialistas descubrieron que había varias *tradiciones* (y no simplemente manuscritos) diferentes de la representada por el TR y que los manuscritos debían ser clasificados como pertenecientes a una u otra tradición. En 1725, el luterano J. A. Bengel inició la clasificación textual distinguiendo entre un grupo africano de documentos, más antiguo, y otro asiático (constantinopolitano), más moderno. El NT griego de Bengel (1734) demostraba en el margen que con frecuencia había que preferir las lecturas de los manuscritos más antiguos a las del TR. También él fijó la puntuación del NT y dividió su texto en párrafos. J. J. Wettstein (1751-52) empezó a utilizar letras latinas mayúsculas para designar los manuscritos unciales: un sistema que todavía se usa. Posteriormente, en el mismo siglo, J. S. Semler adaptó la clasificación de Bengel distinguiendo entre una recensión oriental, debida a Luciano de Antioquía, y otra occidental o egipcia, debida a Orígenes (→ 72, *supra*). Ultimamente, Semler y su alumno J. J. Griesbach aceptaron una división en tres grupos: occidental, alejandrino y constantinopolitano.

128 De hecho, se puede decir que Griesbach (1745-1812) dio a la crítica textual una base verdaderamente científica y puso los cimientos para todos los trabajos ulteriores. Estableció quince reglas para determinar el valor de las variantes. Una de ellas decía: «La lectura más breve [a menos que carezca de todo apoyo en los testigos antiguos e importantes] debe preferirse a la más prolija». En su triple clasificación de las tradiciones advirtió que la constantinopolitana, representada en los evangelios por el códice A y seguida por el TR, era una compilación tardía hecha a base de los textos alejandrino y occidental.

129 En el siglo XIX, en Alemania, K. Lachmann publicó un NT griego (1831) que rompía abiertamente con el TR y estaba construido directamente a base de manuscritos antiguos. Lo mismo sucedió en Inglaterra con el NT de S. P. Tregelles (1857-72). Los manuscritos descubiertos por C. von Tischendorf —por ejemplo, el códice S— ofrecieron a los especialistas un mayor campo de trabajo, de modo que Metzger (*Text*, 126) no duda en decir de Tischendorf que fue «el hombre a quien más debe la moderna crítica textual del Nuevo Testamento». La edición del

NT que hizo el propio Tischendorf (octava edición en 1864) concedió gran peso a S.

130 b) WESTCOTT Y HORT. Todo este progreso alcanzó un punto culminante en la espléndida obra de los investigadores de Cambridge B. F. Westcott y .F J. A. Hort (en lo sucesivo W-H): *The New Testament in the Original Greek* (1881-82). Una vez que se disponía de los códices B y S, W-H pudieron clasificar los manuscritos del NT en cuatro grupos principales (sobre la importancia y la nomenclatura de esta empresa de clasificación, cf. E. C. Colwell, NTS 4 [1957-58], 73-92):

I) *Neutral,* representado por B, S y unos cuantos minúsculos. Era la forma más pura y antigua del texto, porque no había sido sistemáticamente revisada. Constituiría un patrimonio común de toda la iglesia oriental (se le llama «neutral» porque sus variantes no pueden atribuirse a una determinada localidad o situación histórica).

II) *Alejandrino.* El texto neutral, tal como se conservaba en el centro literario griego de Alejandría, fue sometido a una corrección de lenguaje y estilo por obra de algunos escribas. Esto se ve claramente en las citas bíblicas de los Padres alejandrinos (Orígenes, Cirilo), en el códice C y en las versiones coptas.

III) *Occidental,* representado por D, la VS y la VL (→ 91, 107, *supra).* Esta tradición surgió muy pronto, quizá antes del año 150, y fue utilizada por Taciano, Marción, Justino y los Padres occidentales. Los escribas de la tradición occidental se movieron con bastante libertad para cambiar y añadir. Este texto nació en una época en que el NT era utilizado para edificación y resultaban necesarias las explicaciones. De ahí que se introdujeran en el texto glosas explicativas. Las lecturas apoyadas sólo por la tradición occidental deben rechazarse.

IV) *Sirio,* representado por A en los evangelios, por los minúsculos y por toda la tradición bizantina. Esta forma textual apareció a finales del siglo IV en Antioquía, quizá como consecuencia de la labor textual de Luciano († 312; → 72, *supra).* Fue llevada a Constantinopla (quizá por Juan Crisóstomo) y desde allí diseminada por todo el Imperio bizantino. Presenta muchas lecturas acumuladas: si el texto neutral tenía una lectura y el occidental otra, el sirio las combinaba. Es la más tardía y pobre de las tradiciones textuales.

131 La teoría de W-H supuso un ataque frontal al TR, pues éste era obviamente un representante de la tradición siria. El NT de W-H dependía decididamente de B y S y se diferenciaba del TR en un gran número de versículos. La teoría fue objeto de duros ataques, pero ejerció un benéfico influjo sobre la *Revised Version* (RV; → 161, *infra)* de la Biblia inglesa. Si la *King James Version* era una traducción del TR, la RV y la subsiguiente RSV siguieron unos principios afines a los del NT de W-H. Como ha dicho Greenlee *(op. cit.,* 78), «la teoría textual de W-H subyace virtualmente en todos los trabajos posteriores sobre crítica textual del NT».

132 En Alemania, Bernhard Weiss publicó un NT griego (1894-1900) tomando también como base B; aunque seguía sus propios métodos críticos, el resultado final fue muy parecido al de W-H. Esto fue importante, porque la pequeña edición de Nestle (procedente de la obra de Eberhard Nestle y luego de Erwin Nestle y Kurt Aland), que ha sido el NT griego más popular de nuestro tiempo, deriva de las ediciones de Tischendorf, W-H y Weiss, es decir, de una tradición que había rechazado el TR, aunque no debe olvidarse su dependencia de la investigación decimonónica. Por otra parte, el NT de Souter (1910) en Inglaterra y el de H. von Soden (1913) en Alemania, lo mismo que la edición católica de H. J. Vogels (1920, ^{4}1955), conceden una mayor atención a la tradición siria. En particular, la formidable obra de crítica neotestamentaria de Von Soden identificaba tres tradiciones: el texto *koiné* (=sirio en W-H), el hesiquiano (=neutral y alejandrino) y el jerosolimitano (=occidental y otros); Von Soden aceptaba a menudo el acuerdo de dos de ellos, concediendo así un gran margen al texto *koiné.* Otras ediciones críticas católicas, la de A. Merk (1933; ^{9}1964, por C. M. Martini) y la de J. M. Bover (1943, ^{3}1953), son más eclécticas, pero no satisfactorias en su aparato crítico. El lector habrá advertido que, al bosquejar la historia del TR, hemos entrado en el siglo XX, que es el tema de nuestra próxima sección. Sin embargo, no hemos querido con ello anticiparnos: de hecho, las ediciones críticas publicadas en este siglo hasta 1965, aunque tienen un aparato crítico mejor, todavía no han puesto en práctica los descubrimientos y las adquisiciones de nuestro tiempo, sino que son en gran parte hijas de sus antepasados del siglo XIX (cf. K. Aland en SE 1, 717-31; → 150; *infra).*

133 **II. Problema del texto más antiguo.** W-H demostraron definitivamente que, en general, la tradición «neutral» de B y S debe preferirse a la tradición siria de A (en los evangelios) y de los minúsculos; no obstante, su teoría ha tenido que ser modificada en lo tocante a que la tradición de B y S sea verdaderamente neutral y refleje el texto más antiguo. Esta modificación obedece a un estudio más minucioso sobre la agrupación de manuscritos y a una serie de nuevos descubrimientos (cf. H. H. Oliver, *Present Trends in the Textual Criticism of the New Testament:* JBR 30 [1962], 308-20). Con esto pasamos al segundo de los problemas que veíamos al comienzo de nuestro estudio (→ 119, *supra);* su respuesta nos lleva a analizar la crítica textual en el siglo XX.

134 **A) Retoques en la clasificación de las tradiciones.** Se han cambiado los nombres que W-H dieron a los distintos grupos de manuscritos y se ha revisado la valoración de cada grupo. La obra de B. H. Streeter *The Four Gospels, a Study of Origins* (1924) es sumamente importante en este punto.

135 I) *Alejandrino.* Se ha abandonado la división de W-H entre texto neutral y alejandrino, y el nombre de «alejandrino» se aplica al grupo combinado. Ningún grupo textual desciende de los originales sin contaminación alguna. En el mismo texto representado por B, aun cuando existía ya a fines del siglo II, hubo mucha labor de revisión. S es alejandrino sólo en parte; así, por ejemplo, en Jn 1-8 tiene numerosas lecturas occidentales.

136 II) *Occidental.* W-H metieron en este grupo todo lo que no encajaba en el neutral ni en el sirio. La lista de versiones de la VS era curiosa en este punto, pues resultaba que el texto más oriental pertenecía al grupo occidental. Esto se explicaba remontando a Taciano, que había vivido en Roma (→ 90, *supra),* el elemento occidental de la versión siríaca. Pero surgieron más dudas sobre la unidad de esta tradición al descubrir lecturas occidentales en S, un códice egipcio, y en P^{66} (→ 142, *infra),* un papiro egipcio del siglo II. En un balance de la investigación moderna sobre el texto occidental, A. F. J. Klijn (NovT 3 [1959], 1-27, 161-73) afirma que todos los manuscritos occidentales muestran una mezcla y que nunca hubo un texto occidental, aunque sí hubo lecturas occidentales. En todo caso, sabemos que algunos de los elementos que W-H consideraban como occidentales son tan antiguos y tan típicos de Egipto como la tradición alejandrina.

137 III) *Cesariense.* Esta familia textual es nueva. En 1877, W. H. Ferrar y T. K. Abbott aislaron cuatro manuscritos minúsculos medievales de los evangelios (13, 69, 124, 346), llamados «grupo Ferrar» o «familia 13», que tenían un parentesco común. En 1902, K. Lake aislaba otro grupo de manuscritos de evangelios (1, 118, 131, 209), llamado «grupo Lake» o «familia 1». En 1906 se indicó que el Codex Koridethianus (→ 121, *supra)* tenía relación con ambas familias. Streeter afirmó que todos estos manuscritos eran representantes de un tipo de texto evangélico utilizado por Orígenes cuando estuvo en Cesarea, de donde le viene el nombre a la tradición. Lake y otros (HarvTR 21 [1928], 207-404) corrigieron la hipótesis de Streeter demostrando que el texto procedía de Alejandría. También señalaron que el texto «cesariense» era la base de las versiones armenia antigua, georgiana antigua y siro-palestinense (→ 118, 95, *supra).* Posteriormente, la publicación de P^{45} (→ 142, *infra)* añadía un papiro a los representantes del texto «cesariense»; pero el papiro era de Egipto y anterior a la estancia de Orígenes en Cesarea. Muchos especialistas discutieron la identificación de esta tradición textual, y B. M. Metzger *(Chapters,* 42-72) ha demostrado que necesita ser modificada. Los representantes «cesarienses» pueden dividirse en dos grupos: uno precesariense, procedente de Egipto (el Fayum y Gaza), y el otro propiamente cesariense (cf. T. Ayuso, Bib 16 [1935], 369-415; K. y S. Lake, RB [1939], 497-505). El texto llamado cesariense surgió en realidad en Egipto en el siglo II y fue luego llevado a Cesarea. Los manuscritos, las versiones y las citas patrísticas que dan testimonio de él, realmente dan testimonio no de un texto único, sino de todo un proceso de desarrollo textual. Por sus características, este desarrollo se sitúa entre las tradiciones alejandrina y occidental.

138 IV) *Bizantino.* Este nombre es preferible a los de sirio, antioqueno, luciánico o constantinopolitano. En 1902, H. von Soden sometió esta tradición textual a un minucioso análisis que reveló cuán complicadas eran las relaciones mutuas de sus representantes (nada menos que 17 subgrupos). En su edición del NT griego, Von Soden concedió bastante peso a esta tradición, que él denominó *koiné* o «común». La suposición de W-H en el sentido de que el texto bizantino era necesariamente tardío porque combinaba lecturas occidentales y «alejandrinas» (en la terminología de W-H) ha tenido que ser modificada ante la nueva datación de algunas lecturas occidentales y su presencia en el Egipto del siglo II. La relación del Crisóstomo con el texto bizantino no es tan sencilla como se creyó en un principio, puesto que también él conservó algunas lecturas occidentales. Además, la obra de Luciano de Antioquía, considerada como la base del texto bizantino, debe ser reexaminada tanto por lo que se refiere al NT como a los LXX (→ 72, *supra).* La obra de Luciano conservó en muchos aspectos el antiguo texto utilizado en Antioquía a comienzos del siglo III, como lo demuestran algunas lecturas «bizantinas» de P^{45} y P^{46} (→ 142, *infra).* En resumen: aunque el texto bizantino y el TR no pueden preferirse en general al texto alejandrino, algunas de las lecturas bizantinas son realmente antiguas (cf. G. D. Kilpatrick en *The New Testament in Historical and Contemporary Perspective,* ed. por H. Anderson y W. Barclay [Hom. G. H. C. MacGregor; Oxford, 1965], 189-208). En un importante artículo sobre la recensión luciánica, B. M. Metzger *(Chapters,* 39) dice: «El general menosprecio de las lecturas antioquenas, que ha sido tan corriente entre muchos críticos textuales, está completamente injustificado».

139 Recientemente, M.-E. Boismard (RB 64 [1957], 365-67) ha propuesto insistentemente una quinta clasificación, al menos para los evangelios: el *texto breve.* Este se halla principalmente en el *Diatessaron* de Taciano (→ 90, *supra),* pero se ve confirmado por las versiones VL, VS, georgiana, persa y etiópica. También hay huellas en el latín de D y en las citas evangélicas del Crisóstomo y de Nonno de Panópolis. Como su nombre indica, se caracteriza por una serie de lecturas breves, exentas de frases amplificativas y de palabras que suavicen el hilo del discurso. Boismard opina que este texto breve es muy antiguo, anterior a las clarificaciones introducidas por los escribas que se observan en todos nuestros códices y papiros. Tiene muchas más lecturas occidentales que el texto alejandrino (posterior). En una serie de artículos aparecidos en RB (57 [1950], 388-408; 58 [1951], 161-68), Boismard ha defendido estas lecturas breves en Jn, y su teoría ha afectado notablemente las opciones textuales de la traducción francesa de Jn, obra de D. Mollat, en la *Bible de Jérusalem* (→ 175, *infra).* Nótese, sin embargo, que las pruebas de Boismard en favor del *texto breve* proceden totalmente por vía de reconstrucción a partir de otras lenguas y de citas patrísticas, y no se pueden comprobar con ninguno de los manuscritos griegos que poseemos.

140 La reclasificación de los grupos establecidos por W-H nos permite sintetizar algunos resultados. Todas las tradiciones consideradas tienen raíces antiguas, y para el año 200 sería posible hallar en Egipto manuscritos de evangelios con algunas lecturas características de todas y cada una de las tradiciones textuales. Pero subsiste el problema de cómo se formaron esas diferentes lecturas entre la composición y colec-

ción de las obras del NT y el año 200. Quizá debamos notar, sin embargo, que esas diferentes lecturas, por numerosas que sean, no afectan a ninguna cuestión esencial de la fe cristiana. Tanto por el número de copias antiguas conservadas como por la fidelidad de estas, el NT ha sido francamente afortunado, especialmente si lo comparamos con las obras maestras de la literatura grecorromana.

141 **B) Nuevos descubrimientos.** La reclasificación de los grupos textuales ha ido íntimamente unida a una serie de nuevos descubrimientos en el campo de los textos y versiones del NT. Mientras la tradición textual estuvo representada principalmente por los grandes códices unciales de los siglos IV y V, el lapso entre la composición y colección del NT y las primeras copias conocidas era demasiado largo para permitir gran precisión en torno al origen de las diferencias observables en las copias. Los principales factores que cambiaron la situación fueron los descubrimientos de papiros con texto del NT y de copias primitivas de las versiones, junto con una valoración más exacta de las citas patrísticas.

142 a) PAPIROS. Las probabilidades de hallar grandes códices del NT anteriores a B o S son relativamente pequeñas, pues la mayoría de las bibliotecas que podrían albergarlos han sido registradas por los especialistas. En cambio, Egipto ha brindado y sigue brindando un notable número de fragmentos y copias en papiro de libros aislados del NT. A partir de 1890 se han descubierto unos 75 papiros de libros del NT, que datan de los siglos II-VIII. Por su importancia destacan los siguientes:

P^{5}: Papiro 782 del Museo Británico. Fue hallado en Oxyrhynchus (→ Apócrifos, 68:57) en 1896. Consta de dos hojas de un códice de papiro perteneciente al siglo III con el texto de Jn 1 y 20. Coincide con B y S.

P^{45}: Papiro Chester Beatty I. Fue publicado en 1933. Consta de fragmentos de 30 hojas de un códice de principios del siglo III que contuvo los evangelios y Act. Se conservan partes de Mc, Lc y Act. Su texto es intermedio entre el alejandrino y el occidental; en Mc se acerca más al cesariense.

P^{46}: Papiro Chester Beatty II. Parte se conserva en la colección Beatty y parte en la Universidad de Michigan. Consta de 86 hojas de un códice de principios del siglo III que contenía las epístolas paulinas, incluida Heb, pero probablemente no las pastorales. El texto de este papiro, anterior a B o S casi en ciento cincuenta años, es muy parecido al alejandrino, excepto en Rom, donde presenta numerosas lecturas occidentales. La doxología de Rom (16,25-27) aparece al final del cap. 15 (→ Carta Rom, 53:9).

P^{52}: Papiro Rylands 457. Publicado en 1935 como parte de la colección de la John Rylands Library de Manchester. Consta sólo de un pequeño fragmento con cuatro versículos de Jn 18. La importancia de este papiro reside en su fecha: *ca.* 135; es la más antigua copia que poseemos de un libro del NT. Tiene gran interés para la datación de Jn.

P^{66}: Papiro Bodmer II. Publicado en 1956 y 1958, y revisado en 1962. Contiene considerables porciones de Jn procedentes de *ca.* 200. Su texto coincide con S. Sobre bibliografía, cf. NTA 2 (1958), § 322; también K. Aland, NTS 9 (1962-63), 303-13; 10 (1963-64), 62-79 (→ Evangelio Jn, 63:37).

P^{72}: Papiros Bodmer VII-VIII. Publicados en 1959. Este códice de papiro, que data del siglo III, contiene Jds y 1-2 Pe mezcladas con obras apócrifas, lo cual significa quizá que estas epístolas no habían llegado todavía a ser consideradas como canónicas. El manuscrito, destinado probablemente al uso privado, fue copiado por cuatro escribas. El texto coincide con B y con el copto sahídico. Cf. F. W. Beare, JBL 80 (1961), 253-60.

P^{75}: Papiros Bodmer XIV-XV. Publicados en 1961. Este códice de papiro, procedente de *ca.* 200, contiene Lc 3,18-18,18 y Lc 22,4 a Jn 15,8. Coincide con B y con el sahídico (C. L. Porter, JBL 81 [1962], 363-76; J. A. Fitzmyer, CBQ 24 [1962], 170-79). Cf. un buen estudio en K. Aland, NTS 11 (1964-65), 1-21; 12 (1965-66), 193-210; C. M. Martini, *Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV* (AnalBib 26; Roma, 1966).

143 ¿Qué luz han arrojado estos papiros sobre la teoría de W-H? Ante todo demuestran que W-H tenían razón al suponer que el texto «neutral» del siglo IV, que aparecía en B, procedía en realidad de un período mucho más antiguo. Sin embargo, una comparación de P^{66} con P^{75} es sumamente instructiva: ambos manuscritos contienen texto de Jn y pertenecen al año 200, pero P^{75} coincide con B, mientras que P^{66} suele coincidir con S (que en los primeros ocho capítulos de Jn es parecido a D y a la tradición occidental). Si P^{66} demuestra la antigüedad de algunas lecturas occidentales, P^{45} ha sido útil para demostrar la existencia y antigüedad de ciertas lecturas cesarienses. Así, por otra parte, los papiros han impuesto algunos cambios esenciales en la clasificación de W-H.

K. Aland, NTS 3 (1956-57), 261-86; 9 (1962-63), 303-16; NovT 9 (1967), 81-106; F. V. Filson, BA 22 (1959), 48-51; 24 (1961), 2-18; 25 (1962), 50-57.

144 b) VERSIONES ANTIGUAS. Las versiones VS y VL del NT datan de finales del siglo II; la copta sahídica data de comienzos del siglo III. Así, pues, estas versiones son unos doscientos años más antiguas que los grandes códices unciales y casi contemporáneas de muchos de los papiros. Si pudiéramos determinar qué tipo de texto griego se utilizó para hacer las traducciones, éstas nos serían muy útiles para buscar el texto más antiguo. Mucho antes del siglo XX, algunos investigadores descubrieron la importancia de las versiones para fijar el texto del NT griego. El estudio de las peculiaridades de la VL fue decisivo en la primera diferenciación de tradiciones textuales efectuada por Bengel (→ 127, *supra*). Pero hasta el siglo XX no fue posible utilizar las versiones de una manera realmente científica. Una ojeada a los estudios sobre la VS y la VL, y en especial sobre las versiones coptas (→ 91,

107, 115, *supra),* demuestra que en su mayoría los descubrimientos fundamentales y la publicación de ediciones críticas pertenecen a este siglo.

145 La repercusión de los modernos estudios de estas versiones sobre la teoría de W-H es de gran interés. Las versiones sahídica y bohaírica contienen lecturas procedentes de distintas tradiciones textuales. En Jn, por ejemplo, tienden generalmente a la modalidad alejandrina, coincidiendo con B y P^{75}; pero en los primeros capítulos de Jn hay también lecturas que coinciden con S, es decir, con una tradición occidental. Ya hemos aludido a las lecturas occidentales de la copia de Act escrita en egipcio medio (→ 116, *supra).* La VL, especialmente los manuscritos africanos, son propensos a lecturas occidentales de acuerdo con D; pero hay algunos manuscritos de la VL, como el Codex Veronensis en Jn 9,22ss, que coinciden en parte con la tradición alejandrina. En general, la VS se inclina por las lecturas occidentales. Las versiones armenia y georgiana antiguas (→ 118, *supra),* antes de ser retocadas, tenían muchas lecturas cesarienses. Por tanto, como en el caso de los papiros, las versiones antiguas demuestran que los textos griegos que les sirvieron de base pertenecían a diferentes tradiciones.

146 Recientemente se ha concedido una atención especial al *Diatessaron* de Taciano (→ 90, *supra).* Para H. von Soden, Taciano es la fuente de las corrupciones y amplificaciones que existen en los manuscritos griegos posteriores. Boismard, en cambio, ha intentado demostrar que Taciano utilizó para los pasajes evangélicos un «texto breve» muy antiguo y ejerció gran influencia en la VL y la VS. Ciertamente, si alguna vez se llegara a descubrir —o a reconstruir de manera fidedigna— el texto perdido de Taciano, se podría explicar por qué en el año 200 existían esas tradiciones divergentes, pues Taciano aparece precisamente entre el período de la composición y colección y el de nuestros grandes manuscritos antiguos. Pero la mayoría de los especialistas se muestran menos dispuestos que Boismard a centrar la dependencia en un *Diatessaron* que ha sido reconstruido a base de testimonios tan contaminados como los que actualmente poseemos.

147 c) CITAS PATRÍSTICAS. Los Padres escribieron durante los doscientos años anteriores a los grandes códices unciales; por tanto, sus citas del NT son preciosas para reconstruir el texto griego que circulaba en aquel remoto período. Una vez más resulta necesario un estudio de las citas patrísticas del NT. Dado que, como se sabe, los Padres estuvieron vinculados a distintas ciudades antiguas, el uso que hacen de un texto dado ha sido el factor de más peso para decidir con qué localidad está relacionada una determinada tradición textual. Así, el uso general de los Padres alejandrinos hizo que se aplicara el nombre de «alejandrino» al texto representado por el códice B y los manuscritos coptos. Hemos visto cómo la estancia de Orígenes en Cesarea dio un nombre no muy correcto a la tradición cesariense (→ 137, *supra).* El hecho de que Cipriano fuera obispo en el norte de Africa y utilizara un texto

coincidente con el Codex Bobbiensis de la VL sugirió la división de los manuscritos de esta versión en africanos y europeos.

148 De todos modos, en el siglo xx se ha comprendido mejor que es preciso evitar ciertos peligros a la hora de determinar exactamente qué texto griego se halla tras una cita patrística. Cuando un Padre cita la Escritura, ¿lo hace al pie de la letra o a modo de aproximación y alusión? A veces, en el caso de alusiones, un escriba posterior puede haber completado la cita bíblica mediante el texto que tenía a su alcance. Así se explica por qué la misma cita aparece de distintas formas en los escritos de un mismo Padre. A veces los Padres comentaron la Escritura sistemáticamente, indicando al comienzo de una homilía o capítulo qué pasaje querían comentar. Pero los escribas posteriores pudieron adaptar tales encabezamientos a la versión bíblica usual en su propio tiempo; sólo un cuidadoso estudio de la homilía o comentario en cuestión descubrirá que el Padre no utiliza la forma del pasaje que ahora aparece al frente de su trabajo. Actualmente se está preparando en Estrasburgo un índice de citas bíblicas de los Padres (A. Benoit y P. Prigent, RHPR 64 [1966], 161-68).

149 M.-E. Boismard ha dedicado una atención especial a las primeras citas patrísticas (RB 57 [1950], 388-408; 60 [1953], 347-71). Utiliza tales citas —como las de san Juan Crisóstomo— para apoyar su teoría del «texto breve» de los evangelios (→ 139, *supra).* Así, por ejemplo, en Jn 1,13 Boismard *(Le Prologue de saint Jean* [París, 1953], 54-57) y otros afirman, sobre la base de un testimonio de la VL y de varios Padres (Justino [?], Ireneo, Tertuliano), que debemos leer «el que nació» y no «los que nacieron». Esto hace que el versículo se refiera a Cristo en vez de al cristiano. No hay ningún manuscrito griego que apoye tal lectura, pero Boismard prefiere el testimonio de las versiones y de los Padres como más antiguo. Los que no están de acuerdo con tal punto de vista dirán que tanto las versiones como los Padres, cuando éstos utilizan libremente la Escritura en sentido teológico o pastoral, dan en ocasiones un sentido cristológico a pasajes que no eran cristológicos; dirán además que el testimonio de los manuscritos griegos es más valioso para hallar el texto exacto de un pasaje.

J. Duplacy, *Citations patristiques et critique textuelle du Nouveau Testament:* RSR 47 (1950), 391-400.

150 Con este ejemplo damos por terminado el estudio de la crítica textual del NT griego. Casi todo el material presentado ha sido teórico, pero quizá el ejemplo práctico que acabamos de ofrecer despierte en el lector el deseo de ver cómo los problemas teóricos que hemos indicado afectan a la traducción del NT. Metzger *(Text,* 207-46) presenta una serie de interesantes ejemplos, aplicando los principios de la crítica textual a versículos concretos. En conjunto, pese a la seguridad del texto griego en una edición como la de Nestle, quedan varios cientos de casos en los que no están de acuerdo los especialistas sobre cómo hay que leer un texto griego. Este desacuerdo afecta solamente a una pequeña

parte del texto del NT, pero la importancia de la materia exige una solución lo más científica posible, por mucho que ésta pueda costar.

Actualmente están apareciendo nuevas ediciones críticas del NT griego, que utilizan los nuevos descubrimientos en mayor medida que las ediciones anteriores (→ 132, *supra*). En 1949 se inició un proyecto internacional para proporcionar al NT griego un amplio aparato crítico (M. M. Parvis, JBL 65 [1946], 353-69; «Crozer Quarterly» 27 [1950], 301-308). En 1955, las Sociedades Bíblicas de Estados Unidos, Escocia y Alemania patrocinaron un proyecto encaminado a preparar una edición crítica del NT griego con un aparato de variantes importantes para la exégesis (M. Black, NTS 4 [1958], 344ss). Esta edición ha aparecido con el título *The Greek New Testament,* preparada por K. Aland, M. Black, B. M. Metzger y A. Wikgren (Nueva York, 1966; véase la crítica de G. D. Kilpatrick, JBL 85 [1966], 479-81). También se ha proyectado una nueva edición de Nestle radicalmente distinta (al parecer, la vigésimo sexta), que incorporará numerosos avances (K. Aland, NTS 6 [1959-60], 179-84). Todos estos proyectos son una prueba tangible de cuánto ha progresado la crítica del NT desde los tiempos de W-H. Sobre tales progresos, cf. K. Aland, *JBL 87 (1968), 179-86,* y E. C. Colwell, *ibid.,* 187-97.

VERSIONES INGLESAS

Aunque siempre es interesante el conocimiento de las lenguas bíblicas, la mayoría de los lectores conocerán la Biblia a través de traducciones. De hecho, el modo de reaccionar ante las nuevas traducciones de la Biblia suele ser una prueba de cómo se han entendido las implicaciones de la moderna crítica bíblica, textual y literaria. Por eso, aparte las demás razones de tipo literario e histórico, es importante conocer la historia de las versiones modernas.

151 **I. Antes de la imprenta.** En el período anglosajón se registraron numerosos intentos de traducir la Biblia a la lengua hablada por el pueblo. En el siglo siguiente a la conversión de Inglaterra (en el año 600, por obra de san Agustín de Cantorbery) aparecieron varias traducciones y paráfrasis en prosa y verso de la Biblia. San Beda se preocupó de que la Biblia fuera presentada al pueblo sencillo en su propia lengua; incluso en su lecho de muerte (735) se interesó por la traducción de Jn. El rey Alfredo (849-901) y el abad Aelfric (955-1020) son otros nombres vinculados a las traducciones anglosajonas. La conquista normanda (1066) hizo necesaria una traducción al anglonormando, y apareció una Biblia completa en esta lengua.

152 El inglés seguía siendo la lengua del pueblo; pero en el siglo XIV hubo un resurgimiento del idioma, que terminó siendo hablado por todas las clases sociales. El período de 1340 a 1400, la época de Chaucer, fue testigo de un reflorecimiento del inglés medio. No sabemos si antes de 1350 se tradujeron porciones notables de la Biblia al inglés, pero entre

1350 y 1400, incluso al margen del movimiento wiclefita, se hicieron traducciones de distintas partes de la Biblia, especialmente del NT, a varios dialectos ingleses (H. Hargreaves, *From Bede to Wyclif: Medieval English Bible Translations:* BJRylL 48 [1965], 118-40).

153 La primera traducción completa de la Biblia (Vg.) al inglés va unida al nombre de John Wiclef y pertenece a *ca.* 1382-84. Parte del AT fue traducido por Nicholas Hereford; ignoramos hasta qué punto haya que atribuir el resto al propio Wiclef (1330-84), pero la obra total nació en el círculo de sus partidarios. Hacia 1397 efectuó una revisión John Purvey, secretario de Wiclef. Los problemas de la prioridad, el estatuto y la aceptación de la Biblia de Wiclef se han discutido generalmente en una atmósfera de polémica católico-protestante. Wiclef, antiguo rector del Colegio Balliol, ha sido presentado como el primer protestante inglés, pues se opuso al impuesto pontificio y mantuvo opiniones consideradas heréticas (lolardianas) por las autoridades. Ante la afirmación de que fue un protestante quien publicó la primera Biblia inglesa, los católicos han reaccionado a menudo insistiendo en la prioridad de las traducciones mencionadas, de las cuales sólo poseemos restos fragmentarios. De todos modos, debemos admitir francamente que ninguna de esas traducciones alcanzó tanta popularidad como la de Wiclef, que llegó a ser la Biblia de Inglaterra en los siglos XV y XVI. Tomás Moro se confundió probablemente al afirmar que él había visto otras biblias inglesas anteriores a la de Wiclef. Y no podemos aceptar el intento del cardenal Gasquet (1894), encaminado a mostrar que la Biblia de Wiclef era realmente obra de la jerarquía inglesa leal a Roma. Por otra parte, la oposición de la jerarquía a la traducción de Wiclef no debe interpretarse como un deseo de establecer distancias entre la Escritura y el pueblo. El Concilio provincial de Oxford, celebrado en 1408, dejó bien claro que las traducciones de la Biblia a lenguas vulgares podían recibir aprobación eclesiástica; sin embargo, de hecho hubo cierta conexión tanto en Inglaterra como en el Continente entre las versiones vernáculas y la propaganda herética. Aunque la traducción de Wiclef era bastante fiel a la Vg. y no se mostraba tendenciosa en el aspecto doctrinal, el prólogo que la precedía en la edición de Purvey hizo que Tomás Moro la calificara de herética. En todo caso, como señala Kenyon (*op. cit.,* 280-81), no todos los obispos se opusieron a Wiclef.

154 **II. Biblias impresas: protestantes.** La traducción de la Biblia al inglés dio otro gran paso a comienzos del siglo XVI. En 1505 apareció un texto de los Salmos Penitenciales traducidos de la Vg. por John Fisher. Sin embargo, el principal impulso se debió al movimiento de reforma, con sus tendencias filoprotestante y anglicana; de él surgió la serie de traducciones que sirvieron de base a la *King James Version.* Hemos de limitarnos a mencionar las más importantes.

155 **A) Traducciones del siglo XVI.**

a) BIBLIA DE TYNDALE (1525-31). William Tyndale (1490-1536) estudió en Oxford. Ya en 1520 fue considerado sospechoso de herejía y hubo de abandonar Inglaterra cuando el obispo de Londres se negó a

patrocinar su plan de traducción. En Alemania, Tyndale fue un declarado partidario de Lutero; allí completó su traducción del NT, hecha directamente del griego e impresa en Colonia y Worms en 1525. Numerosas copias fueron introducidas clandestinamente en Inglaterra, pero el virulento anticatolicismo de las notas y la tendencia teológica de la traducción la hicieron sospechosa ante la jerarquía. En 1530-31 apareció parte del AT traducido del hebreo, pero Tyndale murió como mártir protestante antes de que pudiera terminar su obra. El NT fue revisado en 1534; dado que ya se había consumado la ruptura entre Enrique VIII y Roma, la oposición al mismo no fue tan fuerte como al principio. El vigoroso inglés de Tyndale dejó una huella permanente en la historia de la Biblia inglesa.

S. L. Greenslade, *The Work of William Tyndale* (Londres, 1938); J. F. Mozley, *William Tyndale* (Londres, 1937).

156 b) BIBLIA DE COVERDALE (1535). La primera edición impresa de toda la Biblia en inglés fue patrocinada por Cromwell, canciller de Enrique VIII; pero, a diferencia de la Biblia de Tyndale, no fue totalmente traducida de las lenguas originales. La portada dice que fue traducida del alemán (es decir, la traducción de Lutero) y del latín; pero Coverdale utilizó en gran parte la obra de Tyndale para el NT, Pentateuco y Jonás. El resto del AT era una mediocre versión hecha a partir de fuentes secundarias. Los «apócrifos» (=deuterocanónicos) iban después del NT como libros de menor valor. Fue impresa en Zurich en *1535 y reimpresa en Inglaterra dos años más tarde con licencia del* rey (H. Guppy, BJRylL 19 [1935], 300-28).

157 c) «GREAT BIBLE» (1539-41). John Rogers, amigo de Tyndale, publicó en Amberes (1537), bajo el seudónimo de Thomas Matthew, una edición que utilizó para Gn-Cr unas notas inéditas de Tyndale y completó el resto del AT con la versión de Coverdale. El mismo Coverdale la revisó sobre la base del latín. La *Great Bible* resultante fue recibida en todas las iglesias de Inglaterra y así se convirtió en la primera Biblia oficial en lengua vernácula. Su Salterio fue utilizado en el *Book of Common Prayer*. Algunos clérigos advirtieron que la aceptación de la *Great Bible* equivalía a una aprobación de la obra de Tyndale y siguieron oponiéndose a ella. Cf. en F. F. Bruce, *op. cit., 72-74, una comparación* de Coverdale, Matthew y la *Great Bible*.

158 d) BIBLIA DE GINEBRA (1560). Durante la restauración católica de María Tudor (1553-58), los protestantes exiliados en Ginebra efectuaron una revisión de la versión de Tyndale y de la *Great Bible,* trabajando bajo la influencia de Teodoro Beza, eminente especialista en cuestiones textuales. De tono calvinista y con notas polémicas y anticatólicas, la Biblia de Ginebra no fue autorizada nunca para las iglesias de Inglaterra, pero llegó a ser el texto más utilizado en la lectura privada. Es por muchos conceptos la mejor de las biblias anteriores a la *King James Version,* y fue la Biblia de Shakespeare, Bunyan y los puritanos (B. M. Metzger, «Theology Today» 17 [1960], 339-52).

159 e) «BISHOPS' BIBLE» (1568). Esta edición, patrocinada por el arzobispo Matthew Parker de Cantorbery y preparada por un grupo de clérigos, era una revisión de la *Great Bible* a la luz de la Biblia de Ginebra. Mitigó el tono calvinista de esta última (cf. C. C. Ryrie, «Bibliotheca Sacra» 12 [1965], 23-30), pero la falta de contacto entre los revisores hizo que resultara una obra desigual, de modo que nunca llegó a ser tan popular como la Biblia de Ginebra. De todos modos, sustituyó a la *Great Bible* como Biblia oficial de la iglesia de Inglaterra.

160 B) Vicisitudes de la «King James Version».

a) «AUTHORIZED VERSION» (1611). Proyectada en 1604 e iniciada en 1607 por una comisión nombrada por Jacobo I, esta revisión de la *Bishops' Bible* fue obra de los mejores especialistas de Inglaterra, que trabajaron por grupos en Westminster, Oxford y Cambridge. No se trataba de una traducción enteramente nueva; de hecho, son muchísimas las expresiones que se remontan a las ediciones anteriores, incluida la versión católica hecha en Reims en 1582 (→ 168, *infra*). Aunque al principio surgieron críticas y algunos contemporáneos calificaron de bárbaro su lenguaje, esta revisión fue acogida favorablemente por las autoridades y *autorizada* para su lectura en las iglesias. En el uso oficial sustituyó rápidamente a la *Bishops' Bible,* pero hubo de librar una lucha de cincuenta años para superar en popularidad a la Biblia de Ginebra. Poco a poco se fueron descubriendo valores clásicos en su lenguaje, hasta el punto de que la AV ejerció un notable influjo en la literatura inglesa. Entre muchos protestantes alcanzó tal estima que consideraban blasfemo cualquier intento de cambiarla o de señalar sus inexactitudes científicas a la luz de la investigación moderna (D. Daiches, *The King James Version of the Bible* [Chicago, 1941]).

161 b) «REVISED VERSION» (1881-85). La RV, iniciada en 1870 y llevada a cabo por un grupo de especialistas protestantes ingleses (con el concurso de algunos americanos), fue la primera gran revisión de la AV después de más de doscientos cincuenta años de uso. El proyecto quería limitarse a introducir aquellos cambios que fueran absolutamente necesarios en atención a un mejor conocimiento textual o exegético o a la evolución de la lengua inglesa. El NT, que apareció en 1881, fue muy mejorado con respecto a la AV, pues se utilizó el texto griego de *W-H (→ 131, supra); el AT, que apareció en 1884, resultó menos* satisfactorio desde el punto de vista textual. Los apócrifos aparecieron en 1895. La primera reacción frente a la RV no fue muy favorable, especialmente por parte de los hombres de letras: la AV estaba demasiado arraigada para desaparecer sin resistencia. En 1901 apareció la *American Standard Version,* es decir, la RV con las variantes preferidas por los especialistas norteamericanos. Actualmente se trabaja en una revisión conservadora de la misma con el título de *New American Standard Bible;* el NT apareció en 1963.

162 c) «REVISED STANDARD VERSION» (1946-52). Proyectada en 1937 y autorizada por el Consejo Nacional de las Iglesias, esta obra *americana es con mucho la mejor de las revisiones de la* AV. En la *me-*

dida de lo posible permanece fiel a la AV, pero tiene en cuenta la investigación moderna y utiliza un buen inglés. El NT apareció en 1946; el AT, en 1952; los apócrifos, en 1957. Los virulentos ataques contra la RSV por parte de los defensores de la AV, tachándola de herética o blasfema, representaron la supervivencia de un fanático fundamentalismo bíblico que tiende a considerar las nuevas traducciones como una amenaza contra la fe; un espíritu parecido puede hallarse en algunos círculos católicos. (Cf. G. A. Larue, JBR 31 [1963], 301-10). La RSV trabaja con dos dificultades. En primer lugar, su lealtad a la AV le impide utilizar plenamente los conocimientos bíblicos modernos tanto en el texto como en la disposición de los pasajes. En segundo lugar, fiel a la afirmación que hace en el prólogo de que «no es una nueva traducción a la lengua de hoy», conserva muchas expresiones del «inglés de la Biblia»; así, por ejemplo, *thou* en vez de *you,* etc. Existe una comisión encargada de revisar la RSV; sobre los cambios autorizados en junio de 1959, cf. R. G. Bratcher, «Bible Translator» 12 (1961), 61-68.

163 La RSV, tal como aparece en la *Oxford Annotated Bible* (ed. de 1966), fue publicada con *imprimatur* católico del cardenal Cushing, de Boston. En 1965-66, el arzobispo Gray, de Escocia (y el obispo Bartholome, de St. Cloud, Minnesota), concedieron el *imprimatur* a una edición católica inglesa de la RSV con algunos cambios en el texto del NT; así, por ejemplo, los «seguidores» de Jesús en vez de los «hermanos» (para favorecer la virginidad perpetua de María); «llena de gracia» en vez de «agraciada» en el saludo del ángel a María (Lc 1,28). Algunos especialistas católicos desaprobaron tales cambios, calificándolos de anticientíficos: la doctrina católica sobre María no debe reflejarse artificialmente en el texto, sino explicarse en notas a pie de página.

En este contexto general podemos recordar que el canon 1400 del Código de Derecho Canónico permite a los católicos leer ediciones no católicas —aun cuando no tengan la aprobación concedida a la RSV— siempre que el lector se dedique de alguna manera al estudio de la Escritura y la edición sea completa y fiel y no contenga notas que constituyan un ataque al dogma católico. La mayoría de las principales ediciones modernas no católicas responden a estas exigencias.

164 **C) Traducciones modernas.** Se cuentan por centenares, y debemos limitarnos a las más difundidas en la actualidad. Puede verse una comparación de algunas de ellas con la AV en C. Rayson, JRel 41 (1961), 73-90; P. Parker, AnglTR 46 (1964), 251-60.

a) Biblia de Chicago (1931). E. J. Goodspeed publicó el NT en 1923; en 1927 fue publicado el AT por J. M. Powis Smith, T. Meek y otros. Ambos Testamentos fueron reunidos en *The Bible: An American Translation* en 1931; en 1939 se añadieron los apócrifos de Goodspeed. Goodspeed era un preclaro defensor de la traducción al inglés moderno, y su NT resultó realmente magnífico. Esta Biblia es excelente desde el punto de vista científico y estilístico; por muchos conceptos es la mejor Biblia completa de que se disponía en 1968. El AT muestra, como no podía hacerlo la RSV, hasta qué punto la crítica

textual puede afectar a la traducción; así, por ejemplo, en la colocación de ciertos pasajes, en la eliminación de versículos. Esta Biblia no fue patrocinada por la autoridad eclesiástica, sino publicada por la Universidad de Chicago, de donde le viene su nombre (E. J. Goodspeed, *The Making of the English New Testament* [Chicago, 1925]).

165 b) Nuevo Testamento de Phillips (1958). Entre 1947 y 1957, un vicario inglés, J. B. Phillips, publicó el NT en cuatro volúmenes, que en 1958 fueron reunidos en *The New Testament in Modern English.* El inglés de Phillips resulta aún más moderno que el de Goodspeed; en especial, las cartas de san Pablo suenan como si acabaran de llegar por correo. Esta edición vigorosa y legible alcanzó gran popularidad tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos. Sin embargo, en cuanto a utilidad para el estudio y fidelidad al texto original, Phillips se toma realmente demasiada libertad y con frecuencia cae en paráfrasis. Recientemente ha comenzado a traducir el AT (cf. su artículo sobre la traducción contemporánea en «Bible Translator» 16 [1965], 25-32).

166 c) «New English Bible» (NT 1961; Apócrifos del AT, 1970). Si el protestantismo norteamericano reaccionó ante las inexactitudes de la AV y la RV efectuando otra revisión de la *King James Version* (la RSV), las iglesias protestantes inglesas decidieron en 1949 realizar una traducción completamente nueva de la Biblia bajo la dirección general de C. H. Dodd (T. H. Robinson y G. R. Driver eran subdirectores para el AT, y G. D. Kilpatrick, para los apócrifos). La NEB muestra un notable rigor científico y posee un inglés moderno y vigoroso. Es de notar que ha provocado un debate sobre los respectivos méritos de la *King James Version* y de las versiones en inglés moderno. Algunos literatos insisten en que la Biblia, en especial los evangelios, debe tener una categoría literaria que de hecho no poseen los originales. T. S. Elliot sentenció en cierta ocasión: «Los que hablan de la Biblia como de 'un monumento de prosa inglesa' la admiran simplemente como un monumento sobre la tumba del cristianismo». Cf. distintas apreciaciones en *The New English Bible Reviewed,* ed. por D. Nineham (Londres, 1965).

d) «Today's English Version». La Sociedad Bíblica Americana patrocina un proyecto paralelo al esfuerzo británico de efectuar una traducción completamente nueva en un lenguaje moderno. El NT, traducido por R. G. Bratcher, ha aparecido bajo el título de *Good News for Modern Man* (1966). Estilísticamente ocupa un lugar intermedio entre Phillips y la NEB. A veces es demasiado libre con respecto al original; no obstante, se lee con facilidad y constituye un interesante contrapeso en la escena americana, todavía muy dominada por la AV.

167 **III. Biblias impresas: católicas.** Dada la insistencia del Concilio de Trento en el uso de la Vg. (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:11), hasta hace unos años era normal que las traducciones católicas oficiales a las lenguas vernáculas se hicieran de la Vg. (Sobre la actitud de Trento hacia las biblias en lengua vulgar, cf. R. E. McNally, TS 27 [1966], 204-27). El panorama no cambió hasta 1943, con la encíclica *Divino afflante Spiritu,* de Pío XII, cuatrocientos años después de Trento; la

encíclica supuso un impulso oficial a las traducciones directas de las lenguas originales (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:20). El Concilio Vaticano II hizo posible que tales traducciones de las lenguas originales fueran utilizadas en la misa en lengua vulgar (Instrucción de la Congregación de Ritos para interpretar la Constitución del Vaticano II sobre la Sagrada Liturgia, 1.11, 40a). De hecho, la jerarquía católica norteamericana aprobó una traducción de las lenguas originales para su utilización en la misa y en el breviario. Esta historia explica por qué debemos distinguir dos tipos de traducciones católicas.

R. E. Brown, *Recent Roman Catholic Translations of the Bible:* «McCormick Quarterly» 19 (1966), 283-92; J. Gribomont, *L'Église et les versions bibliques:* «Maison-Dieu» 62 (1960), 41-68.

168 **A) Traducciones de la Vulgata.**

a) DOUAY-REIMS (1582-1609). Esta versión fue hecha por Gregory Martin, un especialista formado en Oxford, que trabajaba en el círculo de exiliados católicos ingleses en el Continente bajo los auspicios de William Allen (más tarde cardenal). El NT apareció en Reims, en 1582; el AT, en Douay, en 1609. La traducción, aunque competente, mostraba un gusto por los latinismos que era bastante corriente en la redacción inglesa de la época, pero que ha parecido excesivo a las generaciones siguientes. El NT influyó en la AV.

169 b) REVISIÓN DE CHALLONER (1749-63). La versión católica oficial fue sometida a revisión un siglo antes de su equivalente protestante, la AV. El obispo Richard Challoner, coadjutor del vicario apostólico del distrito de Londres, revisó el NT en 1749 y 1752, y el AT en 1750 y 1763. Fue una revisión considerable, que modernizó mucho el estilo. La revisión de Challoner fue utilizada durante dos siglos por casi todos los católicos de habla inglesa.

170 c) REVISIÓN DEL NT POR LA «CONFRATERNITY» (1941). Si la necesidad de una Biblia adaptada al siglo xx dio lugar en el protestantismo a la RSV y la NEB, los círculos católicos de América e Inglaterra sintieron la misma necesidad. En Estados Unidos, bajo la dirección del «Episcopal Committee for the Confraternity of Christian Doctrine» (de donde le viene el nombre de CCD), se llevó a cabo una revisión del NT de Reims-Challoner, al igual que la RSV era una revisión de la AV-RV. El estilo de la revisión católica era relativamente moderno, pero conservaba bastantes giros del «inglés de la Biblia». En las notas se tenía en cuenta el griego, pero en el texto se seguía la Vg. sixto-clementina (→ 110, *supra),* aun cuando no fuera fiel a la Vg. original de san Jerónimo. El NT fue aprobado para el uso oficial y dominó el panorama hasta diciembre de 1964, fecha en que fue introducida la misa en inglés, siendo utilizada otra traducción. Se empezó una revisión del AT de Douay-Challoner, pero el proyecto fue abandonado una vez que Pío XII permitió y alentó las traducciones oficiales de las lenguas originales (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:20; → 174, *infra).*

171 d) BIBLIA DE KNOX (1944-50). Ante la necesidad de hacer algo con la versión de Douay-Reims-Challoner, la jerarquía católica de Gran Bretaña aprobó una nueva traducción de la Vg. Su autor fue Ronald Knox, célebre converso que había estudiado clásicas en Oxford y era conocido como un consumado estilista inglés. Aunque Knox tradujo del latín, en las notas tuvo en cuenta las lenguas originales. Su dominio del griego era mucho mejor que su dominio del hebreo, y el NT, con su estilo vigoroso, es la parte más lograda de la obra. En las cartas paulinas, Knox es magistral. Para el AT adoptó un estilo deliberadamente arcaizante que deja mucho que desear. En conjunto, la traducción de Knox ha sido más apreciada por los estetas literarios que por los escrituristas.

T. M. Klein, *The Stature of Knox:* AER 142 (1960), 399-409; R. Knox, *On Englishing the Bible* (Londres, 1949).

172 **B) Traducciones de las lenguas orientales.**

a) VERSIÓN DE WESTMINSTER (1935-49). Fue un proyecto británico bajo la dirección del jesuita C. Lattey. El NT se inició en 1913 y quedó terminado en 1935; el AT comenzó en 1934, pero en 1949, última fecha de publicación, habían aparecido relativamente pocos libros. La obra tenía cierta altura científica, pero su estilo era opresivamente rígido y arcaico. Iba destinada «a la lectura devota de los fieles»; no obstante, jamás alcanzó en Inglaterra una difusión comparable a la de Knox. Una traducción nueva e inédita del NT es la que aparece en el *Fulton J. Sheen Sunday Missal* (1961): viene a ser una revisión de la versión de Westminster a cargo del jesuita John Bligh.

173 b) NT DE KLEIST-LILLY (1954). Fue un intento, llevado a cabo en Estados Unidos por dos sacerdotes, de hacer en el campo católico lo que Goodspeed había hecho en el campo protestante: presentar el NT «en un estilo que se ajuste a las modernas exigencias de la lengua inglesa». J. A. Kleist falleció en 1949, y J. L. Lilly, en 1952; por tanto, la publicación fue póstuma y, al parecer, la traducción no fue totalmente realizada por dichos autores, pues una buena parte de Act fue tomada del NT revisado en 1941 por la CCD. El estilo de Kleist en los evangelios es directo y enérgico, y su traducción es mucho mejor que la de Lilly en las epístolas. El nivel científico es a veces bajo (por ejemplo, ni siquiera aparece una nota sobre Lc 22,43-44) y en ocasiones la traducción padece condicionamientos teológicos (Lc 1,34: «¿Cómo será eso, si yo permanezco virgen?»). Con todo, K-L es un buen primer intento católico de traducir el NT griego a un lenguaje actual (J. L. McKenzie, CBQ 16 [1954], 491-500).

174 c) «NEW AMERICAN BIBLE» (1952-70). Cuando se abandonó la mencionada revisión americana (→ 170, *supra)* de la versión de Douay-Challoner, el «Episcopal Committee for the Confraternity of Christian Doctrine», en respuesta a la *Divino afflante Spiritu,* puso en marcha un proyecto de traducir de nuevo toda la Biblia directamente de las lenguas

originales. Si el antiguo proyecto de la CCD, al igual que su equivalente protestante, la RSV, suponía la revisión de una tradición sacrosanta, el nuevo proyecto de la CCD se parece a la NEB no sólo en su contenido, sino también en sus pretensiones estilísticas, pues quiere evitar el «inglés de la Biblia». En 1952, 1955 y 1961 aparecieron tres volúmenes que contenían las tres cuartas partes del AT (todo excepto los libros históricos de Sm a Mac). Tanto el estilo como el rigor científico han ido en constante superación. El Gn del primer volumen era desigual y de tono excesivamente conservador; en el tercer volumen, los Profetas constituyen la mejor traducción disponible en la actualidad. T. Meek, colaborador de la «Biblia de Chicago», dijo sobre el volumen de los libros sapienciales: «Es mucho más moderno en su inglés y mucho más fiel al original que la tan alabada RSV» (CBQ 18 [1956], 314). El NT, cuando se hallaba todavía inédito y en una versión preliminar, fue adoptado por los obispos americanos para su uso en el misal inglés (1964). Las reacciones fueron muy diversas. Algunas críticas negativas eran explicables, dado que la obra no estaba concluida; pero la mayoría de ellas reflejaban dos actitudes que ya hemos encontrado al hablar de las biblias protestantes: en primer lugar, para algunos toda nueva traducción constituye un reto a la fe porque rechaza implícitamente la manera hasta entonces tradicional de proponer la Escritura inspirada; en segundo lugar, los críticos literarios exigen constantemente en pasajes como los evangelios una majestad y belleza que no poseen los originales griegos. Algunos destacados especialistas protestantes fueron invitados a colaborar en la terminación del proyecto y a revisar las anteriores traducciones que resultaban insatisfactorias (por ejemplo, la de Gn): un buen paso hacia una «Biblia común» o ecuménica. Los últimos volúmenes del proyecto (los libros históricos y la versión definitiva del NT) aparecieron en 1969 y 1970, y la denominación popular de «Confraternity Bible» fue sustituida por el título de *The New American Bible.*

E. P. Arbez, CBQ 14 (1952), 237-54; R. E. Brown, «America» (14 noviembre 1964), 601-604; D. J. McCarthy, HPR 66 (1965), 123-31, 205-12.

175 d) Traducción de la Biblia de Jerusalén (1966). En 1948-54 apareció en Francia *La Sainte Bible,* dirigida por los dominicos de Jerusalén; posteriormente, la obra fue sometida a varias revisiones. Esta traducción francesa, con sus esmeradas introducciones y notas, fue inmediatamente saludada como uno de los máximos logros de la moderna investigación bíblica católica y un fruto de la semilla plantada por la *Divini afflante Spiritu* (C. Kearns, Ang 37 [1960], 201-11). La traducción inglesa, hecha de la edición francesa en un volumen, fue dirigida por A. Jones; no sólo se incluyeron las notas, sino que la traducción del texto bíblico fue comprobada con las lenguas originales. Es una buena Biblia de estudio, aun cuando se ha señalado que la edición inglesa no deja de ser una traducción de una traducción (cf. A. DiLella, CBQ 29 [1967], 148-51; W. J. Harrington y J. Murphy-O'Connor, RB 75 [1968], 450-52).

176 **IV. Biblias impresas: judías.** La Biblia más popular en el judaísmo norteamericano del siglo XIX fue la traducción publicada por I. Leeser en 1845-53. En 1892, la Jewish Publication Society proyectó una nueva traducción y se la encomendó a un grupo de especialistas judíos bajo la dirección de M. Jastrow. Pero el proyecto fue abandonado unos diez años más tarde, y en 1908 se puso en marcha un nuevo proyecto bajo la dirección de M. L. Margolis. Este publicaba, en 1917, *The Holy Scriptures According to the Massoretic Text.* La obra era competente y literal; los colaboradores consultaron algunas traducciones anteriores, y era evidente la influencia de la AV. A mediados de siglo, los especialistas judíos —lo mismo que sus colegas protestantes y católicos— sintieron la necesidad de sustituir esta antigua traducción, y así, en 1955, adoptaron un proyecto análogo al de la NEB y la nueva CCD en vez de seguir el camino de la RSV y la antigua CCD: decidieron hacer una traducción completamente nueva en vez de una revisión y utilizar un inglés moderno en vez del «inglés de la Biblia». En 1962 apareció la *Torah* o Pentateuco de la «Jewish Publication Society» bajo la dirección de H. M. Orlinsky. Es una vigorosa traducción de alto nivel científico (H. M. Orlinsky, «McCormick Quarterly» 19 [1966], 293-300).

VERSIONES ESPAÑOLAS

177 **I. Antes de la imprenta.** Tan pronto como el latín dejó de ser la única lengua literaria en España, comenzaron a aparecer versiones de los Libros Sagrados en lengua vulgar. Estas debían de ser numerosas a comienzos del siglo XIII en Aragón y Cataluña, ya que el rey Jaime I prohibía en 1233 a todos sus súbditos, clérigos o laicos, conservar traducciones en romance del AT o del NT: todas debían ser arrojadas al fuego. Sin embargo, aquel decreto y otros análogos, que en el fondo iban dirigidos contra el empleo de la Biblia por parte de los albigenses, no lograron impedir que se hicieran nuevas versiones. A esa época pertenece la Biblia rimada de Romeu Sa Bruguera, de la que se conservan (en la Biblioteca Colombina de Sevilla) Sal y fragmentos de Mt y Jn.

178 Entre tanto, en Castilla la labor de traducción no era menos intensa. Tomando como punto de referencia la versión que mandó hacer Alfonso X el Sabio (1252-86), en los manuscritos que han llegado hasta nosotros podemos distinguir hasta seis versiones anteriores al siglo XV: 1) Una versión prealfonsina, que originariamente contenía toda la Biblia y que tal vez fuera una suma de distintas traducciones parciales hechas durante el siglo XII y revisadas a comienzos del XIII; hasta la fecha se ha publicado sólo el Pentateuco (A. de Castro y otros, *Biblia medieval romanceada,* I [Buenos Aires, 1927]). 2) La *Biblia Alfonsina,* que fue traducida de la Vg. a instancias de Alfonso X y contenía ambos Testamentos; se conserva casi íntegra en manuscritos del siglo XV y anteriores. 3) Una versión del AT hecha del texto hebreo a comienzos del siglo XIV; es obra de judíos y va destinada a lectores judíos. 4) Otra

versión de análogas características, perteneciente a mediados del siglo XIV, que sirvió de base a la Biblia de Ferrara (→ 182, *infra*). 5) Una versión del AT que, aunque destinada a lectores cristianos, presenta claras reminiscencias judías. 6) Una versión judía del AT.

J. Llamas, «Sefarad» 4 (1944), 219-44; 9 (1949), 53-74; 11 (1951), 289-304; «La Ciudad de Dios» 160 (1948), 127-56; 164 (1952), 233-51.

179 Del siglo XV se nos ha conservado la *Biblia de la Casa de Alba,* llamada así porque la posee la familia de este título. El autor de la versión, hecha directamente del hebreo (sólo contiene los protocanónicos), fue el rabino Mosé Arragel de Guadalajara. Trabajó por encargo de Luis de Guzmán, gran maestre de la Orden de Calatrava, y dedicó a la obra ocho años de esfuerzo (1422-1430). Dice Arragel que en su tiempo había numerosas traducciones, pero un examen comparativo muestra que la suya no depende de las anteriores. Existe una cuidada edición moderna: *Biblia de la Casa de Alba* (2 vols.; Madrid, 1920-22).

180 Además de estas versiones, que comprenden al menos todo el AT, sabemos de numerosas *versiones parciales.* Así, por ejemplo, por citar una de las más antiguas, tenemos la del obispo de Astorga Hermán Alemán († 1272), quien tradujo —o mandó traducir— el Salterio del hebreo. En cuanto a las versiones parciales del NT, podemos destacar la obra de Martín de Lucena el Macabeo (siglo XV), que tradujo del griego los evangelios y las epístolas de san Pablo por encargo del Marqués de Santillana. Al mismo siglo pertenece la traducción catalana de los evangelios que se conserva en el conocido Códice del Palau (publicada por J. Gudiol [Vich, 1910]). Es indudable que a fines del siglo XV las traducciones bíblicas se hallaban muy difundidas en España. Salvo casos aislados, durante las postrimerías de la Edad Media se alentó y facilitó la lectura de la Biblia en lengua vulgar.

181 II. Biblias impresas: hasta el siglo XIX.

A) Biblia de Bonifaci Ferrer (1478). La primera Biblia impresa en España fue una traducción catalana hecha del latín por Bonifaci Ferrer, hermano de san Vicente y prior de la cartuja de Val de Crist (Segorbe). La edición salió de la primera imprenta española, establecida en Valencia el año 1473. Aunque la versión había sido examinada antes de la impresión por el inquisidor Jaume Borrell, ello no impidió que en 1492 la Inquisición recogiera los ejemplares para entregarlos al fuego. Al parecer, sólo se salvó uno, que fue a parar finalmente a la Biblioteca Real de Estocolmo. Pero allí le aguardaba la misma suerte que al resto de la edición, pues en el incendio del palacio real en 1967 quedó totalmente destruido, excepto la última hoja, que se conserva en la biblioteca de la Hispanic Society of America (Nueva York).

Tenemos noticias de otra Biblia catalana impresa en Barcelona, entre 1492 y 1498, por Johann Rosenbach, oriundo de Heidelberg. De ella se conserva un solo ejemplar en la biblioteca de A. S. W. Rosenbach (Filadelfia). Después de esta edición y hasta el siglo XVIII no se imprimió

ninguna otra Biblia completa en España. En tal aspecto puede decirse que el celo represivo de la Inquisición triunfó por completo.

182 B) Biblia de Ferrara o de los Judíos (1553). Una vez que fueron expulsados de España en 1492, los judíos españoles publicaron varias traducciones totales o parciales del AT en los países que les dieron cobijo. La empresa más importante en este aspecto es la Biblia de Ferrara, que vio la luz en esta ciudad italiana. Al parecer, fue obra de dos judíos portugueses, Duarte Pinel y Abrahán Usque, que trabajaron bajo el patrocinio de dos judíos españoles, Jerónimo Vargas y Yom Tob Athías. No se trata probablemente de una nueva traducción, sino de una compilación de manuscritos utilizados en las sinagogas medievales españolas. El lenguaje es duro y cargado de hebraísmos, consecuencia de un claro afán de literalidad. De esta versión, que comprende los protocanónicos del AT (excepto Lam), se hicieron dos ediciones simultáneas: una iba dirigida a los judíos, mientras que la otra —supuestamente aprobada por el Santo Oficio— se destinaba a lectores católicos. La diferencia más saliente entre ambas era que la palabra clave de Is 7,14 se traducía en una por «moza», al tiempo que en la otra se dejaba en hebreo, ALMA (escrita con mayúsculas). De la Biblia de Ferrara se hicieron al menos seis ediciones antes de 1762 (la mayoría de ellas en Amsterdam).

Esta Biblia sirvió de modelo, en mayor o menor medida, a las traducciones parciales hechas por judíos durante el siglo XVII. Así, entre las versiones del Pentateuco, la del rabino Manasés ben Israel (Amsterdam, 1627 y 1655) y la de José Franco Serrano, profesor en la sinagoga de Amsterdam (Amsterdam, 1691, y varias reimpresiones), al igual que las numerosas versiones del Salterio. Es de notar que por esta época se hicieron también algunas ediciones en español con caracteres hebreos (escritura aljamiada) para uso de los sefarditas.

183 C) Versiones protestantes en los siglos XVI-XVII.

a) NT DE ENCINAS (1543). Debido a la fuerte represión del protestantismo en España (recuérdense los autos de fe llevados a cabo en Valladolid y Sevilla), los españoles partidarios de la Reforma que no estaban dispuestos a abjurar de sus creencias o ser entregados al «brazo secular» hubieron de buscar refugio en el extranjero. Uno de estos refugiados, el burgalés Francisco de Encinas, publicaba en Amberes una versión del NT hecha sobre el texto griego establecido por Erasmo (→ 124, *supra*). Es bastante literal y tiene un lenguaje fluido. Encinas, que había estudiado en Wittenberg con Melanchton, presentó su traducción al emperador Carlos V; pero esto no le libró de ser apresado poco después. En 1545 logró escapar y volver a Wittenberg. Más tarde fue nombrado profesor de griego en Cambridge y murió en 1552 en Estrasburgo. Su traducción fue reimpresa varias veces.

Juan Pérez de Pineda, rector del Colegio de la Doctrina de Sevilla y refugiado en Ginebra, publicó, en 1556 y en esta ciudad (no en Venecia, como se ha creído), una revisión del NT de Encinas. También tradujo Sal directamente del hebreo.

184 b) BIBLIA DEL OSO (1567-69). Su autor, Casiodoro de Reina, era un religioso jerónimo del convento de san Isidoro de Sevilla que, tras abrazar el protestantismo, había huido a Basilea. La traducción del NT revela en él un buen conocedor de la lengua griega; en cambio, debido a su conocimiento limitado del hebreo, tomó como base para el AT la Biblia de Ferrara. No obstante, su traducción es superior en todos los aspectos al modelo, pues modernizó el vocabulario, mejoró la sintaxis y le imprimió un estilo más elegante. La Biblia del Oso, publicada en Basilea tras doce años de trabajo, debe su nombre a la circunstancia de que en el frontispicio aparece un oso buscando miel en el tronco de un árbol.

185 c) REVISIÓN DE CIPRIANO DE VALERA (1602). Valera, monje jerónimo como Reina, en el mismo convento de Sevilla, y también protestante y exiliado, publicó en Amsterdam una *Biblia del Viejo y Nuevo Testamento* (antes, en 1596, había aparecido en Londres el NT). Según su propio testimonio, empleó veinte años en preparar la traducción, pero en realidad su trabajo se redujo a revisar la Biblia del Oso, mejorando el texto en diversos pasajes. La revisión de Valera, reeditada por primera vez en 1625, ha sido hasta casi nuestros días la Biblia usual entre los protestantes españoles. Entre 1806 y 1817 fue reimpresa cuatro veces en Inglaterra. Modernamente, la British and Foreign Bible Society ha hecho varias ediciones.

186 **D) Versiones católicas de 1500 a 1780.** Para poner freno a la difusión del protestantismo por medio de las versiones bíblicas, el Concilio de Trento prohibió (8 de abril de 1546) las versiones en lengua vulgar que no tuvieran aprobación eclesiástica. Pero la Inquisición española fue mucho más lejos: en su primer Indice impreso (Toledo, 1551) prohibía taxativamente la lectura de la Biblia «en romance castellano o en otra lengua vulgar». El rigor con que se urgió el cumplimiento de esta medida tuvo el resultado de que, durante los siglos XVI, XVII y gran parte del XVIII, los católicos hicieran en España muy pocas versiones, y no todas llegaron a publicarse. Se trataba siempre de versiones parciales, especialmente de pasajes utilizados en la liturgia o de los libros sapienciales.

187 Con anterioridad a estas disposiciones restrictivas apareció en Madrid (1512) una traducción de los *Evangelios y Epístolas para todo el año,* debida al franciscano Ambrosio de Montesinos, predicador de los Reyes Católicos. Veinte años después *(ca.* 1530), un anónimo tradujo los cuatro evangelios, pero su obra (cuyo manuscrito se conserva en El Escorial) no llegó a publicarse. Las traducciones posteriores chocaron, por regla general, con la postura tajante de la Inquisición. Así, limitándonos a algunos ejemplos más conocidos, Juan de Robles, benedictino de Montserrat, no pudo ver publicada su versión de los evangelios *(ca.* 1550; publicada en 1906); el agustino fray Luis de León, profesor en la Universidad de Salamanca, permaneció cinco años en la cárcel de Valladolid por haber traducido Cant *(ca.* 1570; publicado en 1798); el dominico fray Luis de Granada no pudo dar a la luz su versión del Salterio *(ca.* 1580; publicada en 1801).

188 **E) Versiones católicas de 1780 a 1900.** En 1757, Benedicto XIV promulgó un breve autorizando la lectura de la Biblia en lengua vulgar siempre que se utilizaran ediciones aprobadas por la autoridad eclesiástica y con notas en los pasajes difíciles. En 1782, la Inquisición española publicó un decreto semejante. De este modo se eliminaba la barrera interpuesta durante tanto tiempo entre los católicos y la Biblia.

a) BIBLIA DE SCÍO (1791-93). La respuesta más importante al referido decreto de la Inquisición —inmediatamente aparecieron varias versiones parciales— fue la traducción realizada por el escolapio Felipe Scío de San Miguel, ex preceptor de Carlos III y obispo de Segovia. Era la primera Biblia completa que se publicaba en España después de la de Bonifaci Ferrer y, como ésta, también en Valencia. Fue traducida exclusivamente a partir de la Vg., sin tener en cuenta los textos originales ni las versiones anteriores. Su estilo es frío, y su excesiva fidelidad al latín la hace confusa en muchos pasajes. No obstante, su aparición fue saludada como un acontecimiento: por fin se disponía de una Biblia católica en lengua castellana.

189 b) BIBLIA DE TORRES AMAT (1823-25). Para subsanar las deficiencias que presentaba la versión de Scío, Félix Torres Amat, entonces sacristán mayor de la catedral de Barcelona y luego obispo de Astorga, publicó una nueva versión, que no tuvo el menor éxito. Aunque hecha también sobre el latín, resultaba correcta en su lenguaje y relativamente clara. Se ha afirmado que esta traducción era en realidad obra de José Miguel Petisco (cf. J. March, *La traducción de la Biblia de Torres Amat es sustancialmente la del padre Petisco* [Madrid, 1936]); de hecho, ha sido publicada varias veces bajo el nombre de este jesuita († 1800). Lo más probable es que se trate de una traducción distinta, si bien Torres Amat —como él mismo declara en el prólogo de la obra— tuvo delante el manuscrito inédito de Petisco.

190 **F) Versiones en vascuence.** La primera versión que conocemos es el NT del protestante Juan de Lizarraga (La Rochelle, 1571; reimpresa en Bayona, 1828), que la hizo por encargo de la reina de Navarra Juana Albret. Con ánimo de oponer a esta versión otra católica, el sacerdote Juan de Haraneder hizo en 1740 una nueva traducción del NT, pero no fue publicada hasta un siglo más tarde (Bayona, 1855). Estas dos traducciones utilizan el dialecto laburdino (vasco-francés).

Gracias a la iniciativa del príncipe Louis-Lucien Bonaparte, entusiasta de la filología vasca, se publicaron numerosas traducciones de la Biblia en vascuence, si bien su reducido número de ejemplares (250 en el mejor de los casos) limitan su interés casi exclusivamente al campo de la bibliofilia. Las más importantes son *Bible saindua edo Testament zahar eta berria* (Londres, 1859-65), Biblia completa traducida de la Vg. en dialecto laburdino por Duvoisin, y *Biblia edu Testamentu zar eta berria* (Londres, 1859), traducida de la Vg. en dialecto guipuzcoano por fray José Antonio de Uriarte (de esta versión sólo aparecieron Gn, Ex y Lv).

Las restantes versiones, unas veinticinco, contienen libros bíblicos aislados.

Durante el siglo XIX, la Sociedad Bíblica de Londres publicó varias traducciones de cada uno de los evangelios.

191 **III. Biblias impresas: siglo XX.**

A) En castellano. Hasta la promulgación de la *Divino afflante Spiritu* (1943), que alentaba las traducciones directas de los textos originales (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:20), los católicos de lengua española hubieron de contentarse casi únicamente con las numerosas reediciones de Scío y de Torres Amat. Es cierto que aparecieron algunas versiones del NT hechas sobre el griego, como la de D. García Hughes (Madrid, 1924) y la de G. Junemann (publicada en Chile cuatro años más tarde), pero fueron como oasis perdidos en el desierto. En cambio, después de la citada encíclica, las biblias completas traducidas de los textos originales se han multiplicado tan rápidamente, que hoy el problema consiste más bien en hallar lectores para tantas versiones.

a) BIBLIA DE NÁCAR-COLUNGA (1944). Esta versión, obra del sacerdote E. Nácar y del dominico A. Colunga, tiene el mérito indiscutible de ser la primera traducción completa de la Biblia en lengua castellana hecha por católicos sobre los textos originales. Podría incluso considerarse como una respuesta retardada a la versión protestante de Valera. Pero es lástima que tan meritorio trabajo apenas tenga en cuenta las adquisiciones de la crítica literaria y de la moderna exégesis científica. Además, el lenguaje presenta un ligero tono «clasicista», ajeno al gusto de hoy. Pese a tales limitaciones, esta Biblia —publicada por la BAC— es la que mayor difusión ha alcanzado.

b) BIBLIA DE BOVER-CANTERA (1947). Menos popular que la anterior, esta Biblia —publicada también por la BAC— ofrece un conjunto más elaborado. Tanto el AT, de F. Cantera, como el NT, del jesuita J. M. Bover, procuran la máxima fidelidad al texto original (siempre indican las opciones textuales); en cambio, el estilo literario de la traducción resulta duro y poco brillante. Las introducciones y notas presentan con frecuencia puntos de vista que pertenecen más bien a la ciencia bíblica del pasado. No obstante, la versión puede servir como Biblia de estudio.

192 c) BIBLIA DE STRAUBINGER (1948-51). El fruto más saliente de la actividad bíblica desarrollada en Argentina por J. Straubinger es, sin duda, esta traducción de la Biblia (NT, 1948; AT, 1951). El trabajo, realizado con minuciosidad, refleja una buena crítica textual y una sólida exégesis. Desde el punto de vista estilístico, el texto es correcto y claro. Esta versión ha sido reproducida recientemente (1971) en la edición ecuménica de la Biblia publicada en Chicago.

d) BIBLIA REGINA (1965). Es obra de un grupo de escrituristas claretianos, entre los que ha correspondido el mayor peso a P. Franquesa y J. M. Solé. Su objetivo principal es la fidelidad a los textos originales, pero esta preocupación les lleva a veces a forzar o recargar la

frase española. Las introducciones y notas tienen una orientación preferentemente teológica y doctrinal.

193 e) LOS LIBROS SAGRADOS (1966-). Se trata de la versión más cuidada de cuantas han visto la luz hasta el presente. Dirigida por L. Alonso Schökel, profesor en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, y publicada por Ediciones Cristiandad, ha sabido conjugar la nobleza que debe tener toda traducción bíblica con una decidida modernidad de expresión. El especialista descubre fácilmente el laborioso análisis textual que se encierra en esta obra de difícil sencillez. Aquí se descubre, por ejemplo, toda la belleza de Cant o la profundidad de Ez. Las introducciones y notas, desiguales de unos libros a otros, aunque siempre de buen nivel científico, esclarecen los aspectos literarios y teológicos de cada libro. Esta versión, todavía incompleta (han aparecido Pentateuco, Is, Jr, Ez, Profetas Menores, Job, Sal, Prov, Cant y Eclo), ha sido adoptada como texto básico para las lecturas de la liturgia en lengua española.

También Ediciones Cristiandad ha publicado (1966) un NT traducido por J. M. Valverde: su valor es más literario que exegético.

f) VERSIÓN DE LA CASA DE LA BIBLIA (1967). Tiene una intención abiertamente divulgadora de la palabra de Dios. Como se declara en el prólogo, utiliza «un lenguaje apropiado al gusto y a la inteligencia del hombre medio de hoy: un estilo llano, sencillo, popular». En consecuencia, busca más la comprensión que el rigor científico. Las notas (diez páginas al final del texto) se limitan a reproducir algunas declaraciones del magisterio relativas a la interpretación de algunos pasajes bíblicos.

g) BIBLIA DE JERUSALÉN (1967). El éxito alcanzado por la *Bible de Jérusalem,* dirigida por los dominicos de L'École Biblique, hizo pensar en una edición española de la misma. La tarea fue realizada por J. A. Ubieta al frente de un grupo de colaboradores. Los textos bíblicos han sido traducidos de los originales hebreo y griego siguiendo las variantes textuales elegidas por la edición francesa, mientras que el conjunto de introducciones y notas —que constituyen el principal valor de la obra— se ha mantenido casi intacto. Pese al tono desigual de la traducción, la *Biblia de Jerusalén* es una de las mejores a disposición del lector español.

194 **B) En catalán.** Desde comienzos del siglo XVI hasta mediados del XIX, la lengua catalana había sufrido un colapso que necesariamente repercutió en el campo de las traducciones bíblicas. Ya en 1832, como preludiando la época de la *Renaixença,* apareció en Londres la versión protestante de J. M. Prat Colomb *Lo Nou Testament... amb preséncia del text original;* pero hubo que esperar otro medio siglo para que la lengua, liberada de arcaísmos, pasara del folklore a la cultura y exigiera nuevas versiones de la Biblia. El ambicioso proyecto de F. Clascar fue un significativo comienzo: pensaba traducir toda la Biblia bajo el mecenazgo del Institut d'Estudis Catalans, si bien sólo aparecieron Gn, Ex, Cant y Mt (1908-25).

a) BIBLIA DE MONTSERRAT (1926-). Casi veinte años antes de la *Divino afflante Spiritu,* la Abadía de Montserrat emprendía, por iniciativa de B. Ubach OSB, la publicación de una versión hecha de los textos originales con comentario. El conjunto de la obra (22 volúmenes más otros de ilustraciones) constituye una de las más importantes empresas bíblicas llevadas a cabo en España. La versión fue revisada estilística y exegéticamente en 1960-69 y publicada en 5 volúmenes. Posteriormente (1970), tras una nueva revisión, apareció en un solo volumen. Por su altura crítica y exegética, esta versión —la mejor en lengua catalana— ofrece a los estudiosos de la Biblia un valioso instrumento de trabajo.

b) BIBLIA DE LA FUNDACIÓ BÍBLICA CATALANA (1928-47). Esta institución, subvencionada por Francisco Cambó, publicó una versión de la Biblia en 14 volúmenes que quería ser ante todo un monumento de la lengua catalana. Aunque traducida directamente del hebreo y el griego, su preocupación se centraba más en la belleza literaria que en la exactitud del contenido. En 1968 se hizo una nueva versión en un solo volumen, remozando el lenguaje y procurando una mayor fidelidad a los textos originales.

195 **C) En vascuence.** El trabajo más importante llevado a cabo modernamente en el campo de las versiones vascas de la Biblia va unido al nombre del jesuita Raimundo Olabide. En 1931 apareció su traducción del NT, hecha directamente del griego, que añadía a su fidelidad el mérito de una buena calidad literaria. Animado por el éxito de esta empresa, Olabide se dedicó hasta 1942 a traducir el AT. Su esfuerzo cristalizó finalmente en una edición de toda la Biblia (Bilbao, 1958).

En los últimos años se han multiplicado las traducciones parciales, especialmente del NT y Sal. Merecen especial mención las publicadas por el sacerdote Jaime de Kerexeta. De hecho, las actuales traducciones de la Biblia al vascuence están contribuyendo a una unificación y revitalización de la lengua.

[Las secciones sobre el texto griego del NT y las versiones inglesas (§ 119-176) son de R. E. Brown; la subsección sobre las versiones coptas (§ 112-116), de G. W. MacRae; la sección sobre las versiones españolas (§ 177-195), de A. de la Fuente; el resto, de P. W. Skehan].

70

CRITICA MODERNA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

ALEXA SUELZER, SP

BIBLIOGRAFIA

1 L. Alonso Schökel, *El hombre de hoy ante la Biblia* (Barcelona, 1959); J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing* (SBT 19; Londres, 1956); *Modern Study of Old Testament Literature:* BANE 13-31; J. Coppens, *The Old Testament and the Critics* (Paterson, 1942); ed. original: *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament* (París-Brujas, ³1942); S. de Vries, *History of Biblical Criticism:* IDB 1, 413-18; L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche* (Jena, 1869); O. Eissfeldt, *Modern Criticism,* en *Record and Revelation* (ed. por H. W. Robinson; Oxford, 1938), 74-90; H. F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research* (Londres, 1956); E. J. Kraeling, *The Old Testament Since the Reformation* (Londres, 1955); H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (Neukirchen, 1956); J. Levie, *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios* (Bilbao, 1961); R. A. F. MacKenzie, *The Concept of Biblical Theology:* ProCTSA 10 (1955), 48-66; J. Muilenberg, *Old Testament Scholarship: Fifty Years in Retrospect:* JBR 28 (1960), 173-81; C. R. North, *The Old Testament Interpretation of History* (Londres, 1954); A. Robert, *Genres Littéraires:* VDBS 4 (1949), 405-21; R-T 1, 709-22; H. H. Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study* (Oxford, 1951); J. Steinmann, *La crítica ante la Biblia* (Enciclopedia del Católico en el Siglo XX 63; Andorra, 1958); *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique* (Brujas, 1960); L. Venard, *Genre historique:* VDBS 4 (1949), 7-23; H. Willoughby (ed.), *The Study of the Bible Today and Tomorrow* (Chicago, 1947); G. E. Wright, *Recent European Study of the Pentateuch:* JBR 18 (1950), 216-25; *Old Testament Scholarship in Prospect:* JBR 28 (1960), 182-93.

2 CONTENIDO

De la época precrítica al siglo XVIII (§ 3-17)

I. Período precrítico

A) El estudio del AT antes de 1650 (§ 3)

B) Factores filosóficos (§ 4-5)

a) Racionalismo y empirismo (§ 4)

b) Deísmo (§ 5)

II. Comienzo de la crítica moderna
A) R. Simon (§ 6)
B) Crítica textual (§ 7-11)
a) J. Morinus y L. Capellus (§ 7)
b) J. Leclerc (§ 8)
c) La crítica textual en Inglaterra (§ 9)
d) A. Schultens y W. Schröder (§ 10)
e) W. Gesenius (§ 11)

III. La crítica en el siglo XVIII
A) Aparición del método histórico (§ 12-15)
a) J. D. Michaelis (§ 12)
b) J. Astruc (§ 13)
c) J. S. Semler (§ 14)
d) J. G. Hamann (§ 15)
B) Transición al siglo XIX (§ 16-17)
a) J. G. Herder (§ 16)
b) J. G. Eichhorn (§ 17)

La crítica histórica en el siglo XIX (§ 18-36)
I. Incremento del método histórico
A) W. M. L. de Wette (§ 18)
B) Influencia hegeliana (§ 19-21)
a) W. Vatke (§ 20)
b) Ataques contra el AT (§ 21)
C) H. Ewald (§ 22)

II. Triunfo del método histórico
A) Predecesores de Wellhausen (§ 23-24)
a) E. Reuss (§ 23)
b) K. H. Graf (§ 24)
B) La teoría documentaria de J. Wellhausen (§ 25)
C) Estudios de B. Duhm sobre los Profetas (§ 26)

III. «Religionsgeschichte»
A) Evolución e importancia (§ 27)
B) Aplicación a la Biblia (§ 28-29)
a) El pan-babilonismo de H. Winckler (§ 28)
b) «Schöpfung und Chaos», de H. Gunkel (§ 29)

IV. Reacción contra la alta crítica
A) Reacción protestante (§ 30-32)
a) Primeras respuestas (§ 30)
b) J. von Hofmann (§ 31)
c) Franz Delitzsch (§ 32)
B) Investigación católica (§ 33-36)
a) «Dictionnaire de la Bible» (§ 34)
b) M.-J. Lagrange (§ 35)
c) A. van Hoonacker (§ 36)

La investigación en el siglo XX (§ 37-65)
I. Influencia del método de Gunkel
A) Aportaciones de Gunkel (§ 37-40)
a) Historia de las formas (§ 38)
b) Estudios sobre los Salmos (§ 39)
c) Valoración de la historia de las formas (§ 40)
B) Seguidores de Gunkel (§ 41-44)
a) H. Gressmann (§ 41)
b) G. von Rad (§ 42)
c) M. Noth (§ 43)
d) A. Alt (§ 44)

II. Escuela escandinava
A) Principales representantes (§ 45-47)
a) J. Pedersen y H. S. Nyberg (§ 45)
b) S. Mowinckel (§ 46)
c) I. Engnell (§ 47)
B) Crítica (§ 48)

III. Tendencias en historia y en teología
A) Historiografía del AT (§ 49-50)
a) M. Noth y G. von Rad (§ 49)
b) W. F. Albright y J. Bright (§ 50)
B) Etapa de decadencia en la teología bíblica (§ 51)
C) La «nueva» teología bíblica (§ 52-55)
a) W. Eichrodt (§ 53)
b) Orientación cristológica, temas principales (§ 54)
c) G. von Rad (§ 55)

IV. Crítica bíblica católica
A) Efectos del modernismo (§ 56)
B) Antes de la «Divino afflante Spiritu» (§ 57-59)
a) J. Touzard (§ 57)
b) Difusión de la investigación católica (§ 58)
c) A. Bea (§ 59)
C) Después de la «Divino afflante Spiritu» (§ 60-62)
a) J. Chaine (§ 60)
b) Escuela de Jerusalén (§ 61)
c) Otras expresiones católicas (§ 62)

V. Crítica bíblica judía (§ 63-64)

VI. Conclusión (§ 65)

DE LA EPOCA PRECRITICA AL SIGLO XVIII

3 I. Período precrítico.

A) El estudio del AT antes de 1650. Podemos decir que la época moderna de la interpretación bíblica comenzó *ca.* 1650. Hasta esa fecha, la exégesis cristiana solía considerar la Biblia como un bloque

literario bajado del cielo, como el relato de unos acontecimientos independientes de su entorno cultural e histórico. El estrecho concepto de inspiración entonces vigente descuidaba la actividad del autor sagrado en la composición de los libros e ignoraba la posibilidad de evolución en la revelación del AT (→ Inspiración, 66:25, 30). La crítica al uso era dogmática y teológica. Había, naturalmente, investigadores que ponían en duda algunos puntos de vista tradicionales, pero estas voces aisladas no captaron la atención ni el interés de sus contemporáneos.

4 **B) Factores filosóficos.** Las nuevas corrientes intelectuales habían alcanzado en 1650 suficiente fuerza para modificar las ciencias bíblicas. Estas corrientes se movían impulsadas por la creciente marea del inmanentismo filosófico, que ponía el absoluto metafísico no ya en Dios, sino en la naturaleza y en el hombre. (El inmanentismo sostiene que la realidad puede explicarse por los principios de la naturaleza misma; una vez que el hombre logre formular leyes científicas, puede conocer inmediatamente la realidad). El humanismo descristianizado del Renacimiento había exaltado al hombre con su inteligencia y sus sentimientos, hasta tal punto que la filosofía se interesaba más por el conocimiento humano de la realidad (obtenido por las impresiones del entendimiento y los sentidos) que por la realidad en sí. Este cambio de acento preludiaba la posterior sustitución del problema de la metafísica por el problema del conocimiento, como fue el caso de Descartes y Kant.

a) Racionalismo y empirismo. La exaltación del conocimiento humano adoptó dos formas: el racionalismo y el empirismo, que condicionaron en cierto grado todo el pensamiento durante los siglos XVII y XVIII. El Siglo de las Luces —la *Aufklärung*— señaló el punto culminante en la evolución del racionalismo empírico. La glorificación de la razón anunciaba el amanecer de una era en la que, como alegremente se predecía, las tinieblas del pasado quedarían disipadas y la recta razón dirigiría toda la actividad humana, religiosa, civil y artística. Llevado a su conclusión lógica, el racionalismo desembocaba en una repulsa total de lo sobrenatural y en un panteísmo, y el empirismo terminaba en subjetivismo y escepticismo.

No obstante, durante estos siglos, el racionalismo y el empirismo dieron un tremendo impulso al desarrollo de las distintas disciplinas intelectuales. A nosotros nos interesan ahora las ramas de la ciencia que repercutieron en los estudios bíblicos. El progreso de las ciencias naturales (especialmente a comienzos del siglo XVII) suscitó varios problemas en torno a la cosmogonía bíblica y constituyó un reto para la inerrancia de la Escritura. Por lo que se refiere a la cronología de la historia universal, los historiadores descubrieron fuentes ajenas al AT. Las investigaciones arqueológicas, que tan profundamente han influido en los modernos estudios bíblicos, tuvieron su origen en antiguos relatos de viajes; y estas noticias mostraban un creciente interés por la presentación científica de la geografía y la topografía de Palestina (→ Geografía bíblica, 73:8-9). A partir del siglo XVIII surgieron nuevos métodos en el estudio y el análisis de las literaturas antiguas; gracias a ellos, se abría el camino

a la alta crítica —análisis del origen y contenido de las piezas literarias— y a un ulterior estudio de la Biblia de acuerdo con los criterios empleados en la crítica de la literatura profana.

5 b) Deísmo. La consecuencia más importante del racionalismo fue quizá el nacimiento del deísmo, bajo la tutela de lord Herbert Cherbery (1642), y su exportación de Inglaterra al Continente. Los deístas tenían poco que decir sobre la Escritura, si bien John Toland *(Christianity Not Mysterious,* 1696) y algunos otros atacaron la integridad de la Biblia insistiendo en que no hay nada en el Evangelio que sea contrario a la razón o superior a ella. Sin embargo, la insistencia deísta en la religión natural, junto con la negación de toda revelación y la repulsa de lo sobrenatural, crearon una atmósfera de hostilidad a la interpretación tradicional de la Biblia. Algunos filósofos deístas, como Thomas Hobbes (1651), se lanzaron a hacer crítica bíblica, mientras que Baruch Spinoza (1670) rechazaba una Biblia concebida como revelación inspirada de verdades divinas y afirmaba que es una simple colección de libros históricos cuyo contenido debe examinarse de acuerdo con el criterio de la razón.

6 **II. Comienzo de la crítica moderna.**

A) R. Simon. Convertido del protestantismo y sacerdote oratoriano, Richard Simon (1638-1712) inauguró la era de la crítica bíblica moderna con su obra en tres volúmenes *Histoire critique du Vieux Testament* (1678; → Crítica moderna del NT, 41:5). Su examen de los manuscritos orientales conservados en la biblioteca oratoriana de París y su dedicación a la literatura bíblica, rabínica y patrística le permitieron llevar a cabo este estudio de la Biblia partiendo de un análisis literario e histórico. En el primer volumen, Simon trata del autor de los distintos libros de la Biblia. Particularmente significativa fue su conclusión de que Moisés no fue el único autor del Pentateuco. Los volúmenes segundo y tercero presentan una historia de las principales traducciones de la Biblia junto con una serie de reglas para la crítica textual y para una traducción más exacta. El gran descubrimiento de Simon fue que la historia literaria se basa en tradiciones no escritas; pero esta aportación pasó inadvertida a sus contemporáneos.

El estudio crítico de Simon fue atacado por otros teólogos y exegetas franceses. Bossuet fue particularmente despiadado en sus invectivas, basando sus argumentos en la teología y negándose a descender con Simon a un terreno crítico, donde los escritos eran juzgados de acuerdo con unos patrones gramaticales y literarios. Y no era Bossuet el único incapaz de distinguir entre teología y crítica literaria como disciplinas autónomas y de admitir que una postura teológica no garantiza la autenticidad de un pasaje bíblico concreto. Los enemigos de Simon salieron momentáneamente triunfantes, y en 1682 la *Histoire critique* era incluida en el *Indice.* La obra de Simon suscitó gran interés fuera de Francia: fue traducida al inglés (Londres, 1682) y posteriormente al alemán por J. S. Semler.

7 **B) Crítica textual.**

a) J. MORINUS Y L. CAPELLUS. Ya en el primer cuarto del siglo XVII se había puesto una base para la crítica textual propugnada por Simon. Un oratoriano francés, Morinus, afirmó (1633) que los LXX proporcionan una lectura mejor y una tradición más fecunda que el TM; de hecho, el TM está tan plagado de errores que no puede servir como norma para los estudios bíblicos. Por su parte, Capellus, un protestante francés, mostró (*Critica sacra,* publicada por primera vez en 1658) que la vocalización del TM es bastante tardía y que su texto consonántico se ha conservado imperfectamente. Hacia la misma época, el calvinista H. Grotius (1583-1645) esbozaba una exégesis histórico-gramatical libre de toda consideración dogmática; asimismo defendía acérrimamente la interpretación literal de la Biblia, en especial de los oráculos proféticos del AT.

8 b) J. LECLERC. Tras la aparición de la célebre *Histoire critique* de Simon, Leclerc (1657-1736) contribuyó a propagar la hipótesis histórico-literaria de aquél con una reseña magistral de su obra. Aunque se apartaba de Simon en varios puntos, Leclerc compartía la opinión del oratoriano sobre la necesidad de la crítica textual. Su obra principal, *Ars critica* (1697), exponía diversas reglas para llevar a cabo la crítica bíblica, en especial por lo que se refiere a la reconstrucción del texto hebreo. Su obra constituye una síntesis del esfuerzo crítico en vísperas de la Ilustración.

9 c) LA CRÍTICA TEXTUAL EN INGLATERRA. Durante el resto del siglo XVIII, los investigadores ingleses tomaron la delantera en materia de crítica textual, haciendo del AT el objeto principal de su estudio. B. F. Kennicott, por mencionar sólo un nombre, mostró que los textos hebreos pertenecen a una época relativamente tardía, pero son más fieles al original que los textos griegos (→ Textos, 69:49). De todos modos, pese al creciente número de estudios textuales, resultaron vanas las primeras esperanzas de fijar un texto hebreo definitivo.

10 d) A. SCHULTENS Y W. SCHRÖDER. La obra de Schultens (1733) utilizaba los precedentes estudios gramaticales para llegar a concluir que el hebreo es una de las lenguas semíticas. De este modo impugnaba la idea del hebreo como *lingua sacra* sin paralelo y abría el camino a la exégesis crítica científica. Schröder (1776) popularizó la obra de Schultens; mostró que la lengua hebrea no tenía nada que ver con la mecánica del latín y señaló los rasgos peculiares de las lenguas semíticas.

11 e) W. GESENIUS. Los trabajos de Schultens y Schröder fueron coronados por los logros de William Gesenius (1786-1842). Su obra, que constituye el punto culminante de dos siglos de lento desarrollo en los estudios gramaticales y filológicos, puso las bases para la exégesis del siglo XIX. Gesenius realizó una síntesis magistral de la gramática hebrea en su evolución histórica (1817). Su diccionario hebreo, publicado por vez primera en 1810, ha conocido diecisiete ediciones y revisiones; en la actualidad sigue siendo un valioso instrumento de trabajo, si bien los modernos léxicos han aportado nuevos materiales. Bajo el influjo racionalista, Gesenius procuró separar la investigación gramatical de toda consideración dogmática, liberando así al hebreo de las últimas implicaciones que lo presentaban como lengua única y sagrada.

El fecundo desarrollo de los estudios hebreos fortaleció la tendencia hacia la exégesis gramatical. En cierto sentido, esta tendencia era positiva, porque centraba la atención en el sentido literal de los textos sagrados; pero hemos de admitir que las premisas racionalistas de la Ilustración ejercieron sobre la exégesis un efecto empobrecedor y no tardaron en provocar una reacción cuando la Ilustración dio paso al Romanticismo.

12 **III. La crítica en el siglo XVIII.**

A) Aparición del método histórico.

a) J. D. MICHAELIS. Una de las más insignes figuras en la historia de la investigación bíblica durante el siglo XVIII, Michaelis (1717-91) fue profesor de lenguas orientales en Gotinga. Aunque estaba familiarizado con las tendencias del racionalismo y del deísmo, en las conclusiones de su teología bíblica se mantuvo fiel a la teología ortodoxa. Esta tensión entre el compromiso teológico y la investigación científica era característica de la Ilustración, cuando el racionalismo suponía un reto a la ortodoxia. Las principales aportaciones de este prolífico escritor a los estudios bíblicos se mueven en el campo de las ciencias auxiliares, como la filología, la orientalística, la geografía y la arqueología. Pero también se dedicó a la exégesis; en 1769 comenzó una traducción de la Biblia que se proponía como objetivo la exactitud filológica y una adecuada interpretación geográfica, histórica y teológica. La obra, en trece volúmenes, fue concluida en 1786.

13 b) J. ASTRUC. En 1753, cuando Michaelis estaba en el punto más alto de su carrera, aparecieron las *Conjectures* de Jean Astruc, médico en la corte de Luis XIV. Astruc observó que el empleo de distintos nombres divinos en Gn es indicio de que han sido utilizadas como fuentes dos distintas relaciones escritas; las distinguió con las siglas A y B. La obra del médico francés tuvo escasa repercusión entre sus contemporáneos, quizá porque Michaelis reaccionó desfavorablemente a la hipótesis propuesta. (Cuarenta años más tarde, el católico inglés A. Geddes señaló las mismas variaciones que habían llamado la atención de Astruc. El las atribuyó no a la yuxtaposición de documentos continuos, sino a la amalgama de numerosos fragmentos). El análisis embrionario de Astruc marcó un hito en los estudios del AT, pues proporcionó la base para la minuciosa teoría documentaria, que hizo del Pentateuco un punto focal de la investigación escriturística del siglo XIX.

14 c) J. S. SEMLER. La tensión evidente en la obra de Michaelis fue resuelta por su contemporáneo Semler (1721-91). A Semler no le importaba la ortodoxia, que él identificaba con la teocracia papista, ni el pietismo de P. Spener y su escuela, que se oponían a un dogmatismo atrofiado y a un misticismo emocional. Semler buscaba la renovación de los estudios bíblicos protestantes en el espíritu de una nueva gnosis; pero su reforma tenía muy poco que ver con la interpretación y los

objetivos de Lutero o Calvino. Desembarazado del usual concepto dogmático de inspiración, Semler llegó en su estudio del canon y de la evolución histórica del mismo a rechazar por completo la noción de un canon fijo en la Iglesia primitiva. Hizo una distinción radical entre el contenido divino de la Biblia y los escritos en que se expresan las verdades divinas. El contenido es la palabra de Dios absoluta y ya realizada; en cambio, los escritos son relativamente falibles y pasajeros, un simple vehículo del mensaje divino. De acuerdo con esta distinción, sólo tienen autoridad aquellos libros que ayudan al progreso moral del hombre en una época determinada; en consecuencia, lo que es «canónico» para una generación puede ser rechazado con toda razón por otra. Mediante esta teoría acomodaticia, los hombres pueden conservar de la Biblia las verdades especulativas y prácticas que constituyen la auténtica religión.

Esta insistencia de Semler en que el hombre es en cada caso árbitro del mensaje divino ponía los fundamentos para un enfoque cada vez más antropocéntrico y racionalista en el estudio y la interpretación de la Escritura. De acuerdo con el concepto de canonicidad expuesto por Semler, se acentuó el contraste entre el AT (estrecho, nacionalista, judaico) y el NT (expansivo, universal, eterno), tendencia que llevaría más tarde a algunos cristianos a poner en duda la importancia del AT (→ 21, *infra*).

15 d) J. G. HAMANN. Pero no faltaron voces de protesta, ni siquiera cuando la Ilustración estaba en su punto culminante. Hamann (1730-88), un genio sibilino y oscuro, llamado «el vidente del norte», se opuso al racionalismo afirmando que la clave del conocimiento es la emoción y la percepción intuitiva. Su influjo se hizo sentir principalmente en el terreno de la literatura alemana, pero fue también una destacada figura en los estudios bíblicos. La obra de Hamann, importante en sí misma, alcanzó una importancia adicional por su repercusión sobre algunos críticos que le siguieron, en especial sobre el poeta Herder. En medio de su carrera, Hamann descubrió la clave del verdadero significado de la Biblia: Dios se ha manifestado por mediación de unos hombres en una revelación bíblica que culminó en la encarnación del Hijo de Dios. Esperaba oponerse al craso antropocentrismo de Semler insistiendo en una economía divina que empleó al hombre para la realización de sus designios. Aunque Hamann es propiamente un humanista, se diferenciaba de otros humanistas de la Ilustración en que su humanismo tenía como base una profunda fe en la encarnación. Su intento era integrar el humanismo de la época en la fe ortodoxa tradicional.

16 **B) Transición al siglo XIX.**

a) J. G. HERDER. Bajo la tutela de Hamann, Herder (1744-1803) adquirió un profundo amor al AT y desarrolló su característico «humanismo hebraico». Poeta ante todo, Herder, al igual que su contemporáneo Lessing y su discípulo Goethe, no dudó en asumir los papeles de filósofo y teólogo. No satisfecho con la idea semleriana de acomodar la Biblia a las necesidades humanas, prefirió el punto de vista de

Hamann; sin embargo, no hizo suya la doctrina de Hamann sobre el papel distintivo del hombre en la realización de la historia de la salvación. Tanto para Hamann como para Herder, el hombre es imagen de Dios, pero para el segundo el secreto de la semejanza divina reside en la naturaleza humana de Dios, al margen de Jesucristo.

Herder abordó la Biblia como una obra estética, como un rico depósito de literatura de gran interés para una sensibilidad educada. Su preocupación estética fue el móvil de sus primeros esfuerzos hermenéuticos. Una edición alemana del estudio del obispo R. Lowth sobre la poesía hebrea, *De sacra poesi Hebraeorum* (1753; → Poesía hebrea, 13:9), sacada a luz por Michaelis en 1780, impresionó profundamente a Herder y le impulsó a comenzar su gran obra sobre el espíritu de la poesía hebrea (1782-83). Herder, superando el análisis meramente formal de Lowth, penetró en el carácter espiritual de la poesía como expresión de una experiencia religiosa vital. Las palabras del autor sagrado, animadas por la fuerza dinámica y vivificante que tras ellas se esconde, pueden hablar a los lectores de la Biblia. Así, pues, la clave del análisis bíblico de Herder era una compenetración con la poesía hebrea, una captación del viejo mundo de la Biblia, no con los medios de la arqueología o de la investigación científica, sino gracias al ingenio, la sencillez de corazón y una respuesta emocional. Su valoración y comprensión de los escritos sagrados como expresión de la experiencia israelita de lo divino le llevó a su famosa afirmación de que cuanto más humanamente se lee la palabra de Dios, tanto más cerca se está de penetrar su verdadero significado, pues se trata de un libro escrito por hombres para los hombres.

Romántico e intuitivo, Herder suavizó el racionalismo de su tiempo proponiendo un nuevo encuentro con el mensaje bíblico que fuera compatible con el espíritu clásico, panteísta y humanista de entonces. Tanto los críticos ortodoxos como los racionalistas saludaron la postura de Herder como un correctivo oportuno y necesario frente al análisis dogmático y desespiritualizado de la Escritura. Aunque Herder evitó el grosero racionalismo de un Semler, su labor estética en torno a la Biblia fue un paso más hacia la postura de la alta crítica: el estudio de la Biblia como literatura no se diferencia del de las obras literarias profanas. Siguiendo las huellas de Herder, algunos biblistas intentaron una análoga interpretación intuitiva; la escasez de obras realmente científicas en la segunda mitad del siglo XVIII puede atribuirse en parte a la influencia de Herder. Los últimos efectos de esta influencia se advierten en la obra de Hermann Gunkel (→ 38, *infra*). Este autor, de quien se ha dicho que fue un Herder científico, empleó la valoración estética para penetrar en el mensaje bíblico. De hecho, la teoría de Gunkel sobre las formas literarias nos recuerda la afirmación de Herder sobre el hecho de que la poesía tiende a expresarse en formas especialmente adecuadas a un objetivo concreto.

17 b) J. G. EICHHORN. Como queda indicado, el fermento intelectual de los siglos XVII y XVIII había provocado una tensión entre la orto-

doxia y el racionalismo, entre la tradición y la Ilustración. Aunque más evidente en Michaelis, la tensión se observaba también en la obra de Semler y Herder, cuyos estudios tenían bastante de tentativa y ensayo. Eichhorn (1752-1827) se encargó de sintetizar los resultados de las nuevas tendencias y fijar los principios de un análisis histórico-crítico que dominaría la investigación bíblica durante los dos siglos siguientes. Eichhorn fue discípulo de Michaelis en Gotinga, pero pronto se independizó de su maestro. Enseñó lenguas orientales en Jena durante algún tiempo y fue luego profesor de filosofía en Gotinga.

Eichhorn decidió liberarse de todo compromiso con la ortodoxia y estudiar el AT desde el punto de vista histórico, como una fuente peculiar para el conocimiento de la antigüedad, pues entendía que las preocupaciones teológicas habían sido un grave obstáculo para comprender el AT. A fin de lograr este propósito, adoptó la actitud racionalista de Semler ante los factores históricos y geográficos del texto, así como la visión romántica de Herder sobre el valor espiritual de la doctrina. Siempre se reconoció deudor de ambos, pero fue particularmente Herder, su amigo de por vida, quien ejerció mayor influjo sobre su crítica bíblica. La famosa obra de Eichhorn *Einleitung in das Alte Testament* (1780-83) fijó el esquema de las introducciones generales y especiales que pronto se convertirían en el rasgo distintivo de la investigación histórico-crítica. El primer volumen, de introducción general, examinaba el contenido, la redacción, la autenticidad y la canonicidad de los libros del AT; el segundo estudiaba la historia del texto, y el tercero proporcionaba una serie de elementos para el análisis crítico del AT y de los distintos libros.

El nombre de Eichhorn va unido en especial a sus teorías sobre el Pentateuco. Utilizando la obra de Astruc, poco menos que olvidada, Eichhorn llevó su análisis hasta el Lv y determinó la presencia de dos documentos distintos (J y E, y más tarde E^1 y E^2; → Pentateuco, 1:7), con lo que proponía una acertada teoría documentaria. En contra de la tendencia dieciochesca a negar la existencia de Moisés, Eichhorn afirmó decididamente la paternidad mosaica del Pentateuco; insistía, sin embargo, en que Moisés había hecho un amplio uso de determinadas fuentes escritas.

La obra de Eichhorn sobre el Pentateuco ha oscurecido un tanto su aportación a la interpretación de los Profetas. Su análisis de los escritos proféticos estaba muy influido por el énfasis de Herder en las características humanas de los profetas y en su inclinación hacia la poesía y la mística. En su exégesis de la literatura profética, Eichhorn prestó gran atención al ambiente histórico y procuró trasladar al lector a la época de los profetas para ponerle allí frente a la misma literatura profética. Un siglo después, Bernard Duhm, en su obra sobre los profetas hebreos (→ 26, *infra*), reconocería la influencia de Eichhorn.

Estos estudios iniciales de Eichhorn dieron impulso a los logros de la investigación posterior. Eichhorn utilizó los embrionarios análisis de Herder sobre la poesía hebrea y la forma literaria para determinar las *Gattungen* (categorías, géneros, formas) poéticas. Adoptó en parte el concepto de tradición expuesto por Simon y lo amplió con el dato de la importancia de la tradición oral en la transmisión de los materiales bíblicos. Además, vio en los elementos míticos de la historia primitiva más que un simple adorno poético o una acomodación a las usanzas de una época; estos estudios preliminares sobre el mito fueron de gran importancia en la obra de Gunkel (→ 29, 38, *infra*).

S. Bollough, *Dr. Alexander Geddes:* Scr 17 (1965), 14-22; W. P. Jones, *Aesthetics and Biblical Hermeneutics:* «Religion in Life» 31 (1962), 394-418; F. McEachran, *Life and Philosophy of J. G. Herder* (Oxford, 1939); E. O'Doherty, *The «Conjectures» of Jean Astruc:* CBQ 15 (1953), 300-304; R. G. Smith, *J. G. Hamann: A Study in Christian Existence* (Nueva York, 1960).

LA CRITICA HISTORIA EN EL SIGLO XIX

18 I. Incremento del método histórico.

A) W. M. L. de Wette. La exégesis histórico-gramatical de su época estaba muy lejos de satisfacer a De Wette (1780-1849); a su juicio, no era gramatical ni histórica y apenas si merecía el nombre de exégesis. Después de una brillante tesis doctoral (1805), en que separaba el documento deuteronomista en el Hexateuco y en Re (→ Deuteronomio, 6:3), De Wette centró su atención en el problema de la metodología en la crítica bíblica. Admiraba sinceramente los logros de Eichhorn en el terreno de la crítica literaria, pero para su propia investigación le interesaba aún más lo dicho por Eichhorn sobre el ambiente histórico. En su *Manual de introducción histórico-crítica a la Biblia* (1817), De Wette hablaba tan decisivamente de las exigencias de la crítica histórica, que se le ha considerado con justicia como uno de los iniciadores de este método en los estudios bíblicos. El objetivo a que dirigía sus esfuerzos era entender los fenómenos bíblicos en su verdadera interrelación histórica. Su pregunta fundamental en el análisis bíblico era de tipo histórico: ¿qué es la Biblia y cómo se formó? Para responder a esta pregunta, De Wette trataba en su *Introducción* los acontecimientos de la Biblia como fenómenos comparables a otros fenómenos históricos y sometidos a las mismas leyes de investigación histórica.

El entusiasmo de De Wette por la historia se debió, al menos en parte, al nacimiento y desarrollo de la investigación crítica, científica e histórica a comienzos del siglo XIX, principalmente en Alemania. En nombre de la razón, los eruditos de la Ilustración habían ignorado el pasado religioso y social con sus leyendas y tradiciones, que eran consideradas como un rasgo característico de una era de ignorancia. Los estudiosos centraban su atención en la filosofía de la historia, y cuando volvían su mirada a un pueblo extraño o a unas instituciones no familiares, lo hacían sin advertir que se requería un gran esfuerzo de comprensión. Pero con la aparición del Romanticismo la historia —el paulatino progreso desde unas instituciones primitivas hasta unos sistemas cultos— pasó a ser considerada como un factor vital en la civilización.

El método histórico-crítico, tal como lo presentó De Wette y lo practicaron sus sucesores, combinaba la crítica literaria con la histórica. La primera se propone fijar los límites textuales y determinar los géneros literarios y los rasgos peculiares de las fuentes preyacentes; estudia el contenido bajo el triple aspecto del lenguaje, la composición y el origen. La crítica histórica intenta averiguar el valor de los escritos sagrados en cuanto documentos históricos, tanto en lo referente a los hechos como a la enseñanza. Este método pretende reconstruir la vida, las ideas y el ambiente del autor por medio de distintas ciencias auxiliares, como la filología, la arqueología y la geografía. La obra de De Wette esclareció y fortaleció esas dos tendencias críticas, corrientes a principio del siglo XIX. El doble aspecto de su crítica, literaria e histórica, era evidente en el planteamiento de su *Introducción.* Para alcanzar el primer objetivo de la exégesis —entender los escritos sagrados—, De Wette apeló a todos los medios gramaticales y retóricos capaces de desentrañar el mensaje bíblico. Tras este análisis literario se dedicó a la investigación histórica de las circunstancias que produjeron la obra: ambiente del autor, ideas, convicciones, esperanzas y temores, que él compartía con sus contemporáneos.

De Wette afirmó en repetidas ocasiones que las premisas dogmáticas no tienen nada que ver con la investigación bíblica, pero se mostró moderado en la polémica contra la ortodoxia y toleró los juicios religiosos que estaban de acuerdo con las conclusiones de su método histórico. De hecho, concedió gran importancia a la sensibilidad espiritual del exegeta. Las posibilidades del exegeta serán tanto mayores —declaraba De Wette— cuanto mayor sea la pureza y perfección de sus convicciones religiosas, es decir, cuanto más acendrado sea su cristianismo. Fiel a su repulsa del dogmatismo, De Wette afirmaba que para la exégesis no es necesaria ni posible una visión teológica concreta, pues tal compromiso cerraría el camino a un análisis objetivo. De este modo restauraba secretamente las rechazadas premisas de la Ilustración y el Romanticismo.

En su crítica de los Salmos, De Wette se mostró influido por la apreciación estética de Herder. Eichhorn había introducido el término *Gattung* («género») para designar los distintos tipos de salmos, pero no había intentado ninguna clasificación literaria. De Wette dividió los salmos en seis categorías, anticipándose así al más completo análisis de Hermann Gunkel (→ 39, *infra*).

19 **B) Influencia hegeliana.** Precisamente mientras De Wette preconizaba el empleo de la crítica histórica en la exégesis bíblica, el filósofo G. W. F. Hegel (1770-1831) estaba desarrollando un sistema de dialéctica que tuvo un efecto inmediato y fecundo como base para interpretar la historia. Aplicada en concreto a la historia, la dialéctica hegeliana afirma que el hombre progresa mediante el antagonismo y el conflicto; la evolución tiene lugar gracias a que una situación dada (tesis) produce inevitablemente su contraria (antítesis); el conflicto resultante termina en la fusión de ambas (síntesis), la cual es a su vez la tesis del siguiente estadio de conflicto. Publicada en 1831, la *Historia de la filosofía* de Hegel constituyó la última palabra en el pensamiento metafísico. No obstante, a partir de 1850 su hipótesis perdió terreno debido a los ataques de la ciencia materialista. En dos generaciones, el progreso de la Ilustración había pasado de la evolución dialéctica de Hegel a la teoría revolucionaria de la segunda mitad del siglo XIX.

20 a) W. VATKE. Brillante discípulo de Hegel, Vatke (1806-82) criticó a De Wette por su concepción de la investigación bíblica histórica, que él consideraba insuficientemente dinámica. Lamentaba que De Wette no hubiera sabido apreciar el papel vital que en la historia desempeña el Absoluto de Hegel. En el primer volumen de su teología bíblica, *La religión de Israel* (1835), Vatke aplicaba la dialéctica de Hegel a la evolución religiosa de Israel. Según Vatke, los hechos históricos concretos deben relacionarse con las verdades eternas de la razón para formar una continuidad histórica. La religión y la historia —la verdad eterna y el momento histórico— deben fusionarse en la *Heilsgeschichte* («historia de la salvación»). La verdadera religión fue paulatinamente revelada a través de estadios sucesivos de figuras, alegorías y mitos hasta culminar en la revelación histórica de Jesucristo.

Vatke sostenía que la teología bíblica es una disciplina histórica que no debe ajustarse a consideraciones dogmáticas; depende únicamente de la palabra escrita. Pero dado que refleja el matiz dogmático de una época particular, la teología bíblica comparte el destino de todo análisis histórico y cambia de acuerdo con los estadios de la evolución dogmática. Y dado que los acontecimientos históricos se reflejan siempre en la conciencia actual del hombre, lo que se presenta como historia es una continuidad de las manifestaciones de la verdadera religión tal como la entiende el hombre en cada momento concreto. Los escritos bíblicos son más una historia del conocimiento del hombre que una relación científica de acontecimientos pasados. Por tanto, concluía Vatke, no puede existir una teología bíblica completamente objetiva. Su concepto idealista de que los fenómenos históricos no son sino manifestaciones del Absoluto disuelve la realidad de la historia y de la revelación.

21 b) ATAQUES CONTRA EL AT. Para Hegel, el cristianismo es la religión absoluta, el estadio final del proceso dialéctico. La religión de los hebreos (lo mismo que las religiones paganas) no era sino un momento necesario en la evolución del Absoluto. Y, por ser transitoria, era válida y útil solamente para su tiempo; cuando la religión pasa de las más toscas formas de magia a la perfección del cristianismo, la religión veterotestamentaria queda sin objeto. Vatke, lo mismo que Hegel, sostenía que el AT era inferior al NT porque el cristianismo es la culminación del proceso evolutivo. Pero Vatke oponía el paganismo al AT y al NT: el paganismo es naturalista, el judaísmo es un ideal, el cristianismo elevó el idealismo de la religión hebrea a una realidad concreta.

Este sutil ataque contra el AT se acentuó en el pensamiento de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), el filósofo religioso del Romanticismo, quien afirmaba que el abismo existente entre la conciencia hebrea y la cristiana es tan profundo como el que existe entre el paga-

nismo y el cristianismo. En consecuencia, sin rechazar los escritos del AT, les asignaba un puesto decididamente inferior. Tales opiniones anticipaban los problemas modernos sobre la importancia del AT (→ Hermenéutica, 71:51).

22 **C) H. Ewald.** La crítica histórica inaugurada por De Wette y Vatke fue impulsada por Ewald (1803-75), profesor en Gotinga (donde había sido discípulo de Eichhorn) y en Tubinga. La obra más resonante de este orientalista, filólogo y teólogo no pertenecía a ninguno de estos campos, sino al histórico. Su *Historia del pueblo de Israel* (1843-55) fue la primera obra escrita en alemán que estudiaba la historia israelita con un espíritu secular. Mediante una minuciosa investigación de las fuentes, Ewald logró presentar un cuadro completo y coherente de la historia de Israel, si bien es preciso admitir que su obra no sacó gran partido de la historia del Próximo Oriente ni de la religión comparada. Tan popular fue la obra de Ewald que entre 1864 y 1868 apareció en tercera edición.

Según Ewald, la esencia de la historia hebrea reside en el incansable esfuerzo de Israel por conseguir una religión verdadera y perfecta, objetivo que sólo los hebreos lograron entre todos los pueblos antiguos. Por eso Ewald insiste en que la historia de Israel es esencialmente religiosa. Teóricamente, los partidarios del método histórico-crítico efectúan su investigación en una atmósfera de pura objetividad; pero el método de Ewald nos descubre que este historiador crítico sustituyó un compromiso por otro. La «historia de la salvación» (→ 20, *supra)* fusionaba la revelación con la religión; análogamente, Ewald fusionaba la religión verdadera con la historia.

Ewald veía en los profetas el centro espiritual de la búsqueda de la verdadera religión en Israel. Los profetas fueron unos hombres capaces de dar vida a los gérmenes de conciencia latentes en todos los hombres. Junto con los escritos de Herder, la investigación de Ewald fue decisiva para el posterior estudio de los profetas durante el siglo XIX; ni Bernard Duhm ni Hermann Gunkel pudieron ignorarla (→ 26, 37, *infra).*

23 **II. Triunfo del método histórico.** La obra global de De Wette, Vatke y Ewald orientó decididamente los estudios veterotestamentarios por el camino de la crítica histórica. Sin embargo, pese a la importancia que concedían a las circunstancias históricas para entender los escritos sagrados, no formularon una visión general de la historia israelita. Esta formulación sería tarea de Reuss, Graf, Kuenen y Wellhausen.

A) Predecesores de Wellhausen.

a) E. REUSS. Profesor en Estrasburgo, Reuss (1804-91) ejerció más influencia con sus lecciones que con sus escritos; de hecho, gracias a sus clases, muchos escrituristas franceses entraron en contacto con la investigación bíblica. Ya en 1833, Reuss hizo notar que las normas ritualistas de Lv no correspondían a las condiciones vigentes en la época de la peregrinación por el desierto y que los profetas no decían nada de tales normas. En consecuencia, afirmó que la legislación israelita sobre el culto es de composición tardía. Su conclusión ofrecía al mismo tiempo un nuevo cuadro de la historia hebrea: los profetas eran más antiguos que la Ley, y los salmos eran más modernos que la Ley y los Profetas. Esta concepción (que Reuss definió como «mi sistema») fue ampliada por sus sucesores.

24 b) K. H. GRAF. Alumno destacado de Reuss, Graf (1815-69) debía mucho al pensamiento de su maestro: su estudio sobre *Los libros históricos del Antiguo Testamento* (1866) tuvo su punto de arranque en las lecciones de Reuss. El libro de Graf, precursor de los estudios de Wellhausen, marcó una nueva fase en la historia de la crítica del AT. Elaboró las intuiciones de Reuss y dio una respuesta precisa al problema de la formación histórica del Pentateuco: P es el documento más joven (posexílico) del Pentateuco, proposición que resultaría reafirmada por los estudios de W. H. A. Kosters (1868). Graf aprovechó también la crítica de Abraham Kuenen (1828-91), un brillante estudioso holandés que fue uno de los primeros biblistas que intentaron la difusión de los métodos histórico-críticos entre los no especialistas.

25 **B) La teoría documentaria de J. Wellhausen.** A Julius Wellhausen (1844-1918) le cupo en suerte hacer una síntesis de la crítica histórica. Su sistema quedó expuesto en una serie de artículos sobre el Hexateuco (1876) y en sus *Prolegómenos a la historia de Israel* (1883). El éxito de sus ideas, que no difieren gran cosa de las de sus inmediatos predecesores, se debe, al menos en parte, a su presentación lógica y maciza. En Gotinga, bajo la dirección de su maestro Ewald, se dedicó al estudio de la historia bíblica concebida como un proceso vital en el que creció y maduró la religión israelita. En varios aspectos de su crítica literaria dependía de Reuss, Graf y H. Hupfeld; en cuanto a conceptos filosóficos, era deudor de Vatke y, en último término, de Hegel.

Dado que la teoría documentaria de Wellhausen tuvo repercusiones en todos los campos de la investigación bíblica y ha influido en el curso de la crítica bíblica hasta el presente, se hace necesario un resumen de la misma. Wellhausen señaló la presencia de cuatro documentos principales en el Pentateuco: J, E, D y P, por este orden cronológico. Las secciones narrativas más antiguas de J y E pertenecen a *ca.* 870 y 770, respectivamente. Su redacción *(ca.* 680) fue seguida por la redacción de Dt (al menos su núcleo, caps. 12-22) y de otros elementos D que fueron descubiertos en 621. La composición de P comenzó en el destierro y continuó hasta la redacción final del Hexateuco durante las reformas de Esdras y Nehemías *ca.* 450 (→ Pentateuco, 1:7).

En el fondo de esta exposición clásica se dan varios presupuestos, que aparecen también en otros ámbitos de la ciencia del siglo XIX: ante todo, un escepticismo general en cuanto a los relatos referentes a acontecimientos no contemporáneos; en segundo lugar, la suposición de que la cultura y la religión de los pueblos antiguos evolucionaron gradualmente a partir de unas formas primitivas; por último, una repulsa apriorística de todo elemento sobrenatural en la religión de Israel. Y había otros puntos débiles que se revelarían con el paso del tiempo; por ejemplo, un descuido casi total de la influencia de los pueblos vecinos de

Israel en la historia de este pueblo y un olvido de las pruebas arqueológicas a la hora de reconstruir la historia de Israel.

Estas deficiencias, sin embargo, no impidieron una amplia y entusiasta aceptación de la teoría documentaria. Al asignar los escritos proféticos a un período anterior a la composición del Hexateuco cambiaba radicalmente el concepto de la misión de los profetas: aparecían no como renovadores, sino como creadores del monoteísmo. Este cambio era un punto clave en la teoría de Wellhausen, y su impacto se hizo sentir en todos los campos de los estudios veterotestamentarios. Como era de esperar, los estudios sobre el Hexateuco ocuparon el centro de la investigación. Hubo entusiastas defensores de la teoría de las cuatro fuentes que efectuaron ulteriores análisis, dividiendo y subdividiendo las fuentes hasta llegar a una atomización.

S. de Vries, *Hexateuchal Criticism of Abraham Kuenen:* JBL 82 (1963), 37-57; R. Niebuhr, *Schleiermacher on Language and Feeling:* TTod 17 (1960), 150-67; L. Perlitt, *Vatke und Wellhausen* (BZAW 94; Berlín, 1965).

26 **C) Estudios de B. Duhm sobre los Profetas.** Si Wellhausen proponía fundar la historia de Israel en una investigación de las fuentes del Hexateuco, Bernard Duhm (1847-1928) consideraba la teología de los profetas como la base para determinar la formación de la religión del AT. La obra de Wellhausen fue de suma importancia para Duhm, pues adoptó la cronología de aquél, en la que la enseñanza profética presuponía la legislación sacerdotal y deuteronomista. Además de su resonante *Teología de los Profetas* (1875), Duhm publicó un comentario a Isaías (1892) y *Los Profetas de Israel* (1916). A fines del siglo XVIII, J. C. Döderlein (1745-92) fue el primero en discutir la paternidad de Is 40-55 (→ Déutero-Isaías, 22:2); pero Duhm fue más lejos e identificó al Trito-Isaías (caps. 56-66), asignando su composición a la época de Malaquías (→ Déutero-Isaías, 22:50). También separó del Dt-Is los poemas del Siervo, con lo cual complicó el problema del Siervo de Yahvé (→ Déutero-Isaías, 22:5).

Anteriormente, Herder, Eichhorn y Ewald habían señalado la peculiaridad del fenómeno profético y su relación con el medio histórico. Duhm orientó sus estudios a construir un esquema coherente de la evolución religiosa de Israel. El avance de los profetas consistía en una nueva perspectiva religiosa que rompía su vinculación con la antigua religión naturalista de Israel. Esta obra no se llevó a cabo en una sola generación, pues —explicaba Duhm— los primeros profetas estaban aún apegados al naturalismo. Fue Amós quien introdujo el nuevo elemento: el énfasis en la acción de Dios. Gracias a la obra de los profetas, la religión de Israel dejó de fundarse en la base física de un trato naturalista de Dios con Israel; la religión fue trasladada del ámbito de la naturaleza a una esfera moral. Gracias a la guía moral de los profetas, la monolatría de la época mosaica se convirtió en un monoteísmo ético.

Para Duhm, la moralidad era la fuerza que había impulsado el desarrollo de la religión hebrea. Su análisis de los profetas suponía y utilizaba la teoría hegeliana de la evolución del culto. Con esta insistencia en el influjo moral de la predicación profética, Duhm contribuyó a denigrar los elementos cultuales y legales de la religión hebrea. Sus sucesores subrayarían aún más la oposición entre la Ley y los Profetas. Ha habido que esperar hasta nuestro tiempo para que los investigadores demostraran que la tesis de la «repulsa» de la Ley y el culto por parte de los profetas tenía una buena dosis de exageración (cf. H. H. Rowley, BJRylL 29 [1946], 326-58).

La exégesis de Duhm se proponía entender la personalidad del escritor lo más perfectamente posible, a fin de esclarecer el auténtico mensaje del oráculo profético. Las palabras de un profeta, afirmaba Duhm, no son una revelación intemporal de verdades sobrenaturales ni necesariamente una predicción de acontecimientos futuros cuyo cumplimiento sirve de apoyo a la fe; el profeta es ante todo un hombre encargado por Dios de instruir a sus contemporáneos en los designios y mandatos divinos.

27 **III. «Religionsgeschichte».**

A) Evolución e importancia. El empleo del método histórico-crítico en la exégesis bíblica tenía un paralelo en la aplicación del método histórico al estudio de la religión antigua en general. El racionalismo, que había alcanzado su apogeo en la época de la Ilustración, centraba su interés en una religión liberada de premisas teológicas y de toda teoría sobre una revelación sobrenatural, pero el estudio de esa religión natural era marcadamente especulativo y se caracterizaba por una serie de atrevidas generalizaciones. Pero, a mediados del siglo XIX, el impulso dado por el Romanticismo a la investigación histórica animó a los estudiosos a examinar las manifestaciones históricas de las religiones concretas. Esta disciplina, la *Religionsgeschichte,* o «historia de las religiones», ejerció una gran influencia indirecta sobre los estudios bíblicos. En términos generales, la nueva disciplina fue aplicada con principios positivistas, es decir, principios sometidos a verificación científica. El objeto de su investigación era el hecho libre de toda interpretación filosófica o teológica. En consecuencia, la religión bíblica fue estudiada en el mismo plano que las demás religiones, pues todas ellas se suponían producto de la cultura humana.

El descubrimiento de las literaturas religiosas del Próximo Oriente y los rápidos avances de la arqueología, la antropología y la etnología facilitaron el progreso de esta nueva rama del conocimiento científico. La teoría evolucionista del desarrollo religioso, que había sucedido al concepto hegeliano del progreso continuo, halló una amplia confirmación en el estudio de las religiones primitivas. La tarea del historiador de las religiones consistía en describir las manifestaciones de la fe y la práctica religiosa desde sus formas más primitivas a las más evolucionadas. Esta labor resultaba más fácil comparando las tendencias paralelas de las distintas religiones y determinando sus mutuas influencias.

Mientras se desarrollaba el estudio y la comparación de las religiones antiguas, la escuela de Wellhausen estaba casi totalmente dedicada a los

problemas literarios que planteaba la crítica del Hexateuco, por lo cual apenas si apreció y utilizó las conclusiones de la *Religionsgeschichte*. No obstante, la nueva disciplina resultaría ser un valioso correctivo para las deficiencias de las fórmulas de Wellhausen. Al descubrir la existencia de un intercambio intelectual, cultural y religioso entre los pueblos del Próximo Oriente, incluido Israel, los hombres dedicados a investigar las religiones primitivas estaban en condiciones de esbozar un cuadro más definido de la religión israelita que sirviera de base a la interpretación bíblica. Por consiguiente, el énfasis en una crítica puramente literaria fue decreciendo conforme el Próximo Oriente antiguo suministraba nuevos materiales de investigación y comparación.

28 **B) Aplicación a la Biblia.**

a) EL PAN-BABILONISMO DE H. WINCKLER. Como era de esperar en los albores de la nueva ciencia, los estudios iniciales exageraron la universalidad del medio cultural en el Próximo Oriente. Así, por ejemplo, la teoría «pan-babilonista» de Hugo Winckler (1863-1913) atribuyó los elementos superiores o distintivos de la religión hebrea, incluido el monoteísmo, a influencias asirio-babilónicas. Sus opiniones fueron comentadas por Friedrich Delitzsch (1850-1922) en su libro *Bibel und Babel* (1902). Pero la teoría pan-babilonista pronto perdió vigor por varias razones: los egiptólogos no la aceptaron, la amalgama de conceptos diversos en un único esquema babilónico era demasiado artificial y, finalmente, la teoría no dejaba lugar al hecho innegable de la evolución en la religión hebrea. Además, los escrituristas modernos saben que las influencias que dieron forma a las instituciones de Israel son mucho más numerosas de lo que en un principio se supuso. Las tabletas de Ugarit, por ejemplo, descubiertas en Ras Shamra en 1929, han revelado un fuerte influjo cananeo hasta entonces insospechado (→ Excursus: Israel y sus vecinos, 11:11-12).

29 b) «SCHÖPFUNG UND CHAOS», DE H. GUNKEL. Muchos estudiosos de la Biblia se interesaron por la religión primitiva desde un punto de vista puramente comparativo, señalando las semejanzas y las diferencias. Pero los verdaderos profesionales estudiaban las tradiciones de los distintos pueblos con vistas a mostrar la peculiar utilización que había hecho Israel de las heterogéneas influencias recibidas. Probablemente, la obra bíblica equilibrada y significativa en el campo de la historia de las religiones fue la de Gunkel, *Schöpfung und Chaos* (Gotinga, 1895; → 37-39, *infra*). Esta sobria investigación de la mitología popular, subyacente a la presentación bíblica de la creación y del fin del mundo, demostró que en tal presentación influyeron los antiguos relatos babilónicos sobre los mismos fenómenos. Pero Gunkel no se limitó a señalar las semejanzas, sino que procuró determinar qué uso había hecho Israel del material tomado de otros pueblos. En otros términos: tomó en consideración el contexto oriental sin descuidar lo conseguido por Israel al reelaborar los materiales.

Lo que Gunkel había conseguido en su análisis de Gn y Sal lo intentó H. Gressmann con respecto a los escritos proféticos, rastreando

las ideas mitológicas presentes en las secciones escatológicas (→ 41, *infra*).

30 **IV. Reacción contra la alta crítica.** Pese a la amplia aceptación de los métodos y conclusiones del método histórico, los defensores de la nueva crítica no lograron imponerse por completo. Ya antes de que triunfara la alta crítica en la teoría de Wellhausen se habían alzado voces de protesta. Protestantes y católicos se opusieron a las afirmaciones de que el sobrenaturalismo dogmático es insostenible y los cánones críticos deben ser independientes de la teología. Además, la conclusión de que la evolución religiosa de Israel había sido influida por las tradiciones religiosas de otras culturas más antiguas fue considerada como un reto contra la peculiaridad de la religión hebrea.

A) Reacción protestante.

a) PRIMERAS RESPUESTAS. En su ataque contra la interpretación racionalista de la Biblia, R. Stier (1800-62) lanzó graves acusaciones contra el carácter unilateral de la exégesis histórico-gramatical. H. Olshausen (1796-1839) criticó los excesos de la exégesis gramatical y alegórica; se mostró partidario de una interpretación que, haciendo uso de todas las ciencias auxiliares, reconociera la revelación subyacente a los textos inspirados. La obra de Olshausen fue continuada por A. Hahn (1792-1863). Otro importante contraataque fue el de J. T. Beck (1804-78). A diferencia de numerosos biblistas que se contentaban con repetir las posiciones dogmáticas tradicionales, Beck intentó hallar un sustitutivo de la inspiración verbal en una teoría de los dones carismáticos de expresión concedidos a los autores bíblicos como hombres de Dios. Afirmó también que la Biblia es un conjunto orgánico, un sistema completo de verdades; por tanto, la unidad y continuidad del AT ha de buscarse en la trama de la historia de la salvación —*heilige Geschichte* era el término— que discurre a lo largo de todos los escritos sagrados. El más temible adversario del análisis gramático-crítico e histórico-crítico del AT fue E. W. Hengstenberg (1802-69). Oponiéndose decididamente al racionalismo y al idealismo, se desinteresó de la auténtica historia del AT e interpretó la antigua economía totalmente en términos cristológicos.

31 b) J. VON HOFMANN. En su actitud conservadora, Von Hofmann (1810-77) consideraba el AT como *historia sacra:* la historia de la redención, en la cual y por la cual Dios procura la salvación al mundo. Para Von Hofmann, la revelación no es dogma o doctrina, sino historia y acontecimiento. No basta afirmar dogmáticamente la inspiración; es preciso justificarla por medios históricos. La historia es el vehículo de la revelación divina; la literatura del AT contiene historia y revelación; de hecho, la literatura bíblica forma parte de la revelación concedida a los hombres (cf. H. McDonald, *Theories of Revelation: An Historical Study, 1860-1960* [Nueva York, 1963]).

32 c) FRANZ DELITZSCH (1813-90), padre del orientalista Friedrich Delitzsch y quizá el más influyente de los exegetas protestantes, comenzó por oponerse a la escuela histórico-crítica, pero en el curso de sus

estudios terminó por aceptar muchas conclusiones de aquélla; por ejemplo, el Dt-Is y la fecha tardía de P. Tan grande era la influencia de Delitzsch sobre profesores y alumnos, que, al ser aceptadas por él ciertas conclusiones del método histórico, éste logró penetrar en algunos círculos conservadores. Como convertido del judaísmo, Delitzsch era más consciente que sus contemporáneos de la necesidad de un contacto con el judaísmo moderno para entender mejor el AT.

33 **B) Investigación católica.** Mientras progresaba la nueva crítica en los dos siglos subsiguientes a Richard Simon, la investigación bíblica católica se mantuvo en un nivel notablemente bajo. Con los nombres de Simon, Astruc, Morinus, Leclerc y Geddes queda completa la lista de escrituristas católicos de nota. Es claro que había estudiosos católicos dedicados a la investigación bíblica, pero la mayoría centraba sus estudios en temas marginales o en cuestiones seguras, sin abordar los verdaderos problemas bíblicos del siglo XIX. Al comienzo, los exegetas prestaron poca atención a la teoría documentaria; pero, ante la rotunda exposición de Wellhausen, los católicos comenzaron a ver las implicaciones de la crítica racionalista. En general, rechazaron el sistema; cualquier concesión parecía un compromiso, y no se distinguía entre los métodos y conclusiones de la nueva crítica y la filosofía racionalista que servía de base al sistema. La oposición católica se limitó a insistir en las viejas posiciones. Los cinco volúmenes del *Manuel biblique* (1876) de F. Vigouroux y M. Bacuez fueron un ejemplo de la exégesis severamente tradicional corriente entre los estudiosos católicos. El *Cursus Scripturae Sacrae* (1886ss), dirigido por R. Cornely, J. Knabenbauer y F. von Hummelauer, puede citarse también a este respecto, si bien algunos volúmenes de la serie (especialmente los de Von Hummelauer) tendían a abandonar ciertas posiciones que la crítica contemporánea había demostrado insostenibles.

34 a) «DICTIONNAIRE DE LA BIBLE». La obra de Cornely y Vigouroux sirvió, sin embargo, para familiarizar a los católicos franceses con los resultados de la nueva crítica. Vigouroux comenzó en 1891 el *Dictionnaire de la Bible,* que fue concluido en 1912. La obra, aunque tímida y conservadora, marcó un paso adelante en la investigación católica de la Biblia. (El *Supplément* a este diccionario [VDBS] es científicamente crítico y constituye un valioso instrumento en la investigación bíblica). Aunque de tono generalmente conservador, las publicaciones católicas de fines del siglo XIX muestran una creciente preocupación por los problemas de la crítica moderna en la interpretación del AT.

35 b) M.-J. LAGRANGE. No todos los críticos católicos permanecieron en estado de sitio. El dominico Marie-Joseph Lagrange (1855-1938) decidió enfrentarse con la alta crítica en sus propios fundamentos. En un congreso científico católico celebrado en Friburgo (Suiza) en 1897 propuso una respuesta positiva al desafío de la alta crítica. Limitándose a la crítica del Pentateuco, discutió la legitimidad y la fuerza de las objeciones alegadas contra la investigación de las fuentes del Pentateuco. La nueva crítica exige con razón, afirmaba Lagrange, que el crítico sustituya su moderna concepción occidental por una idea semita de autor e historicidad. Además, en el testimonio de la Escritura y la tradición sobre Moisés como autor hay que distinguir entre el testimonio literario y el histórico; ambos son válidos, pero la tradición literaria no es tan concluyente como la histórica.

Cinco años más tarde, Lagrange amplió su campo a todo el AT y emprendió la defensa de la crítica de acuerdo con un sólido método histórico. En su obra *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament* (1903) presentaba una aplicación del método a los problemas dominantes de la exégesis católica: la relación de la crítica con el dogma, la ciencia y la historia. La obra de Lagrange se proponía mitigar los temores de quienes estaban convencidos de que el empleo del método histórico iba contra lo que ellos consideraban el primer deber de todo crítico católico: la sumisión a la autoridad de la Iglesia. Lagrange mostró, por ejemplo, que el exegeta, manteniendo la inmutabilidad de la verdad, puede estudiar el hecho evidente de una evolución dogmática, sobre todo en el AT; aunque deba rechazar la teoría evolucionista de la religión, el exegeta no puede ignorar la evolución de la doctrina que aparece en la Escritura. Y para describir esta evolución ha de aplicar al estudio de la Biblia el método histórico.

Asimismo, Lagrange, examinando la relación de la ciencia con los relatos bíblicos, afirmaba que no se puede suponer en los autores sagrados una formación científica. Como respuesta a quienes se mostraban preocupados por los ataques de la crítica contra la historicidad de los documentos bíblicos, Lagrange insistía en que la primera tarea para determinar el valor de los pasajes que tienen apariencia de historia es analizar sus géneros literarios. Su esbozo inicial de géneros literarios en el campo de la historia fue ampliado y sancionado más tarde por Pío XII en la *Divino afflante Spiritu* (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:20-23). Pero Lagrange no se contentó con proponer la teoría a los biblistas católicos: en sus artículos de la «Revue biblique» (fundada por él en 1892) aplicó infatigablemente los principios de la investigación científica a la interpretación de la Biblia. La crítica bíblica católica ha avanzado tanto después de Lagrange, que hoy resulta difícil apreciar la agudeza de sus ideas críticas y la valentía con que las expresó. Si se hubiera seguido el camino que él trazó, la crítica católica del siglo XX habría sido bastante diferente. Sobre su vida y su obra, cf. R. de Vaux, *Bible et Orient* (París, 1967), 9-22; también *Le Père Lagrange au service de la Bible* (ed. P. Benoit; París, 1967). Para ulterior información, → Crítica moderna del NT, 41:37; también → 56, 61, *infra.*

36 c) A. VAN HOONACKER. La investigación de Van Hoonacker (1857-1933), profesor en Lovaina, marca otro hito en la historia de la exégesis católica. Defendió la metodología propuesta por Lagrange para la interpretación del AT. Es de particular interés su estudio histórico-crítico sobre el Hexateuco, *De compositione et de origine Mosaica Hexateuchi* (Brujas, 1949). Aunque publicado mucho después de su muerte, el manuscrito fue redactado entre 1896 y 1906. Si tenemos en

cuenta el progreso de los estudios bíblicos en los cuarenta años que median entre la redacción y la publicación de la obra, no es extraño que *De compositione* no diga nada sobre muchos problemas y métodos que son vitales en la investigación actual. Pero es sorprendente que un estudio tan distante en el tiempo anticipe los análisis y las conclusiones de investigadores posteriores. Su anticipación con respecto a la época en que vivió se advierte en la frescura y fuerza que, dentro de ciertos límites, conserva todavía su crítica. Van Hoonacker resumió las conclusiones de su estudio en dos proposiciones: primera, no puede ponerse en duda la existencia de documentos y subdocumentos en el Hexateuco; segunda, la intervención de Moisés en la composición de las fuentes primarias exige que se le reconozca como autor de la sustancia del Pentateuco.

Van Hoonacker también hizo importantes aportaciones a la reconstrucción del judaísmo posexílico proponiendo que Nehemías precedió a Esdras en Jerusalén *(Néhémie et Esdras* [Lovaina, 1890]; → Historia de Israel, 75:95; → Cronista, 24:82).

LA INVESTIGACION EN EL SIGLO XX

37 **I. Influencia del método de Gunkel.** Cuando se hicieron más evidentes las insuficiencias del wellhausianismo, incluso los biblistas que no albergaban objeciones basadas en razones dogmáticas comenzaron a dudar de que los métodos analíticos de Wellhausen contribuyeran realmente a alcanzar los objetivos de la exégesis. La esterilidad de gran parte de la investigación bíblica desarrollada en los últimos años del siglo XIX hizo preguntarse a los críticos, con cierto malestar, si no quedaba nada más que hacer o decir una vez que el riguroso examen literario había parcelado cuidadosamente los escritos sagrados distinguiendo sus partes componentes.

A) Aportaciones de Gunkel. De todas las reacciones frente a la metodología clásica en el siglo XIX, la historia de las formas de Hermann Gunkel (1862-1932) fue la más notable, si bien no hay que exagerar su oposición al clásico análisis histórico-literario. Si Gunkel emprendió las tareas propuestas en su nuevo método fue porque consideraba que la labor de análisis literario se había realizado con éxito. Gunkel no tenía nada contra la crítica literaria como tal; sin embargo, lamentaba que esta indispensable crítica se hubiera limitado a estudiar el estado y origen de las fuentes y a un minucioso análisis filológico de las mismas. Esta investigación de los escritos sagrados, señalaba Gunkel, supone que el crítico se halla ante un material transmitido por escrito. Los críticos modernos han tomado muy en serio las reservas de Gunkel sobre el carácter exclusivista de la crítica literaria, como se ve en la obra de Otto Eissfeldt, un biblista que se distingue por su análisis crítico del AT: dedica casi una quinta parte de su OTI a discutir las formas preliterarias del AT.

38 a) HISTORIA DE LAS FORMAS. Gunkel insistía en que la exégesis debe admitir como base la existencia de tradiciones preliterarias aisladas, a partir de las cuales se formaron más tarde los documentos escritos. Para entender a los autores sagrados y su obra —tarea que para Gunkel es el objetivo propio de la exégesis—, el crítico debe complementar el análisis literario con un estudio completo de la historia anterior a la obra literaria final. Gunkel era consciente de la imposibilidad de fijar una sucesión cronológica de la literatura; de hecho, afirmaba que no conocemos las fechas ni los autores de casi todo el AT. Pero el supuesto historiador de la literatura israelita debe separar entre las unidades aisladas de la tradición y su contexto secundario en la obra final, y penetrar en los datos originarios que hay tras ellas. Este proceso no ignora el papel de los redactores individuales, pero es preciso tener en cuenta que la religión hebrea, conservadora en su forma y contenido, se interesa más por lo típico que por lo individual, y expresa este interés en categorías o géneros formales y convencionales *(Gattungen)*. Por tanto, según Gunkel, la historia de la literatura israelita es la historia de sus *Gattungen,* y la primera tarea del historiador es determinar la forma en que se revistió el pensamiento. Una unidad concreta (por ejemplo, canción, elegía, leyenda popular) se define por sus elementos estilísticos, su contenido y sus preocupaciones. Para determinar la forma, o género literario, es indispensable conocer la situación existencial (el *Sitz in Leben)* que la originó.

Una vez que los elementos orales originarios han sido aislados y localizados en una situación existencial, es preciso seguirles la pista en su proceso de desarrollo e incorporación a ciclos más amplios hasta quedar integrados en la entidad que hallamos en la Biblia. Rastrear este proceso es una operación delicada y tediosa, en la que hay que utilizar los resultados de las investigaciones arqueológicas y la literatura del Próximo Oriente antiguo. En la investigación de los géneros hebreos se han aducido numerosos y sorprendentes paralelos extrabíblicos relacionados con la vida y la literatura de Israel, pero no siempre se ha prestado la suficiente atención a las modificaciones bíblicas. En su estudio de las formas, Gunkel trabajó necesariamente con pequeños bloques de tradición; pero nunca perdió de vista que, si se quiere entender plenamente el «libro» resultante, se debe tener en cuenta el efecto total de los conjuntos de tradiciones. (Para un estudio completo de la historia de las formas, cf. K. Koch, *Was ist Formgeschichte?* [Neukirchen, ^{2}1967]).

Para complementar el frío análisis efectuado por la crítica del siglo XIX, Gunkel propuso abordar el AT desde un punto de vista estético y literario (Gunkel fue definido como «un Herder científico»; → 16, *supra)*. La exégesis no debe limitarse a ofrecer una exposición del texto, sino que ha de revelar las múltiples situaciones y las complejas personalidades cuya interacción dio por resultado la redacción definitiva. La exégesis es, pues, para Gunkel, más un arte que una ciencia; las consideraciones estéticas, aunque importantes, fueron secundarias para él. El AT forma parte del patrimonio literario de la huma-

nidad, pero es también la expresión de una experiencia religiosa única que, según Gunkel, puede captarse perfectamente mediante el análisis *literario*. Los principios fundamentales de su sistema fueron presentados en la introducción a su comentario sobre el Gn, publicado separadamente en inglés con el título de *The Legends of Genesis* (Chicago, 1901). En *Reden und Aufsätze* (Gotinga, 1931), colección de ensayos y lecciones de clase, desarrolló y perfeccionó su método.

Gunkel concibió este método mientras se hallaba entregado a una serie de estudios histórico-religiosos centrados en las bases populares de la religión, tal como aparecen sobre todo en la literatura popular, como los mitos y las leyendas (→ 29, *supra*). Ya Eichhorn había hecho algunas sugerencias sobre el mito en el AT; de hecho, los críticos del siglo XIX que negaban toda historicidad científica a los documentos bíblicos veían mitos por doquier. Gunkel, por el contrario, negaba la existencia de mitos propiamente tales en la Biblia. Si bien en las leyendas abundan los elementos míticos, el monoteísmo israelita los hizo inofensivos y eliminó sus aspectos más groseros. La crítica actual no acepta que el mito sea necesariamente politeísta y sugiere que se refiere más a la modalidad del pensamiento que a su contenido.

A. Dulles, *Symbol, Myth and Biblical Revelation:* TS 27 (1966), 1-26; J. L. McKenzie, *Myth and the Old Testament:* CBQ 21 (1959), 265-82; → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:23-31.

39 b) ESTUDIOS SOBRE LOS SALMOS. Después de analizar los géneros literarios en la prosa del AT, Gunkel emprendió una investigación similar con respecto a la poesía. Sus estudios de los Salmos llegaron a constituir un punto de arranque obligado para los estudios posteriores. Tras años de investigación publicó su monumental *Einleitung in die Psalmen* (Gotinga, 1928-33), dedicada a los problemas literarios, los rasgos distintivos y el desarrollo histórico de los Salmos. Tomando como base los aspectos cultuales, clasificó los Salmos de acuerdo con su contenido general: acción de gracias, lamentación, alabanza, etc. (→ Salmos, 35:6-17). Luego, tras estudiar los rasgos comunes de los Salmos de una categoría determinada, llegó a establecer una serie de formas literarias convencionales que abarcan una gran parte de la poesía religiosa contenida en la Biblia. Y dado que estas formas denunciaban un largo período de desarrollo, Gunkel concluyó que muchos Salmos nacieron en una fecha bastante temprana, si bien no alcanzaron su forma definitiva hasta poco antes del destierro. Evidentemente, los Salmos posexílicos presentan la forma final y no muestran indicios de ese largo período de desarrollo (→ Salmos, 35:4).

Al comparar los Salmos con otras literaturas antiguas, quedó claro que muchas formas que se habían considerado como típicamente hebreas tenían paralelos en la poesía religiosa de Babilonia y Egipto (y de Ugarit; → Excursus: Israel y sus vecinos, 11:11).

G. Gunkel, *The Religion of the Psalms,* en *What Remains of the Old Testament* (Nueva York, 1928), 69-114; *The Psalms, a Form-Critical Introduction* (Facet Biblical Series 19; Filadelfia, 1967); también J. Fleming, *Thirty Psalmists* (Nueva York, 1938): los autores del Salterio a la luz de la teoría de Gunkel.

40 c) VALORACIÓN DE LA HISTORIA DE LAS FORMAS. No es exagerado decir que el método de la historia de las formas ha orientado la investigación bíblica durante el siglo XX. Al insistir en la tradición oral y en la utilización de los materiales arqueológicos y literarios del Próximo Oriente, ha entrado más a fondo que la crítica literaria en la situación existencial que dio origen a los escritos bíblicos. Gunkel se anticipó a la metodología propuesta por Dibelius y Bultmann para el análisis de los géneros literarios en el NT (→ Crítica moderna del NT, 41:44-45). Sin embargo, el sistema de Gunkel no carece de deficiencias. Así, por ejemplo, es correcta su tesis de que las tradiciones primitivas fueron de tipo oral. Pero, dado que la presentación oral pone límites a la extensión de una unidad determinada, Gunkel señaló la brevedad como criterio de antigüedad, de modo que los relatos más breves tendrán que ser los más antiguos. Conforme fueron evolucionando las formas primitivas, afirmaba Gunkel, perdieron necesariamente viveza y peculiaridad. En consecuencia, resulta imposible escribir una historia cronológica de la literatura de Israel. Además, Gunkel sostenía que en los escritos sagrados no hay que buscar elementos históricos objetivos. Muchos criticarían hoy unos asertos tan generales. Por último, aunque la historia de las formas no es en sí irreligiosa ni antirreligiosa, quizá tiende a favorecer las teorías evolucionistas y naturalistas sobre la religión.

41 B) Seguidores de Gunkel.

a) H. GRESSMANN. No pocos seguidores entusiastas de Gunkel aplicaron las técnicas de la historia de las formas a otros géneros del AT. Gressmann (1877-1927), principal colaborador de Gunkel, investigó la influencia de varios pueblos orientales sobre Israel, especialmente en el campo de la religión; su colección de textos e ilustraciones relacionadas con el AT proporcionaron a los biblistas abundantes materiales para estudios comparativos. Al examinar la evolución religiosa de Israel, puso más énfasis que Gunkel en los elementos míticos, afirmando que habían conservado intacto su primitivo valor. Gressmann empleó también las técnicas de la historia de las formas en su análisis del género histórico: la historiografía bíblica es la redacción final de numerosas unidades literarias, todas las cuales dependen de una primitiva tradición oral, que el crítico debe inquirir. Cuando las técnicas de Gressmann fueron adoptadas por otros, se tendió a reducir a fragmentos los libros históricos del AT.

42 b) G. VON RAD. Al aplicar el método de la historia de las formas, Gerhard von Rad (1901-) tomó conciencia del falseamiento a que puede llevar una atención exclusiva a los bloques individuales de tradición. Para Von Rad es tan importante conocer el conjunto como diferenciar sus elementos. Por tanto, el crítico debe examinar no sólo la tradición primitiva, sino también el significado que ésta tiene en la composición final, pues una tradición puede variar de significado cuando se

incorpora a un tema más amplio. Von Rad concede que el análisis es esencial, tanto el literario como el formal. Pero el análisis debe ir seguido de la síntesis; y aquí empiezan las dificultades: ¿cómo explicar la fusión de materiales tan heterogéneos en los libros sagrados? La solución de Von Rad consiste en postular una serie de tradiciones clave, como el éxodo, la conquista de la tierra y la alianza, que resumen las acciones salvíficas de Yahvé en favor de Israel. La celebración cultual de estas acciones salvíficas incrementó las tradiciones originales y las fue transmitiendo a las generaciones sucesivas. Algunos críticos ponen en duda ciertas afirmaciones de Von Rad, como la primacía de la tradición relativa a la conquista de la tierra o el papel del yahvista en la fusión de las tradiciones. No obstante, la insistencia de Von Rad en el proceso por el que las tradiciones se convirtieron en composiciones literarias y su preocupación por las intenciones que guiaron la selección y fusión de los materiales constituyen una sana reacción contra la fragmentación de la literatura bíblica. Los principios y la metodología de Von Rad pueden verse en sus *Deuteronomium-Studien* (Gotinga, 1948) y en *Genesis* (1949). El interés por el programa teológico que determinó el desarrollo de las tradiciones ha llevado recientemente a Von Rad a centrar sus estudios en la teología del AT (→ 55, *infra*).

43 c) M. NOTH. La investigación veterotestamentaria de M. Noth (1902-) se ha centrado en el Pentateuco o, más exactamente, en el Tetrateuco, pues considera Dt como parte de la historia deuteronomista que va de Dt a 2 Re (→ 1-2 Reyes, 10:79). Noth se ha propuesto determinar la historia de las tradiciones que subyacen a los documentos bíblicos; para ello va aislando los temas y remontándose a los primeros estadios de la tradición. Noth se muestra muy escéptico sobre la posibilidad de reconstruir la historia primitiva, pues la historia israelita no comenzó hasta la constitución tribal de Israel. Para Noth, toda la historia hebrea está condicionada por la federación de las tribus israelitas (la anfictionía; → Historia de Israel, 75:46). Esto nos permite calcular la gran importancia de sus estudios sobre el tema; cf. *Das System der zwölf Stämme Israels* (Stuttgart, 1930). Si su visión es correcta, la institución de la federación tribal puede servir para conectar muchísimos elementos del AT que la crítica antigua consideró como parte de un esquema evolucionista. Sin embargo, Noth lleva demasiado lejos su hipótesis al atribuir a la federación tribal ciertas características propias de las posteriores anfictionías griegas; además es muy probable que la federación hebrea se modificara con el paso del tiempo más de lo que Noth supone.

44 d) A. ALT. Los estudios sobre la ley hebrea también experimentaron el influjo del método histórico-formal. Examinando atentamente las prescripciones de los códigos contenidos en el Pentateuco, Albrecht Alt (1883-1956) clasificó la legislación bíblica de acuerdo con su forma, contenido y situación en la vida. El resultado de su investigación, publicado en 1934, ayudó a entender mejor la naturaleza y el origen de la legislación bíblica y propuso la clásica distinción entre leyes

apodícticas y leyes casuísticas (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:87). Dado que los códigos legales de la Biblia son el resultado de una fusión de unidades menores independientes, la técnica histórico-formal de estudiar pequeñas unidades literarias se ha mostrado muy fecunda en el análisis de la legislación hebrea. La investigación reunida en la sugerente obra de Alt ha procurado en particular establecer una cronología y determinar la situación existencial, que, al menos para las leyes apodícticas, parece hallarse en las observancias cultuales de los santuarios hebreos. Cf. A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion* (Anchor paperback; Nueva York, 1968), esp. 103-71.

45 **II. Escuela escandinava.** La metodología de Gunkel experimentó grandes cambios en manos de los especialistas escandinavos. Estos, insistiendo cada vez más en la tradición oral, y centrando su atención en los aspectos cultuales del mito, alteraron hasta tal punto el sistema de Gunkel, que llegaron a formar una escuela independiente (una escuela cuyos objetivos y métodos no son todavía muy claros).

A) Principales representantes.

a) J. PEDERSEN Y H. S. NYBERG. El primer indicio de la dirección que iban a seguir estos estudiosos lo dio Pedersen al rechazar la teoría documentaria de Wellhausen, acentuando el factor sociológico del *Sitz in Leben,* que dio origen a las diversas tradiciones (cf. *Israel: Its Life and Culture* [4 vols.; Londres, 1926, 1940]). Esta ruptura con la teoría documentaria se agravó con la tesis de Nyberg sobre la primacía de las tradiciones orales. Su obra decisiva, un estudio sobre Oseas (1935), se proponía recuperar los *ipsissima verba* del profeta mediante un análisis de las tradiciones subyacentes. En la teoría de Nyberg, las tradiciones no son rígidas, sino que sufren alteraciones y deterioros, si bien tienen la ventaja de ofrecer al crítico un material vivo, no textos muertos.

46 b) S. MOWINCKEL. Desde que Wellhausen prescindió del culto hebreo, considerándolo un factor relativamente tardío e insignificante en el desarrollo de la religión hebrea, pocos biblistas habían efectuado estudios sobre el mismo. Sin embargo, los textos del Próximo Oriente que se iban descubriendo mostraban la tremenda importancia del culto en la vida religiosa antigua. Gracias a estos nuevos materiales, Sigmund Mowinckel (1884-1965), uno de los más brillantes alumnos de Gunkel y entusiasta también de la crítica histórica, fue mucho más lejos que su maestro en el análisis de los aspectos rituales del mito, especialmente en el terreno de los salmos hebreos (sobre Mowinckel, cf. JBL 85 [1966], 315-25). En su estudio sobre los Salmos (6 vols.; 1921-24) defendió la tesis de que en Israel se celebraba una fiesta de entronización con motivo del Año Nuevo (→ Instituciones religiosas, 76:151-154; → Salmos, 35:6), semejante a la de la entronización de Marduk que se celebraba en Babilonia. La tesis de Mowinckel tuvo gran influencia sobre los estudiosos británicos, cuya interpretación de la Biblia era más bien antropológica. Los representantes de la «escuela cultual» —en es-

pecial S. A. Cook y S. H. Hooke— afirmaron que el culto semita se basaba en un mito común a todos los pueblos del Próximo Oriente y que las estructuras rituales no eran distintas entre sí, como antes se pensaba, sino que podían reducirse a un mismo esquema (S. H. Hooke, *Myth, Ritual and Kingship* [Oxford, 1958]).

47 c) I. ENGNELL. La importancia cultual del rey, que se sugería en la tesis de Mowinckel sobre una fiesta israelita del Año Nuevo, fue ulteriormente desarrollada por I. Engnell en *Studies in Divine Kingship* (Upsala, 1943). Este autor estimaba que el concepto de la realeza divina fue central en el culto del Próximo Oriente; así, utilizó este concepto para explicar muchos pasajes de la Biblia además de los Salmos; por ejemplo, habló del Siervo de Yahvé (→ Déutero-Isaías, 22:5) en términos de realeza divina. Cf. sus recientes *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Oxford, 1967).

Con mayor radicalidad, Engnell proclamaba la total insuficiencia de la crítica literaria e incluso de la historia de las formas por el hecho de que admiten fuentes y redacciones escritas. Engnell afirmaba que, para obtener resultados valederos, el crítico debe trabajar únicamente con bloques de tradición oral, los cuales tienen siempre su origen en el culto. El método de la historia de la tradición, preconizado por Engnell y sus compatriotas, se propone describir la historia de la formación de la literatura partiendo de la tradición oral.

48 **B) Crítica.** Las características principales de la escuela escandinava —primacía de la tradición oral y del culto— son también su principal debilidad. La tradición oral, especialmente por lo que se refiere a su firmeza, difícilmente puede soportar el peso que los críticos escandinavos ponen sobre sus hombros. Además, si el material no escrito aparece claramente determinado, constituye una fuente análoga a los documentos que rechazan los partidarios de la historia de la tradición. Su descripción del culto israelita supone a veces la existencia de unas instituciones y prácticas que no cuentan con pruebas decisivas; otras veces no tiene en cuenta el peculiar empleo que hizo Israel de los elementos tomados de otros pueblos.

El mismo Mowinckel, que ha ejercido un profundo influjo en la escuela escandinava, disiente radicalmente del grupo en lo que se refiere a la estabilidad de la transmisión oral y a la validez exclusiva del método de la historia de la tradición. De todos modos, aunque los supuestos y excesos de la escuela cultual han sido criticados con toda razón, su premisa fundamental sobre la importancia del culto va adquiriendo una notable aceptación. La obra de los profetas, considerada durante muchos años como independiente del culto, e incluso adversa al mismo, se suele ver ahora en un marco cultual (→ Literatura profética, 12:14). Esta insistencia en los factores cultuales quitó importancia a la distinción entre sacerdotes y profetas, demasiado radical en la crítica del siglo XIX. Los profetas no repudiaron el culto como tal; sus ataques iban dirigidos contra el divorcio entre el culto y la moralidad.

G. Ahlström, *Oral and Written Transmission: Some Considerations:* HarvTR 59 (1966), 69-81; G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Prophetie: 1949-65* (BZAW 99; Berlín, 1967); S. Mowinckel, *Prophecy and Tradition* (Oslo, 1946); G. E. Wright, *Cult and History: A Study of a Current Problem in Old Testament Interpretation:* Interpr 16 (1962), 3-20; W. Zimmerli, *The Law and the Prophets* (Harper Torchbook; Nueva York, 1965).

49 **III. Tendencias en historia y en teología.**

A) Historiografía del AT. Ya hemos indicado que el historicismo del siglo XIX adoptó el principio de que los relatos antiguos son un reflejo de la época en que fueron compuestos, pero no merecen crédito como fuentes históricas del período a que se refieren; por ello se negó todo valor histórico a los relatos patriarcales. Esta idea, reforzada por el concepto de la evolución religiosa, redujo la religión hebrea primitiva a una retroproyección del yahvismo posterior. Pero los descubrimientos arqueológicos modificaron esta exagerada conclusión. Innumerables textos contemporáneos de los primeros tiempos de Israel han proporcionado puntos de referencia para la valoración histórica de las tradiciones bíblicas. Así, por ejemplo, aunque los datos arqueológicos no han confirmado ningún acontecimiento específico de los relatos patriarcales, han suministrado muchos paralelos y corroborado muchos detalles, mostrando con ello que tales relatos son un reflejo de las instituciones de la época patriarcal y encierran un valioso recuerdo del pasado (→ Historia de Israel, 75:24).

a) M. NOTH Y G. VON RAD. Pese a esta garantía de autenticidad inherente a las tradiciones bíblicas, algunos autores no consideran las narraciones bíblicas como fuentes históricas fidedignas. M. Noth, uno de los más significativos entre estos críticos (→ 43, *supra*), afirma que las tradiciones sagradas contienen información histórica, pero no merecen crédito como narración histórica coherente. La medida en que pueden tomarse como fuentes históricas es un problema que sólo cabe resolver examinando cada unidad concreta de tradición. Noth valora positivamente los descubrimientos arqueológicos, pero su testimonio no pasa de ser indirecto y, en consecuencia, no puede determinar la exactitud histórica de los relatos (cf. Noth, *Hist.;* → Arqueología bíblica, 74:62).

G. von Rad (→ 42, *supra*) comparte hasta cierto punto la postura de Noth; pero mientras éste insiste en la imposibilidad de determinar el contenido histórico, Von Rad subraya que tal determinación carece de importancia. Existe, desde luego, un núcleo histórico en muchos relatos bíblicos, pero la auténtica preocupación histórica se centra en la acción de Dios con Israel. Según esto, dice Von Rad, la fe de los hebreos debe explicarse partiendo de lo que Israel pensaba de su relación con Yahvé, no a partir de unos hechos históricos o de los resultados de unos estudios sobre las relaciones de Israel con sus vecinos (→ 55, *infra*).

50 b) W. F. ALBRIGHT Y J. BRIGHT. Aunque aceptan, con Noth y sus seguidores, que en los documentos de la Biblia no hay que buscar una historia científica, William F. Albright (n. en 1891; → Arqueología bíblica, 74:15) y su discípulo John Bright son menos drásticos en su

valoración de los relatos bíblicos como fuentes de la historia israelita. Afirman que, so pena de reducir a la nada la historiografía hebrea, el historiador debe examinar las tradiciones tomando como trasfondo el mundo de la época (tal como se conoce en particular por los datos arqueológicos) y sacar así las conclusiones que se deduzcan de las pruebas. En la historiografía bíblica, cada vez se perfilan con mayor nitidez las distinciones entre los métodos empíricos patrocinados por Albright y la historia de la tradición defendida por Noth; cf. Bright, *Early Israel.* Es indudable que la investigación futura en el campo de la arqueología y en torno a la historia de las tradiciones bíblicas determinará un acercamiento entre ambos métodos y llevará a un conocimiento más profundo del primitivo Israel (cf. Albright, DEPC; Bright, *Hist.).*

En el siglo xx, la historiografía veterotestamentaria ha recibido un nuevo impulso gracias al mayor aprecio que hoy se concede a la posición de Israel entre los demás pueblos del Próximo Oriente. Pero no es éste el único factor causante de la revitalización. El interés por la historiografía ha aumentado gracias a la investigación moderna en torno al concepto hebreo de historia (por ejemplo, C. R. North, *op. cit.).* Tales estudios muestran que la peculiar visión israelita de la historia sólo se explica a partir de su religión, la cual preservó las tradiciones que ilustraban el tema de su especial relación con Dios y las acciones salvíficas que Dios había realizado en beneficio suyo. La historia hebrea es más que una crónica, pues trasciende y transfigura los hechos que narra, mostrando cómo la mano de Dios dirige a su pueblo hacia el destino prefijado.

D. N. Freedman, *The Biblical Idea of History:* Interpr 21 (1967), 32-49; E. A. Speiser, *The Biblical Idea of History in Its Common Near East Setting:* IsrEJ 7 (1957), 201-16.

51 B) Etapa de decadencia en la teología bíblica. Mientras se pensó que la concepción hebrea de la historia coincidía con la de los modernos historiadores europeos, y mientras se interpretó la religión hebrea en términos de inmanentismo —es decir, como una evolución determinista de signo ascendente—, la tarea del teólogo del AT se diferenció poco de la del historiador. Le bastaba con levantar acta de una serie de fenómenos, suponiendo que la realidad consignada en el AT podía comprenderse por medios históricos. La explicación evolucionista de la fe de Israel en Yahvé llevó a una subordinación de la teología a la historia, o mejor dicho: la teología y la historia de la religión israelita quedaron identificadas. Además, el espíritu que caracterizó toda la crítica bíblica del siglo xix —una fuerte reacción contra la teología dogmatizante de épocas anteriores— apresuró la decadencia de la teología bíblica.

Las investigaciones históricas de Wellhausen proporcionaron a B. Stade la base para su teología del AT, el más importante estudio de teología bíblica aparecido a fines del siglo xix (1887). Stade definía la teología bíblica del AT como una historia de la religión bajo la antigua alianza, que él consideraba abiertamente como simple preparación

para la plena revelación concedida en la persona de Jesucristo. Los biblistas posteriores, como E. Selling y R. Smend, se limitaron a describir el proceso histórico en la evolución del yahvismo y dijeron muy poco sobre el contenido de los conceptos religiosos de Israel. Ha sido preciso esperar hasta las últimas décadas para que la investigación bíblica se recuperase de esta decadencia (J. D. Smart, *The Death and Rebirth of Old Testament Theology:* JRel 23 [1943], 1-11, 125-36).

52 C) La «nueva» teología bíblica. Así como los racionalistas del siglo pasado reaccionaron violentamente contra el dogmatismo teológico de sus predecesores, así los exegetas contemporáneos están reaccionando contra la ortodoxia crítica del siglo xix. Durante demasiado tiempo, dicen, la exégesis ha permanecido estéril por culpa de un exagerado afán de objetividad en los estudios bíblicos. Las técnicas que se aplican con éxito en las literaturas profanas no son capaces de explicar la experiencia religiosa consignada en la Escritura. La Biblia, en efecto, es algo más que el reflejo exacto de unas concepciones antiguas; su elemento distintivo no pertenece al ámbito del análisis científicamente verificable. La teología bíblica se ha revitalizado en el siglo xx porque los críticos se han ido convenciendo de que el factor de inexplicabilidad que se da en la religión hebrea no puede ser interpretado certera y totalmente a menos que el exegeta asuma un compromiso teológico. Por consiguiente, una cuestión decisiva en el campo de la investigación veterotestamentaria es saber si el biblista puede interpretar plenamente la Escritura mediante un análisis literario e histórico o si, por el contrario, éste ha de ser también teológico. El compromiso a que se refieren los modernos teólogos bíblicos no es simplemente un indiscriminado retorno a la vieja ortodoxia. Es un compromiso que va de la mano con la crítica objetiva y científica, consciente de que la Biblia no presenta una revelación a base de enunciados, sino más bien la respuesta humana a la acción del Dios que se revela en la historia. Para captar la esencia de esta revelación divina hay que contar con la crítica literaria y con la crítica histórica, pero éstas no pueden por sí mismas percibir la peculiaridad de la presentación bíblica de la fe.

Como complemento al análisis científico del AT, numerosos especialistas están volviendo al estudio de la teología veterotestamentaria. Sin embargo, no existe todavía unanimidad sobre la naturaleza de la teología bíblica ni sobre su relación con las categorías bíblicas tradicionales (L. Alonso Schökel, NRT 81 [1959], 337-54; F. J. Cwiekowski, CBQ 24 [1962], 204-11; → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:3-4). Algunos críticos entienden la teología bíblica como una presentación sistemática de las ideas religiosas específicas del AT; por ejemplo, E. Jacob *(Théologie de l'Ancien Testament* [1955]) o P. Heinisch *(Theologie des Alten Testaments* [1940]). Concebida de este modo, la teología bíblica se convierte en un sistema claro y bien documentado, volcado en unos esquemas de pensamiento que le son extraños. El estudio de P. van Imschoot, destacado teólogo bíblico en el campo católico, acusa la influencia del esquema de la dogmática católica.

Su *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid, 1969; ed. original en 1954-56) da poca importancia al carácter evolutivo de la teología bíblica.

53 a) W. EICHRODT. Uno de los estudios modernos que más han significado e influido es el de Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* (1934; versión española: *Teología del Antiguo Testamento,* Ediciones Cristiandad, Madrid, 1972). Combinando el método histórico con la interpretación teológica, Eichrodt (n. en 1890) se propone presentar la religión hebrea como una entidad cuya unidad orgánica puede verse perfectamente en la noción central de *alianza* (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:74ss). Según Eichrodt, todos los rasgos característicos de la teología del AT proceden de la noción básica de la alianza que Yahvé realizó en tiempos de Moisés. Aunque las creencias de Israel experimentaron cierta evolución a lo largo del tiempo, la orientación del proceso evolutivo había sido determinada inicialmente por la relación de alianza entre Dios e Israel. El estudio histórico-teológico de Eichrodt se ha hecho clásico; algunos críticos, sin embargo, ponen en duda la legitimidad de fundar una materia tan compleja como la teología del AT en un solo concepto, por muy global que éste pueda ser.

54 b) ORIENTACIÓN CRISTOLÓGICA, TEMAS PRINCIPALES. Otros teólogos bíblicos han visto el elemento unificador del AT en su orientación a Cristo como punto culminante de la revelación divina (→ Hermenéutica, 71:51-53). Esta interpretación marcadamente cristológica del AT aparece en la obra de W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments* (1935-42), y en la de O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments,* obra póstuma publicada por Von Rad (Gütersloh, 1950). Una interpretación más flexible de la conciencia religiosa de Israel aparece en las obras de los autores que analizan varios temas bíblicos describiendo la evolución de una idea o una doctrina a través de los distintos estadios de desarrollo. Tal es el método adoptado por Jacques Guillet en sus *Temas bíblicos* (Madrid, 1963; ed. original en 1951), que expone el sentido bíblico de algunos temas fundamentales, como pecado, gracia, justicia y verdad, examinándolos tal como aparecen en los distintos libros del AT (pero → Hermenéutica, 71:23).

55 c) G. VON RAD. Quizá la más audaz de las teologías modernas es la *Theologie des Alten Testaments* (1957-60) de Von Rad. Su subtítulo, «Teología de las tradiciones históricas de Israel», explicita su tendencia. Von Rad afirma que la fe de Israel se funda en las acciones de Yahvé en favor de este pueblo; pero, lejos de pensar que los hechos históricos son lo principal en la teología bíblica, Von Rad afirma que los datos históricos carecen realmente de importancia. Lo importante es el concepto que tenía Israel de su relación con Yahvé, una relación que se fue consolidando lentamente en el curso de numerosas experiencias. Así, la teología de Israel no es tanto un acervo de verdades reveladas cuanto una exposición del esfuerzo de este pueblo por entender a Yahvé y entenderse a sí mismo en su relación con Yahvé. Por tanto, si el testimonio histórico que Israel recibió de Yahvé fue objeto de una formulación gradual, todo intento de reducir la religión de Israel a un sistema rígido y estable será una traición. Además, el desinterés de los hebreos por reducir todos los datos a un orden lógico y buscar un principio unificador es una razón más para evitar toda sistematización del pensamiento bíblico. Lo único que proporciona una unidad orgánica es la constante reflexión de Israel sobre las tradiciones históricas, que el propio Israel combinó una y mil veces para ilustrar su fe.

En tales circunstancias no basta una fácil acumulación de textos para mostrar cómo entendió Israel el monoteísmo, los atributos divinos, el pecado, el sacrificio o la muerte. El examen paciente de un texto (con la obligada ayuda de las ciencias auxiliares) es necesario para situarlo en un contexto adecuado a su época y a las tradiciones que modifica al mismo tiempo que le sirven de base. Von Rad ve la teología del AT centrada en dos puntos: alianza y reino. Todas las acciones de Yahvé en relación con su pueblo son interpretadas a la luz de esos dos acontecimientos, y en torno a ellos gira toda la respuesta de Israel. Von Rad no tiene prisa por probar ningún punto: deja que cada pasaje bíblico hable por sí mismo, aun cuando no pueda hacerlo en forma concluyente. Este método no llega a formular proposiciones teológicas definidas, pero lo que le falta en precisión de fórmulas lo compensa con un mejor conocimiento de la verdadera actitud de Israel ante Yahvé, una actividad cuyos focos cambiantes hacen que la interpretación dinámica de Von Rad resulte esencial.

O. Fannon, *A Theology of the Old Testament: Is It Possible?:* Scr 19 (1967), 46-53; W. Winn y N. Jacobson, *Present Tendencies in Biblical Theology:* «Religion in Life» 32 (1962-63), 88-94.

56 IV. Crítica bíblica católica.

A) Efectos del modernismo. Por desgracia, las precauciones adoptadas para combatir la herejía del modernismo (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:5) frenaron los prometedores trabajos emprendidos por Lagrange (→ 35, *supra)* y otros. Dado que algunas de sus obras le motivaron una amonestación de la Sagrada Congregación Consistorial (1912), Lagrange interrumpió sus estudios sobre el AT y centró su interés en la investigación del NT. No obstante, poco antes de su muerte volvió al AT con un artículo sobre las fuentes del Pentateuco (RB 47 [1938], 163-83). Si bien los decretos antimodernistas impusieron severas restricciones a la investigación veterotestamentaria, tuvieron el benéfico efecto de impedir que los especialistas católicos aumentaran el acervo de críticas temerarias e irresponsables que suscitó el wellhausianismo. Sin embargo, la incolumidad se logró a un alto precio para la investigación.

57 B) Antes de la «Divino afflante Spiritu».

a) J. TOUZARD. Dado que los críticos centraron su atención en el Hexateuco durante las décadas que siguieron al lanzamiento de la teoría documentaria por Wellhausen, los especialistas católicos en AT que deseaban responder al desafío de la alta crítica en su propio terreno

se dedicaron a investigar el Hexateuco. Una importante aportación a los estudios católicos en este campo fue el trabajo de J. Touzard titulado *Moïse et Josué* (DAFC 3 [1919], 695-755), que ofrecía un análisis completo de la teoría documentaria. Touzard repitió la invitación de Lagrange a distinguir entre los hechos comprobados por los datos literarios y el sistema racionalista en cuyo beneficio se utilizaban esos datos. Las afirmaciones de Touzard eran conservadoras si las juzgamos desde un punto de vista moderno, pero en su día el Santo Oficio las censuró como no suficientemente seguras para ser enseñadas.

58 b) DIFUSIÓN DE LA INVESTIGACIÓN CATÓLICA. La fundación de revistas dedicadas a la investigación bíblica y la inauguración de series de publicaciones bíblicas, junto con varias traducciones colectivas de la Biblia a lenguas vulgares, proporcionaron a los críticos mayores facilidades para expresar sus puntos de vista. En 1920, el Pontificio Instituto Bíblico inició la publicación de tres revistas: «Biblica», «Orientalia» y «Verbum Domini», cada una consagrada a un aspecto distinto de los estudios bíblicos. La serie *Études bibliques,* comenzada por Lagrange en 1902, cuenta actualmente con más de 40 volúmenes. Por toda Europa aparecieron otras series bíblicas bajo auspicios católicos. En 1935, L. Pirot (sucedido por A. Clamer) comenzó a publicar los fascículos de una nueva traducción francesa de la Biblia (PSB). En Alemania, F. Feldmann y H. Herkenne empezaron en 1923 una traducción, con comentario, de los libros del AT: *Die heilige Schrift des Alten Testaments,* conocida popularmente con el nombre de *Bonner-Bibel;* la serie ya está completa y han aparecido algunos volúmenes suplementarios. Naturalmente, la calidad de estos esfuerzos era desigual, pero prestaban el valioso servicio de airear las nuevas tendencias de los estudios bíblicos católicos. En los Estados Unidos, la fundación de CBQ (1938), órgano oficial de la Asociación Bíblica Católica, proporcionó a los escrituristas norteamericanos una publicación propia que ha venido informando a los católicos de lengua inglesa sobre la moderna investigación bíblica.

59 c) A. BEA. Muchos exegetas católicos siguieron mostrándose hostiles a la nueva crítica, incluso en la versión más moderada que le dieron algunos especialistas no católicos después de 1918. Así se advierte en las primeras obras de Augustin Bea SJ. Su *De Pentateucho (Institutiones biblicae scholis accommodatae;* Roma, 1933) tenía dos objetivos: probar la autenticidad mosaica del Pentateuco y refutar la teoría documentaria racionalista, que la negaba. La refutación se desarrollaba bajo tres capítulos: filosófico, crítico-literario e histórico-arqueológico. La exposición positiva de Bea sobre los orígenes del Pentateuco concluía que Moisés utilizó muchas fuentes orales y escritas en la composición de su obra. Bea estaba muy familiarizado con los métodos de la crítica moderna, y recientemente se le ha reconocido como defensor de la libertad de la investigación bíblica católica (especialmente recalcada en el Vaticano II); no obstante, sus primeras publicaciones se mostraron muy cautelosas al afrontar la crítica contemporánea. Bea vio en la historia de las formas un aliado contra la exégesis racionalista, pero su acogida

del método no fue totalmente entusiasta, pues estimaba que había sido más fecundo en derribar las viejas convicciones que en proponer soluciones nuevas. Además, la excesiva preocupación de la técnica histórico-formal por los bloques individuales de tradición ha llevado a menospreciar la personalidad del autor sagrado (SZ 153 [1953-54], 91-106; cf. un juicio más reciente sobre la historia de las formas en su obra *The Study of the Sinoptic Gospels* [Nueva York, 1965]).

60 **C) Después de la «Divino afflante Spiritu».**

a) J. CHAINE. A partir de 1930, los decisivos avances registrados en el campo de la arqueología y de las lenguas orientales comenzaron a ejercer un creciente influjo sobre la crítica católica. Sin embargo, hubo que esperar la aparición de dos documentos para que los investigadores católicos se lanzaran a trabajar con plena confianza: la encíclica de Pío XII sobre los estudios bíblicos, *Divino afflante Spiritu* (1943; → Declaraciones de la Iglesia, 72:20-23), y la alentadora respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica al cardenal Suhard en 1948 (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:31). La traducción y el comentario de Chaine, *Le livre de la Genèse* (LD 3; París, 1951), fue un indicio de la nueva libertad que disfrutaban los investigadores católicos: el autor, prescindiendo de largas y cautelosas investigaciones sobre la teoría documentaria, afirmaba sencillamente que reconocía la presencia de tres documentos distintos en el Pentateuco. Para su época, la obra de Chaine era bastante liberal, aun cuando revelaba una concepción un tanto rígida y mecánica de los documentos, mostrando poco interés por una concepción más flexible de las tradiciones, punto que ya preocupaba a numerosos biblistas no católicos.

61 b) ESCUELA DE JERUSALÉN. La École Biblique de Jerusalén, fundada por Lagrange, sigue siendo un centro vital para la investigación católica del AT, gracias a los trabajos de varios dominicos, como F.-M. Abel (→ Geografía bíblica, 73:13), L.-H. Vincent y R. de Vaux (→ Arqueología bíblica, 74:12, 18). El papel de la tradición en la formación de los escritos sagrados ha recibido la debida atención en las traducciones y comentarios bíblicos patrocinados por la Escuela; de hecho, la palabra «tradición» es el sello de la crítica que aparece en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1948-54; → Textos, 69:175). Entre los investigadores afiliados a la Escuela sobresale, sin duda, Roland de Vaux. Director de la RB y de la Escuela Bíblica, destacado protagonista en la recuperación e interpretación de los manuscritos del mar Muerto, arqueólogo y escritor, De Vaux, fallecido en 1971, figurará con toda justicia como el primer crítico católico del AT en nuestros días. El fruto de sus largos años de investigador y publicista aparece condensado en sus IAT.

62 c) OTRAS EXPRESIONES CATÓLICAS. Las facultades teológicas de muchas universidades europeas cuentan con escrituristas preclaros por su doctrina y sus escritos. E. Podechard, profesor durante muchos años en Lyon, es autor del más importante estudio crítico católico sobre los Salmos *(Le Psautier* [Lyon, 1949-54]). Los sulpicianos Albert Gelin, de Lyon; André Feuillet y Henri Cazelles, del Instituto Católico de

París, han desarrollado una distinguida labor como maestros y escritores En Bélgica, J. Coppens, discípulo y sucesor de Van Hoonacker en Lovaina, es uno de los más prolíficos especialistas en AT. Ha dedicado su atención a múltiples temas, como la historia primitiva, el mesianismo, la reforma de Josías y la historia de la crítica del AT. El esfuerzo colectivo de los exegetas ingleses ha sacado a luz un comentario a la Sagrada Escritura (CCHS; ed. española: *Verbum Dei),* obra de tono decididamente conservador. Los especialistas norteamericanos están adquiriendo gran importancia; una de las señales más alentadoras de su vitalidad es la nueva traducción de la Biblia partiendo de los textos originales CCD (→ Textos, 69:174). Los serios estudios lingüísticos de P. W. Skehan y L. F. Hartman (de la Catholic University), la aguda crítica de J. L. McKenzie y las elevadas divulgaciones de B. Vawter y R. E. Murphy demuestran que en los Estados Unidos la investigación bíblica ha llegado a su mayoría de edad.

63 **V. Crítica bíblica judía.** Casi todo nuestro estudio se refiere a la investigación cristiana del AT. En tan breve espacio no podemos hacer justicia a la investigación judía, con su rica tradición y su erudición midráshica y talmúdica. Modernamente, sin embargo, con nuestra creciente preocupación por distinguir (aunque no divorciar) el pensamiento bíblico y sus ulteriores derivaciones religiosas, los estudios judíos y cristianos tienen mucho más en común, puesto que los investigadores de ambas tradiciones emplean unos mismos métodos e instrumentos científicos. Mencionemos algunos especialistas representativos de la contribución judía a los estudios bíblicos.

En arqueología bíblica, los descubrimientos israelíes han sido muy importantes. Destacan los nombres de E. L. Sukenik y de su hijo Y. Yadin (→ Arqueología bíblica, 74:21). En Israel se han diseñado valiosos mapas de la Palestina antigua y romana (→ Geografía bíblica, 73:10, 12). Como significados orientalistas y semitistas podemos mencionar a B. Landsberger y E. A. Speiser (estudios sobre Mesopotamia), C. Gordon y H. L. Ginsberg (ugarítico), M. Greenberg *(Ḥab/piru* [New Haven, 1955]), E. Kutscher (arameo), D. Diringer (alfabeto hebreo) y H. J. Polotsky (copto, etc.). En el estudio comparativo de las religiones del Próximo Oriente antiguo figuran los trabajos relativos al AT de J. Morgenstern (especialmente sobre los calendarios bíblicos) y de T. H. Gaster *(Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* [Anchor ed.; Nueva York, 1951]). B. Schechter destaca por su aportación a los estudios textuales (→ Textos, 69:37), y más recientemente P. Katz y H. M. Orlinsky han trabajado sobre los orígenes de los LXX. C. Rabin, D. Flusser, Y. Yadin y J. Licht han estudiado los manuscritos del mar Muerto, mientras que M. H. Goshen-Gottstein dirige el monumental proyecto de la Universidad Hebrea encaminado a preparar un nuevo texto crítico del AT hebreo (→ Textos, 69:48). Un importante estudio de la historia bíblica es el de J. Kaufmann, *The Religion of Israel* (Chicago, 1960). A. Malamat, B. Mazar-Maisler y E. Bickerman (período macabeo) son historiadores notables.

64 El número de comentarios científicos judíos sobre los libros bíblicos va en notable aumento. Aquí nos limitamos a mencionar los nombres de sus autores; quien desee mayor información sobre las obras puede consultar las bibliografías de los respectivos artículos de comentario. U. (M. D.) Cassuto y E. A. Speiser han escrito sobre Gn. Los profetas han sido estudiados por A. Heschel *(The Prophets* [Nueva York, 1962]), J. Morgenstern (Am), H. L. Ginsberg (Dn, Is) y S. Blank (Is, Jr). Comentarios sobre Ecl han sido escritos por R. Gordis (también sobre Job) y H. L. Ginsberg, mientras que M. Buttenweiser ha publicado una importante obra sobre Sal.

65 **VI. Conclusión.** Han pasado más de doscientos cincuenta años desde que comenzó la moderna investigación bíblica. Durante gran parte de este tiempo, el AT ha sido sometido a devastadores ataques por todos los frentes. Con su negación de un orden sobrenatural, el racionalismo y el deísmo desposeyeron a la Biblia de todo significado como comunicación de la palabra de Dios a los hombres; el humanismo descristianizado redujo la lectura de la Biblia a una experiencia estética; el evolucionismo consideró todas las religiones como un producto determinista a partir de unas formas primitivas, con lo cual no quedaba lugar para la libre intervención de Dios en la historia. Sin embargo, pese a todo lo que el AT ha sufrido en manos de gente desorientada o maliciosa, la investigación bíblica de la segunda mitad del siglo xx puede prometerse fecundos resultados para los años venideros. Con el paso del tiempo, la línea de demarcación entre la crítica católica y la no católica ha perdido relieve. Una vez que se debilitaron las adherencias decimonónicas de la investigación bíblica —racionalismo, hegelianismo, evolucionismo e historicismo—, los exegetas católicos han visto que podían moverse en la atmósfera crítica y han mostrado una mayor disposición a emplear los métodos y aceptar algunas conclusiones de la investigación bíblica no católica. Aunque los últimos cincuenta años han significado un gran progreso por parte de católicos y no católicos, hay muchos problemas que necesitan todavía una ulterior investigación: el monoteísmo de Israel, la historia primitiva de Israel, el mesianismo, etc.

El exegeta católico persigue con su trabajo un doble objetivo. En primer lugar, ha de entender a los autores inspirados como los entendieron sus contemporáneos; pero esto no es un fin en sí mismo. En segundo lugar, ha de utilizar su conocimiento histórico de la Biblia para explicar las ideas religiosas contenidas en los escritos. Así, fiel a la fe y ayudado por las técnicas de la moderna investigación, el crítico católico puede hacer grandes progresos en la interpretación de los textos sagrados, pues —como indica Pío XII en la *Divino afflante Spiritu*— «esta verdadera libertad de los hijos de Dios, que mantiene fielmente la doctrina de la Iglesia y acepta agradecidamente como un don de Dios las aportaciones de la ciencia profana, esta libertad, alentada y sustentada por un estudio constante, es condición y fuente de todo sólido progreso en la ciencia católica».

71

HERMENEUTICA

RAYMOND E. BROWN, SS

BIBLIOGRAFIA

1 *L'Ancien Testament et les chrétiens* (París, 1951); J. Barr, *Old and New in Interpretation* (Londres, 1966); R. E. Brown, SPSS (esta obra contiene una amplia bibliografía, que se completa en CBQ 25 [1963], 282-85); L. Cerfaux, J. Coppens y J. Gribomont, *Problèmes et méthode d'exégèse théologique* (Lovaina, 1950); J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments* (Tournai, 1949); J. Daniélou, *From Shadow to Reality* (Westminster, 1960; ed. original francesa en 1950); H. de Lubac, *L'Écriture dans la tradition* (París, 1966); R. W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God* (Nueva York, 1966); D. Lys, *The Meaning of the Old Testament* (Nashville, 1967); R. Marlé, *El problema teológico de la hermenéutica* (Madrid, 1965); D. E. Nineham (ed.), *The Church's Use of the Bible Past and Present* (Londres, 1963); J. M. Robinson y J. B. Cobb, *The New Hermeneutic* (NFT 2; Nueva York, 1964); J. D. Smart, *The Interpretation of Scripture* (Filadelfia, 1961).

2 CONTENIDO

Introducción (§ 3-8)

I. Qué es la hermenéutica (§ 3-4)

II. Observaciones generales (§ 5-8)

Sentido literal de la Escritura (§ 9-31)

I. Definición (§ 9-13)

II. Problemas en torno al sentido literal

A) Errores más comunes (§ 14-24)

a) Sencillez de la Escritura (§ 15-19)

b) Búsqueda de lo importante (§ 20-24)

B) Necesidad de determinar el género literario (§ 25-28)

C) Necesidad de conocer la historia literaria y el fin de la composición (§ 29-31)

Sentidos supraliterales (§ 32-79)
I. Historia de la exégesis supraliteral
A) Hasta el final de la época neotestamentaria (§ 33-36)
B) Epoca patrística (§ 37-40)
C) Edad Media (§ 41-42)
D) Siglos XVI y XVII (§ 43-44)
E) Situación actual (§ 45-55)
a) Intento de mantener la antigua exégesis simbólica (§ 46-47)
b) Aceptación de una exégesis supraliteral «moderna»
i) La nueva hermenéutica (§ 49-50)
ii) Interpretación cristiana del AT (§ 51-53)
c) Repulsa de la exégesis supraliteral (§ 54-55)
II. Sentido pleno
A) Definición (§ 57-58)
B) Justificación (§ 59-60)
C) Distintas formas (§ 61-62)
D) Criterios (§ 63-65)
E) Problemas (§ 66-70)
III. Sentido típico
A) Definición (§ 72-75)
B) Criterios (§ 76-77)
C) Problema (§ 78-79)
Cuestiones complementarias (§ 80-102)
I. ¿Está justificada la acomodación? (§ 80-81)
II. Interpretación auténtica (§ 82-90)
III. Autoridad exegética de los Padres (§ 91-92)
IV. Predicación bíblica (§ 93-99)
V. Divulgación de las opiniones críticas modernas (§ 100-102)

INTRODUCCION

3 **I. Qué es la hermenéutica.** El término griego *hermēneia* abarcaba varios aspectos del proceso interpretativo. En primer lugar, podía referirse a la interpretación por medio del mismo *lenguaje,* dado que la palabra interpreta lo que hay en la mente del hombre. Esta acepción adquiría una particular importancia en el caso de que el lenguaje humano se utilizara para interpretar la voluntad divina. En segundo lugar, el término *hermēneia* podía aplicarse al proceso de *traducción* de un idioma ininteligible a otro inteligible; por ejemplo, la *hermēneia* de lenguas de 1 Cor 12,10. Y es de notar que el sentido etimológico de «traducir» *(traducere)* equivale a «trasladar» de un lugar a otro; según esto, parte de la tarea interpretativa de la *hermēneia* era trasladar el significado del pasado al presente. En tercer lugar, el término *hermēneia* significaba *interpretación hecha mediante el comentario y la explicación.*

En la subsiguiente evolución semántica se perdió de vista que *hermēneia* se aplicaba al lenguaje, la traducción y el comentario como partes del proceso interpretativo, y actualmente los especialistas procuran recuperar todo el contenido del concepto en sus estudios sobre la labor hermenéutica (→ 49, *infra).* Si en la concepción antigua y global la *hermēneia* incluía la exégesis o interpretación, en los manuscritos bíblicos corrientes la hermenéutica se distingue de la exégesis como la teoría de la práctica. La exégesis viene a ser la aplicación práctica de las normas teóricas que proporciona la hermenéutica. Cf. J. M. Robinson, *New Hermeneutic,* IX-X, 1-11.

4 Al estudiar la hermenéutica como ciencia de los sentidos bíblicos, los manuales bíblicos la suelen dividir en tres tratados: 1) noemática, que trata de los distintos sentidos de la Escritura; 2) heurística, que enseña cómo descubrir el sentido de un pasaje; 3) proforística, que da normas para exponer el sentido de un pasaje bíblico. Estas divisiones formales son poco prácticas; a continuación, al estudiar los sentidos de la Escritura (literal y supraliteral), abarcaremos la noemática y la heurística, y bajo los epígrafes de «predicación» y «divulgación» (→ 93-102) tocaremos algunos aspectos de la proforística. Además, dado que la presentación, excesivamente especulativa, de la hermenéutica en los manuales suele dar una impresión de irrealidad, nosotros nos centraremos en las consecuencias prácticas de cuanto digamos.

5 **II. Observaciones generales.** Determinar el sentido de un escrito es tanto como determinar lo que pensaba su autor cuando lo escribió. Como veremos al estudiar los sentidos supraliterales de la Escritura, es cierto que a veces la palabra escrita asume una vida propia y las palabras pueden tener una mayor carga de significado que la intentada por su autor. La moderna crítica literaria parece abandonar su énfasis exclusivo en el sentido intentado por el autor para prestar mayor atención a lo que sus palabras comunican de hecho al lector individual. Sin embargo, aunque nosotros admitimos y subrayamos este último punto, mantenemos que el principal cometido de la interpretación se centra en el sentido intentado por el autor.

6 En la Biblia este cometido es particularmente complicado porque, como en el caso de otros libros antiguos, la época del autor, sus modos de expresión y su mentalidad (semita) distan mucho de ser los nuestros. Incluso resulta difícil determinar el significado y la amplitud del término «autor», pues el concepto antiguo de autor es más extenso que el nuestro. Por lo que se refiere a los libros bíblicos, este término expresa al menos cinco relaciones diferentes entre la persona a cuyo nombre va unido un libro y la obra que se le atribuye (→ Canonicidad, 67:89). Por tanto, cuando hablemos del sentido intentado por el autor, deberemos delimitar la extensión de este concepto.

7 También el largo proceso de redacción a que han sido sometidos los libros de la Biblia viene a complicar la tarea de determinar el sentido intentado por el autor. Nos referimos a la redacción que tuvo lugar durante el período de composición de los libros bíblicos (hasta *ca.* 100

antes de Cristo para los libros del AT; hasta *ca.* 125 d. C. para los del NT), no a los posteriores cambios introducidos por los escribas al copiar y traducir esos libros una vez completados. Así, por ejemplo, la composición del libro de Is duró al menos doscientos años (→ Déutero-Isaías, 22:2); no sólo se añadieron nuevas secciones a las partes originales que procedían de tiempos de Isaías, sino que algunas adiciones tenían la finalidad específica de modificar y cambiar el significado del original. Los últimos versículos de Amós pueden ser una adición: ponen una conclusión optimista a un libro que en sí es pesimista (→ Amós, 14:28). En casos como éste, hay que determinar no sólo el sentido del libro después de la redacción, sino también el sentido que tenían las partes integrantes antes de esa redacción.

8 Pero quizá la mayor complicación de la hermenéutica bíblica se debe no a la multiplicidad de autores o redactores humanos, sino a la condición peculiar de los libros sagrados, que tienen un autor divino y otro humano. Según la concepción tradicional de la inspiración, detrás de cada versículo de la Escritura no sólo se encuentra el pensamiento del hombre o los hombres que contribuyeron a escribirlo, sino también la orientación de Dios. Recordemos la formulación de la *Providentissimus Deus* (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:17), según la cual Dios movió de tal manera a los autores humanos a escribir y los asistió mientras escribían, que expresaron fielmente las cosas que él dispuso. Así, pues, nos hallamos ante un doble problema: ¿qué intentó el autor divino y qué añadió esta intención a la intención del autor humano? Con este panorama general de las dificultades comenzaremos el estudio de los sentidos de la Escritura por el sentido literal, que por definición es el intentado por el autor humano.

SENTIDO LITERAL DE LA ESCRITURA

9 **I. Definición.** El término «literal» se emplea hoy para designar el sentido más fundamental de la Escritura, el que en el pasado fue llamado «carnal», «histórico» o «filológico». Como el mismo nombre indica, y de acuerdo con su empleo en la Edad Media (Thomas Aq., *Quodl.,* 7, q. 6, a. 14), el *sensus litteralis* es el sentido que expresan las palabras de la Escritura, en oposición al sentido contenido en las «cosas» de la misma Escritura (el *sensus spiritualis* o sentido típico, que dimana de las *res;* → 73, *infra).* A los tratadistas antiguos les interesaba poco la intención del autor humano y designaban como «literal» todo sentido expresado por las palabras, fuera o no el sentido intentado por el autor humano (Thomas Aq., *De pot.,* q. 4, a. 1). Algunos teóricos modernos, como A. Fernández y P. Benoit, mantienen todavía esta definición amplia del sentido literal, pero distinguiendo un sentido literal primario (intentado por el autor humano) y un sentido literal secundario (intentado por Dios y desconocido para el autor humano) (→ 57, *infra,* y el problema del sentido pleno). Hoy es más corriente, sin embargo, reservar el nombre de «sentido literal» para el sentido de las palabras de la Escritura intentado por el autor humano. La encíclica *Divino afflante Spiritu* (EB 550) parece suponer tal definición cuando explica este cometido diciendo: «descubrir y determinar el sentido de las palabras bíblicas que llaman literal... para que aparezca la mente del autor». Recientemente, P. Grelot *(La Bible, parole de Dieu* [París, 1965], 316) ha sugerido que en francés la antigua fórmula *sensus litteralis* podría entenderse como *sens littéraire,* mientras que la acepción más moderna y estricta podría significar *sens littéral.*

10 En todo caso, definiremos el sentido literal como *el sentido que intentó directamente el autor humano y que se expresa en sus palabras.* Ante todo vemos que se trata de la *intención directa* del autor humano. Esta matización circunscribe el sentido literal al significado que estaba en la conciencia del autor humano y excluye las ramificaciones que sus palabras puedan tener en el contexto mayor de la Biblia al margen de sus previsiones (tales ramificaciones pertenecen al sentido pleno).

11 En segundo lugar, el sentido literal es *expresado por las palabras del autor.* La intención del autor no pasa a ser sentido de la Escritura hasta que es expresada efectivamente por sus palabras. El principio de que no sólo nos interesa el pensamiento del autor, sino también el mensaje que transmite es importante al estudiar los límites de la inerrancia bíblica (→ Inspiración, 66:85). En particular, por lo que se refiere a las palabras de Jesús, es de notar que lo que él intentaba decir con sus palabras no constituye realmente un sentido *bíblico,* pues Jesús no fue quien escribió los evangelios. El sentido literal inspirado de un pasaje evangélico es el que atribuye a las palabras de Jesús el evangelista concreto. Con frecuencia, los distintos evangelistas atribuyen diferentes sentidos a las mismas palabras de Jesús, como puede verse por los distintos contextos en que los evangelistas ponen esas palabras (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:141); y, en ocasiones, dado que no conocemos el contexto en que Jesús pronunció efectivamente las palabras, nos es imposible decir con exactitud cuál fue su sentido original cuando Jesús las pronunció. Sin embargo, en las interpretaciones de los evangelistas tenemos una versión (o varias versiones) de las palabras de Jesús inspirada por el Espíritu Santo a su Iglesia, y nuestra fe en la acción del Espíritu nos asegura que esta versión no es una distorsión de la doctrina histórica de Jesús, aun cuando pueda ir más allá de esa doctrina.

12 Por último, las dos partes de nuestra definición del sentido literal —la intención del autor y el sentido expresado por las palabras— no pueden separarse. Tal separación ha tenido la culpa de una de las mayores confusiones que se han dado en la historia del sentido literal. Los autores bíblicos emplearon a menudo un lenguaje poético o figurativo. Por su parte, muchos Padres de la Iglesia —por ejemplo, Orígenes— pensaron que el sentido literal era el expresado por las palabras independientemente de la intención del autor. Así, cuando se habla de Cristo como «león de Judá», el sentido literal para estos Padres sería que

Cristo fue un animal. De ahí que algunos de ellos rechazaran el sentido literal de la Escritura. Para evitar semejante confusión, muchos manuales distinguen entre sentido literal *propio* (no metafórico) e *impropio* (metafórico o figurativo). Pero no hay verdadero peligro de confusión si afirmamos que el sentido literal es el *intentado* por el autor, use o no lenguaje figurado.

13 En la historia del sentido literal existe otra confusión que no debemos pasar por alto. Durante algún tiempo se pensó que un determinado pasaje de la Escritura podía tener varios sentidos literales. Tal parece haber sido la opinión de san Agustín y santo Tomás (así, F. Ceuppens, DThomP [1930], 164-75; S. Zarb, *ibid.*, 337-59; lo niegan P. Synave, RB 35 [1926], 40-65; G. Perrella, Bib 26 [1945], 277-302); opinión que es defendida por algunos autores modernos, como Desnoyers y Sertillanges (cf. D. Buzy, «L'année théologique» [1944], 387, 408). Nuestro juicio sobre esta cuestión es que ningún texto de la Escritura puede tener dos sentidos literales heterogéneos e independientes, porque es evidente que un autor no pretende que sus palabras tengan dos sentidos totalmente dispares. Casi todos los demás aspectos del problema pueden reunirse bajo el epígrafe de sentidos subordinados, los cuales son perfectamente posibles. A este respecto, conviene tener en cuenta la doctrina del sentido pleno, según la cual es posible que Dios ponga en las palabras de la Escritura un sentido más profundo que el intentado por el autor humano (→ 57ss, *infra*).

14 **II. Problemas en torno al sentido literal.** No vamos a exponer aquí las reglas corrientes para determinar el sentido de un autor o libro (interpretación correcta de sus palabras, atención a la estructura de las frases, contexto, peculiaridades de estilo, etc.). Nos referiremos a las dificultades especiales que presenta la lectura de la Biblia.

A) Errores más comunes. Es fácil caer en un entusiasmo romántico por la lectura de la Biblia y la obligación universal de conocerla. Pero tal entusiasmo choca pronto con el duro hecho de que no es fácil interpretar la Escritura y determinar su sentido literal. De ahí que, a lo largo de los siglos, se haya intentado eludir o minimizar la dificultad de la empresa, lo cual ha dado lugar a no pocos errores.

15 a) SENCILLEZ DE LA ESCRITURA. Dado que la Escritura está inspirada y esta inspiración fue concedida en beneficio de todos, surgió la idea de que cualquiera debe ser capaz de tomar en sus manos la Biblia y leerla con provecho. Si esto supone que cualquiera, sin preparación o estudio, puede entender lo que dice el autor sagrado, es como pedir a Dios en cada caso que dispense milagrosamente de las limitaciones impuestas por las diferencias de tiempo y circunstancias. Por supuesto, es verdad que muchos pasajes de la Escritura pueden ser entendidos fácilmente por todos, pues expresan sentimientos universales; por ejemplo, algunos salmos y algunos relatos sencillos sobre Jesús. Es verdad también que la Biblia puede proporcionar consuelo y doctrina a quienes no poseen conocimientos técnicos y, por tanto, no entienden su sentido literal. (Al contrario, quienes poseen conocimientos técnicos no captan

a veces la profundidad religiosa de la Biblia). Sin embargo, cuando se trata de entender lo que quiere decir el autor humano —y, en consecuencia, lo que Dios ha inspirado—, no hay nada que sustituya al estudio laborioso. El autor inspirado se sirvió de un lenguaje y una cultura muy distantes de los nuestros; su obligación primaria era hacerse entender por sus contemporáneos. Es cierto que lo que dijo vale también para nosotros, pero no se expresó pensando primariamente en nosotros; por tanto, se requiere por parte nuestra una formación que nos capacite para descifrar lo que quiso decir.

16 Este problema no se aborda correctamente diciendo que debemos traducir la Biblia a un lenguaje que sea fácilmente inteligible al hombre de hoy. Luego (→ 49) nos referiremos al intento de desmitizar y al legítimo deseo de interpretar la Escritura de modo que su lenguaje no sea un obstáculo. Así, por ejemplo, las traducciones de la Biblia a las lenguas modernas pueden ofrecernos, en cierta medida, los equivalentes de las ideas bíblicas y facilitar la comprensión. Pero muchas de las imágenes bíblicas no pueden modernizarse; si es posible interpretarlas, no es posible prescindir de ellas, porque están íntimamente trabadas con el mensaje bíblico; por ejemplo, el simbolismo del Ap. Una respuesta suficiente al problema de la incomprensibilidad debida a la diferencia existente entre la mentalidad del autor bíblico y la nuestra lleva consigo educar al lector moderno para que entienda el pensamiento antiguo y pueda así captar el mensaje y las modalidades derivadas de ese pensamiento.

17 El problema del lector sin formación bíblica se alega a menudo como una objeción contra la tesis que acabamos de proponer. Si la gente sencilla de tiempos pasados pudo leer y amar la Escritura, ¿por qué no podrá hacerlo hoy quien carece de formación bíblica? Sin embargo, existe una diferencia entre el hombre del pasado, que tenía una educación muy reducida en todos los campos, y el hombre de hoy, que posee una formación general en otros campos, pero no en religión, Biblia y ciencias auxiliares. A partir de su formación general, el hombre de hoy plantea en torno a la Biblia una serie de complejas preguntas cuya respuesta exige preparación. Quien sólo haya recibido una educación a nivel de escuela primaria no podrá leer los primeros capítulos del Gn sin preguntarse si el mundo fue creado realmente en seis días; y el hecho es que se requiere una considerable formación para poder distinguir entre la doctrina religiosa del Gn sobre la creación y la mentalidad ingenua y precientífica del autor. Como norma podemos decir que, para leer la Biblia con un aprecio inteligente, la formación bíblica de una persona debe ser proporcionada a su formación general. Sólo así estará en condiciones de responder a las preguntas que le sugiera su formación general.

18 Este error sobre la sencillez de la Biblia lleva consigo la idea de que para entender la Biblia basta la Biblia. Lejos de eso, para descubrir el sentido literal de la Escritura se necesitan ciertos conocimientos auxiliares: geografía, arqueología, crítica textual, etc. Pero, sobre todo, es

preciso *conocer la historia.* La Biblia es, en muy gran parte, un relato sobre la acción de Dios en la historia de un pueblo particular, acción que resulta bastante ininteligible sin un conocimiento de la historia del Próximo Oriente. Pretender separar la acción divina de la historia del Próximo Oriente antiguo y hacerla intemporal es tergiversar un mensaje fundamental en la Biblia: que Dios actúa solamente en circunstancias y momentos concretos (tan concretos como los nuestros). Esta afirmación vale en especial para los libros históricos y proféticos del AT, que equivalen a las dos terceras partes de la Biblia. Muchos estudiantes, reacios a familiarizarse con las fechas y las gestas de unas civilizaciones hace mucho desaparecidas, son víctimas de su falta de interés por la historia antigua y no captan la riqueza de algunas de las más importantes secciones de la Biblia (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:104, 112).

19 Otra ayuda decisiva para leer la Biblia es el *conocimiento de las lenguas bíblicas.* Sólo un reducido porcentaje de los que estudian la Biblia pueden ser expertos en hebreo, arameo y griego; pero el conocimiento de la Biblia que debe tener un estudiante de teología exige cierta familiaridad con la estructura y los esquemas mentales de estas lenguas. Esto obedece también a la convicción de que Dios ha actuado en determinados tiempos y lugares; su mensaje habría adoptado una forma y unos matices diferentes si hubiera sido expresado en otras lenguas. Si no se tiene alguna idea de la imprecisión de los tiempos verbales en hebreo, será difícil entender la vaguedad temporal de las palabras de los profetas, es decir, una falta de precisión temporal que dejaba abiertas sus profecías a un cumplimiento futuro o presente. Algunos términos fundamentales en el vocabulario teológico de la Biblia se resisten a una exacta traducción española; por ejemplo, *ḥesed* (misericordia, bondad fundada en la alianza) en el AT y *alētheia* (verdad) en el NT: las traducciones modernas sólo captan una parte de su profundidad. Las frecuentes combinaciones de palabras homófonas en la poesía del AT y de palabras procedentes de raíces parecidas en el griego del NT se pierden para el estudiante que no se preocupa de las lenguas bíblicas. Quien sólo posee su lengua materna como utillaje lingüístico podrá conseguir un buen conocimiento de la Escritura, pero nunca un conocimiento profesional.

20 b) BÚSQUEDA DE LO IMPORTANTE. Otro error es la tesis de que únicamente ciertas partes de la Escritura tienen importancia, a saber: las más significativas para nuestra vida actual. En los estudios bíblicos se da una legítima búsqueda de lo importante, como luego diremos (→ 48ss, *infra).* Es indudable que, a veces, una exégesis estrictamente histórico-crítica proporciona un conocimiento demasiado «arqueológico»; también es indudable que el estudio intenso de algunos aspectos de la Biblia pertenece más a un avanzado estadio de investigación que a una formación teológica corriente. Así, por ejemplo, la descripción de los límites geográficos de las tribus en la última parte de Jos es fascinante para el especialista en historia o geografía bíblica; en cambio, no sería pedagógico prestar gran atención a esta sección en un curso general sobre el AT. Así, pues, «lo importante» puede ser un criterio legítimo tanto en el estudio como en la enseñanza.

21 El abuso a que nos referimos es la tendencia a convertir la búsqueda de lo importante en criterio para el estudio básico de la Biblia, un criterio que no hace justicia a la Biblia misma y que se traduce, por ejemplo, en el deseo de estudiar únicamente aquellas partes de la Escritura que tienen una aplicación directa a la teología, a la predicación o a la vida espiritual. Tales preocupaciones pueden ocupar un puesto secundario en el estudio de la Biblia, pero ponerlas en primer lugar supone un desconocimiento fundamental de lo que es la Biblia. Como Barr *(op. cit.,* 192) ha señalado, esta búsqueda de lo importante es teológicamente dudosa y decididamente antiintelectual tanto en el plano escolar como en el especializado. Los libros de la Escritura no fueron inspirados o escritos principalmente para el teólogo dogmático, para el predicador o para el asceta, sino que se ocupan, en un plano más amplio, de la acción de Dios en favor del hombre y de la noción que el hombre tiene de Dios y de su propia existencia e historia. El plano de la acción y del pensamiento bíblico es el de la vida misma. En particular, el valor del AT está precisamente en relación con la amplitud de su campo, que no sólo incluye los aspectos espirituales y teológicos de la vida, sino también los profanos (→ Literatura sapiencial, 28:34ss; → Cantar, 30:4) y los más viles (guerra, depravación). La Biblia muestra cómo los hombres supieron integrar la *totalidad* de su vida en su relación con Dios. Sería desastroso seleccionar de este conjunto sólo aquellas porciones de la narración bíblica que responden a las estrictas exigencias de una noción moderna de lo religioso o lo espiritual. De hecho, el no apreciar la importancia del AT se debe con frecuencia a la falsa idea de que lo que Dios ha inspirado debe ser siempre noble, hermoso y edificante: una idea que refleja la tesis de que la religión no tiene nada que ver con lo secular y profano. Lo que para tal mentalidad carece de importancia en la Biblia (por ejemplo, la cadena de la historia, la humilde causalidad de los acontecimientos humanos, la actuación de unos hombres perversos o indiferentes) es realmente importante en un sentido más profundo: importante para una vida humana que forma parte de una historia monótona y llena de choques con el mal y la indiferencia. En una palabra: esa búsqueda artificial de lo importante significa no haber entendido la verdad bíblica fundamental de que Dios ha actuado en la *historia.*

22 En sus consecuencias para la teología, esa selectividad sobre la base de lo importante es francamente espantosa. Nosotros acusamos a las generaciones pasadas de haber convertido la Biblia en un arsenal de «pruebas», de modo que el estudio normal de la Biblia se solía reducir a una serie de textos «útiles» para la apologética o para una teología escolástica a base de proposiciones. ¿Y no nos hallamos ante el mismo malentendido cuando algunos nos dicen que debemos centrarnos en aquellas partes de la Biblia que capacitan al hombre para entenderse existencialmente, o en aquellas que favorecen el personalismo, o el espí-

ritu comunitario, o la relación «yo-tú»? Las generaciones futuras condenarán esa selectividad con la misma dureza con que nosotros hemos condenado la selectividad apologética de nuestros antepasados. Transmitir a la siguiente generación sólo aquello que nosotros consideramos importante en la Escritura es censurar la Escritura, pues precisamente lo que a nosotros nos parece sin importancia para nuestro tiempo puede ser una palabra decisiva de Dios para otra generación.

23 Un aspecto peculiar del desmedido interés por lo importante se centra en la teología bíblica. La esterilidad de la exégesis crítica del siglo XIX ha dado lugar, a modo de saludable reacción, a un gran interés por la teología bíblica en el siglo XX (→ 48, *infra;* también → Crítica moderna del AT, 70:51-55). Es un intento de conservar la totalidad del mensaje bíblico, una de cuyas dimensiones más importantes es la teología (aunque no la única). Sin embargo, el gran afán por la teología bíblica que se advierte en algunos alumnos principiantes *puede* ser otro ejemplo de la tendencia a desviar los estudios bíblicos del difícil camino de la exégesis para llevarlos a senderos más fáciles. Los estudiantes suelen preferir un curso sobre temas bíblicos o «teología bíblica» a un curso de exégesis. Pero sólo es posible adquirir un conocimiento real de un tema bíblico analizando los textos de la Biblia referentes al tema y sintetizando luego los resultados. Someter al principiante a una dieta constante de resultados sintéticos sin introducirle primero en el texto bíblico es cerrarle los ojos a las dificultades de la Escritura y sustituir el estudio de unos compendios por la lectura de la palabra de Dios. La anterior generación de estudiantes de teología católica se lamentaba de haber gastado todo su tiempo en introducciones a los libros bíblicos en vez de estudiar la Escritura en sí misma; la actual generación podría expresar retrospectivamente la misma queja por un exagerado énfasis en la teología bíblica. Una vez más insistimos en que no queremos infravalorar el estudio de la teología bíblica, sino sencillamente subrayar que tal estudio no se puede llevar realmente a efecto si el estudiante no ha pasado antes por la exégesis de la Biblia.

24 En la historia de la interpretación bíblica dentro de la Iglesia católica, todo movimiento que insistía en la primacía de la exégesis literal (por ejemplo, san Jerónimo, la escuela de san Víctor en la Edad Media, Richard Simon) fue contrarrestado por otro movimiento, más atractivo, que subrayaba los aspectos teológicos y espirituales de la Escritura casi con exclusión de la exégesis literal. Así, la exégesis espiritual de Orígenes triunfó sobre la exégesis literal de san Jerónimo gracias a los esfuerzos de san Agustín; la exégesis practicada en san Víctor fue sustituida por una utilización teológica y filosófica de la Escritura en la Escolástica tardía; Bossuet y Pascual eclipsaron en influencia popular a R. Simon (→ Crítica moderna del AT, 70:6). La encíclica *Divino afflante Spiritu,* confirmada por el Vaticano II, ha hecho por vez primera después de varios siglos que la búsqueda del sentido literal por medio de la exégesis histórico-crítica se convierta en una posibilidad real para los católicos (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:21, 29). Esta búsqueda

es la primera obligación de quienes enseñan o estudian la Escritura. Debemos evitar la tentación de extraviarnos por fáciles senderos que a la larga nos apartan de la Biblia.

25 B) Necesidad de determinar el género literario. Una vez que hemos apuntado los errores que pueden impedir la búsqueda del sentido literal, volvemos al problema de los pasos fundamentales que han de darse en esa búsqueda. El *primer paso* para hallar el sentido intentado por el autor es determinar el género literario que empleó. Si entramos en una biblioteca moderna, vemos que los libros están clasificados de acuerdo con el género de literatura a que pertenecen: ficción, poesía, historia, biografía, drama, etc. A veces la clasificación de cada libro aparece indicada en la sobrecubierta. Sabiendo a qué género pertenece un libro, adoptamos ante él una determinada actitud mental; por ejemplo, si tenemos dos libros que tratan del mismo acontecimiento, pero uno es de tipo novelesco y el otro rigurosamente histórico, no prestaremos el mismo crédito a los relatos de ambos.

La Biblia es lo que se nos ha conservado de la biblioteca del antiguo Israel y de la Iglesia cristiana del siglo I. Esta biblioteca tiene toda la diversidad que cabría esperar en la producción literaria de una cultura específica que se extendió a lo largo de dos mil años. Pero en la Biblia los libros han sido reunidos en uno, sin indicaciones de su género. Es tarea del escriturista clasificar los libros bíblicos o sus partes de acuerdo con el género a que pertenecen. Esto es lo que queremos decir cuando hablamos de determinar el género literario empleado por el autor. (El énfasis en el género literario es una derivación del método de la historia de las formas o *Formgeschichte;* → Crítica moderna del NT, 41:42-45; → Crítica moderna del AT, 70:38; también K. Koch, *Was ist Formgeschichte* [Neukirchen, ²1967]). La encíclica *Divino afflante Spiritu* y el Vaticano II han señalado como imperativo este enfoque a todos los católicos que quieran estudiar la Biblia en serio (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:22, 24), de modo que la primera pregunta que debemos hacernos al abrirla por cualquier parte es: ¿ante qué tipo de literatura nos hallamos?

26 En un sentido amplio, la determinación del género literario ha sido un principio implícitamente reconocido desde una época muy temprana. Desde tiempos de Rabí Gamaliel II (a finales del siglo I d. C.), los judíos clasificaron los libros del AT en Torah, Profetas y Escritos (→ Canonicidad, 67:23, 29); pero la división cristiana de estos libros en históricos, sapienciales y proféticos está todavía más cerca de una determinación de sus géneros literarios. Sin embargo, hasta la época moderna, con el descubrimiento de las literaturas de los pueblos contemporáneos de Israel, no hemos sabido con exactitud qué tipos de literatura eran usuales en la antigüedad. Vamos a ilustrar este punto a partir del AT, puesto que aquí encontramos una biblioteca más variada que en el NT. En el AT existen muchas variedades de poesía: en algunos relatos del Pentateuco y de Jos subyacen elementos de poesía épica; en Sal y Cant hallamos poesía lírica; en Prov, Eclo y Sab, poesía didáctica;

en Job, elementos dramáticos. En los libros proféticos hay profecía y apocalíptica (→ Período posexílico, 20:21). En el AT no hay un solo tipo de historia, sino varios: en la historia áulica de David (2 Sm 11-1 Re 2) hallamos un análisis penetrante y lleno de realismo, debido probablemente a un testigo presencial; en Re y Cr, una historia áulica estilizada y abreviada; en Ex, una historia épica, aureolada y simplificada, de la saga nacional; en Jue, relatos populares sobre los héroes tribales; en los relatos patriarcales, narraciones sobre los grandes personajes de antaño. Incluso existe prehistoria en los relatos del Gn sobre el origen del hombre y del mal, relatos que utilizan leyendas folklóricas de otras naciones y las convierten en vehículo de una teología monoteísta (→ Génesis, 2:6-8). Estos ejemplos no agotan, ni mucho menos, la riqueza literaria de esa biblioteca que es el AT; hay también relatos imaginarios, parábolas, alegorías, proverbios, máximas, historias de amor, etc.

27 Como en las demás literaturas, una vez que el lector ha determinado a qué género literario pertenece la sección de la Biblia que está leyendo, aplica los módulos de ese género a fin de averiguar qué quiere decir el autor, es decir, el sentido literal. Si el lector sabe que Jon es una parábola inventada, sabrá que el autor *no* ofrece una historia de las relaciones entre Israel y Asiria *ni* presenta el relato de Jonás en el vientre de la ballena como una noticia de algo realmente sucedido. Si el lector entiende que la alusión a que el sol se detuvo en Jos 10,13 procede de un fragmento de descripción poética perteneciente a un canto de victoria, la juzgará a la luz de las licencias permitidas en poesía y no según las normas de la historia estricta. Si el lector conoce que los relatos de Sansón son de tono popular, no les concederá la misma credibilidad histórica que a la historia de la corte de David. Muchas de las antiguas dificultades en torno a la Biblia se debieron a que no se tuvo en cuenta la diversidad de géneros literarios que en ella se dan cita y a la tendencia a tomar como historia científica una serie de pasajes bíblicos que no son históricos o lo son en un sentido popular. Hemos tomado nuestros ejemplos del AT, pero debemos advertir que en el NT existe el mismo problema. Los evangelios no son biografías científicamente históricas de Jesús, sino resúmenes escritos de la predicación y la enseñanza de la Iglesia primitiva acerca de Jesús, y su exactitud debe ser ponderada de acuerdo con los módulos de la predicación y la enseñanza (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:35).

28 Esta forma de abordar la exégesis, basada en la determinación del género literario con que nos enfrentamos en cada caso, es objeto de dos malentendidos bastante corrientes. En primer lugar, algunos portavoces del conservadurismo estiman que la búsqueda del género literario es un intento de rehuir la historicidad de ciertos pasajes bíblicos y, en consecuencia, consideran peligroso aplicar la teoría de los géneros literarios a las secciones más sacrosantas de la Biblia. Este malentendido se traduce en afirmaciones como las siguientes: «Esto es *casi* un género literario», o «Se puede aplicar la teoría de los géneros literarios al AT, pero no al NT». Sin embargo, toda pieza escrita puede clasificarse como

perteneciente a un determinado género. La historia rigurosa es un género literario, la ficción es otro; ambos existen en la Biblia, como casi todos los géneros intermedios que se hallan entre estos dos extremos. Si clasificamos una determinada parte de la Biblia como ficción, no destruimos con ello la historicidad de esa sección, porque nunca fue historia: nos limitamos a reconocer cuál fue la intención del autor al escribir aquella lección. Si se comprende esto, las afirmaciones antes referidas carecen de sentido. El segundo malentendido se refiere a la relación de la inspiración con la diversidad de géneros literarios en la Biblia. Existe la idea de que, si se admite que algunas partes de la Biblia tienen carácter de ficción, con ello se debilita o ataca en cierto modo su inspiración. La encíclica *Divino afflante Spiritu* (EB 559) nos da la respuesta: Dios pudo inspirar todo género literario que no sea contrario a su santidad o verdad (por ejemplo, la pornografía o la mentira). La ficción bíblica está tan inspirada como la historia bíblica.

29 **C) Necesidad de conocer la historia literaria y el fin de la composición.** Una vez que se ha determinado el género literario, el *segundo paso* importante en la búsqueda del sentido literal consiste en describir la historia literaria del libro o pasaje bíblico en cuestión. Se trata de un problema peculiar de los estudios bíblicos debido al largo proceso de redacción (→ 7, *supra*). Hay que determinar las distintas tradiciones del Pentateuco, las colecciones que componen Is, el orden cronológico de las profecías de Jeremías (diferente del orden que presenta el libro). En los evangelios es importante saber si una sentencia dada de Jesús procede de Mc o de Q, o de una de las fuentes peculiares a Lc o Mt (→ Problema sinóptico, 40:19ss), y averiguar, por medio de una comparación, hasta qué punto su formulación actual en el Evangelio difiere de su forma originaria; así se descubre la intención teológica del autor, la cual se refleja en la adaptación que hace del material llegado hasta él.

30 Así entramos en el método conocido con el nombre de *Redaktionsgeschichte* (historia de la redacción). Si la *Formgeschichte* estudia los distintos géneros literarios de la Biblia y las normas relacionadas con ellos, la *Redaktionsgeschichte* estudia cómo se utilizaron estas piezas literarias para hacerlas servir a la intención general del autor. En los evangelios, por ejemplo, el exegeta no puede contentarse con clasificar un relato como una forma particular de parábola y determinar en qué medida se ajusta ese mismo relato a las normas del género «parábola». ¿Por qué se ha incluido la parábola en este evangelio? ¿Por qué se ha colocado en este contexto concreto? ¿Qué sentido le da el evangelista? Responder a estas preguntas es dar el segundo paso para determinar el sentido literal de la Escritura.

31 Después de estos dos pasos (determinar el género literario y determinar la historia literaria y el objetivo de la composición), el exegeta está en condiciones de buscar el sentido literal de los pasajes o versículos particulares. Entonces el proceso es el mismo que se sigue con cualquier otra obra antigua. El sentido literal del 90 o 95 por 100 de la Biblia puede determinarse mediante una aplicación racional de las nor-

mas corrientes de interpretación. Hay pasajes cuyo sentido se nos escapa porque su texto se ha corrompido en la transmisión, porque emplean palabras raras, porque su autor no se expresó con claridad o porque no tenemos un suficiente conocimiento del contexto en que fueron compuestos. Pero un estudio constante es capaz de aclarar incluso esos pasajes. (Cf. O. Kaiser y W. G. Kümmel, *Exegetical Method: A Student's Handbook* [Nueva York, 1967]).

SENTIDOS SUPRALITERALES

32 Pasamos ahora a los sentidos de la Escritura que están más allá del literal, es decir, aquellos que superan al sentido intentado por el autor humano. La posibilidad teórica de tales sentidos se funda en el presupuesto de que la Escritura tiene un autor divino, el cual, durante el proceso de redacción, previó el futuro de manera distinta que el autor humano y lo tuvo en cuenta. La suposición de un sentido supraliteral —tan antigua como la misma Biblia— se funda en la convicción de que, en la narración bíblica del pasado, Dios habla para el presente y quiere que el lector halle en ella una profundidad de sentido que supera las circunstancias locales y limitadas en que fue escrita originariamente. Tales presupuestos y convicciones han sido puestos en duda; de hecho, son susceptibles de una aplicación desmesurada. Sin embargo, el hecho de que hayan sido invocados por la exégesis desde la época de los autores bíblicos hasta el presente y atraigan la atención de la mayoría de los especialistas significa que la idea de un sentido supraliteral no puede desecharse fácilmente.

33 **I. Historia de la exégesis supraliteral.** Quizá la mejor introducción al problema de los sentidos supraliterales sea describir brevemente la historia de esta tendencia exegética.

A) Hasta el final de la época neotestamentaria. En la misma Biblia vemos cómo el autor de Sab (11-19) toma los viejos relatos de las plagas y la liberación de Egipto y saca de ellos (o introduce en ellos) un tema de liberación para su propio tiempo. En esta modalidad exegética se descubre un paralelismo entre el pasado y el presente. Tenemos otro ejemplo en la conexión que establece el Dt-Is entre la salida de Egipto y el retorno de Babilonia. Tal paralelismo se basa en la tesis de que las acciones de Dios en beneficio de su pueblo siguen un esquema de fidelidad: él es el mismo ayer, hoy y siempre. No se basa en una concepción cíclica de la historia.

34 En el período intertestamentario (los dos últimos siglos antes de Cristo) se registró un proceso que repercutió profundamente en la exégesis, tanto judía como cristiana. Si en tiempos anteriores se había pensado que los profetas eran ante todo portavoces de Dios para su propia época, dotados de una visión del plan de Dios para el futuro inmediato, ahora se estimaba que habían predicho el futuro lejano. La apocalíptica (→ Período posexílico, 20:21-24) fue un factor importante

en este cambio de acento que seguía el modelo de Dn, donde se suponía que un profeta del siglo VI había tenido una serie de visiones sobre lo que sucedería en el siglo II. Esta manera de entender a los profetas —y también a otros escritores bíblicos, como los salmistas— dio origen a la exégesis qumránica de tipo pésher (→ Apócrifos, 68:77), donde cada línea de los libros antiguos se interpretaba aplicándola a lo que estaba sucediendo a la secta de Qumrán cientos de años después.

W. H. Brownlee, *Biblical Interpretation Among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls:* BA 14 (1951), 54-76; F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (Grand Rapids, 1959); J. A. Fitzmyer, *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament:* NTS 7 (1960-61), 297-333.

35 Además, esta manera de entender a los profetas y salmistas del AT explica en cierta medida los principios que guiaron a los autores del NT en su interpretación del AT. Así, Mt (1,23) podía afirmar que Isaías (7,14) preanunció el nacimiento virginal de Jesús; se podía afirmar que Dt-Is, en los pasajes del Siervo de Yahvé, preanunció los sufrimientos y la muerte del Mesías (Lc 24,26); se podía afirmar que el autor de Sal 22 previó en detalle la pasión de Jesús (Mt 27,35.39.43.46). Algunos se inclinan a comparar esta exégesis con la exégesis de los pesharim de Qumrán (B. Lindars, *New Testament Apologetic* [Filadelfia, 1961]), pero hay importantes diferencias. Los intérpretes de Qumrán explicaban el plan de Dios en el AT aplicándolo a las vicisitudes presentes de la secta. La novedad de Jesús cambia la dirección de la corriente en la exégesis neotestamentaria: no se trataba de explicar el AT aplicándolo a la comunidad cristiana, sino de explicar a Jesús en términos del AT, el único lenguaje teológico que era asequible a los judíos. En la época del NT no surgieron comentarios sistemáticos cristianos al AT (en realidad no surgieron hasta fines del siglo II; Hipólito, por ejemplo, comentó Cant y Dn). Por tanto, no tenemos pruebas de que los autores del NT entendieran que cada línea del AT se refería a Jesús o tenía un sentido cristiano, teoría que se hizo popular en la época patrística. La exégesis neotestamentaria del AT fue sumamente variada, y todo intento de clasificarla como un solo tipo de exégesis está condenado al fracaso. Tenía elementos de sentido pleno, tipología, alegoría y acomodación. Un rasgo particular de esta exégesis neotestamentaria era retroproyectar la presencia de Jesús a las escenas del AT (1 Cor 10,4; cf. A. T. Hanson, *Jesus Christ in the Old Testament* [Londres, 1965]).

P. Bläser, *St. Paul's Use of the Old Testament:* TD 2 (1954), 49-52, resumen de TQ 133 (1952), 152-69; L. Cerfaux, *Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique,* en *Problèmes et méthode,* 33-44; *L'exégèse de l'Ancien Testament par le Nouveau,* en *L'Ancien Testament et les chrétiens,* 132-48; J. Dupont, *The Use of the Old Testament in Acts:* TD 3 (1955), 61-64, resumen de ETL 29 (1953), 289-327; E. E. Ellis, *A Note on Pauline Hermeneutics:* NTS 2 (1955-56), 127-33; J. van der Ploeg, *L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux:* RB 54 (1947), 187-228; L. Venard, *Citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament:* VDBS 2 (1934), 23-51.

36 Por lo que se refiere al resto de nuestra breve historia de la exégesis cristiana del AT, debemos tener presente que en los círculos fariseos y rabínicos la preocupación por la exégesis supraliteral era tan corriente como en los círculos cristianos. Los targumes (→ Textos, 69:82) ofrecen una verdadera exégesis de lo que traducen y muestran una gran libertad para ver elementos mesiánicos en el AT. Los midrashim (→ Apócrifos, 68:119) son también muy libres al interpretar la Escritura y aplicarla a los problemas del presente. La exégesis judía no literal que ejerció mayor influjo sobre la exégesis cristiana fue la exégesis alegorizante de Filón (→ Apócrifos, 68:112).

J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (París, 1939); A. Gelin, *Comment le peuple d'Israël lisait l'Ancient Testament,* en *L'Ancien Testament et les chrétiens,* 117-31; L. Ginzberg, *Allegorical Interpretations:* JE 1, 403ss; S. G. Sowers, *The Hermeneutics of Philo and Hebrews* (Richmond, 1965).

37 **B) Epoca patrística.** En los primeros escritos cristianos del siglo II hallamos indicios de una exégesis espiritual bastante libre (Pseudo-Bernabé) y de una exégesis más bien sobria. Pero incluso los exegetas sobrios, como Justino y Tertuliano, escudriñaron el AT en busca de «pruebas» sobre Cristo e interpretaron aquellos pasajes de una forma que dista mucho del sentido literal. Fue *Alejandría* la ciudad donde surgió la primera gran escuela cristiana de exégesis. Gracias a hombres como Clemente y Orígenes, la tendencia alegorizante de Filón consiguió un puesto dominante en la exégesis cristiana del AT. Clemente basaba su exégesis en la existencia de una gnosis cristiana, es decir, un conocimiento secreto de las más profundas verdades de la fe cristiana, en el cual se iniciaba a un grupo selecto. La clave de la gnosis era una exégesis alegórica de la Biblia, una exégesis que recorría toda la gama desde una auténtica tipología, pasando por una acomodación arbitraria, hasta llegar al concepto filónico de la Biblia como lección de psicología y cosmología.

38 Orígenes ejerció probablemente mayor influencia en la exégesis patrística que ningún otro personaje, si bien más tarde su ortodoxia teológica resultó sospechosa. Casi todos los manuales afirman que la exégesis de Orígenes fue decididamente alegórica, y se le suele reprochar que negó el sentido literal de la Escritura. A. von Harnack se refirió a la «alquimia bíblica» de Orígenes. Recientemente, H. de Lubac, J. Daniélou y otros han intentado modificar esta imagen y revalorar la exégesis de Orígenes. Orígenes no despreció propiamente la exégesis literal (aunque no entendió que el sentido metafórico era literal), sino que centró su preocupación en buscar un sentido de la Escritura que hiciera ver a los cristianos el AT como algo suyo. Una buena parte de su exégesis alegórica se fundaba en la teoría de que el AT era cristológico en muchos pasajes. Aun concediendo que deberíamos juzgar a Orígenes en forma más positiva y que en su exégesis hay un elemento apreciable (que De Lubac llama sentido espiritual y Daniélou tipología), el que

suscribe no comparte la idea de que la exégesis de Orígenes pueda ser resucitada para nuestro tiempo.

39 Si la excesiva simplificación no hizo justicia a la postura exegética de Orígenes, la escuela exegética de *Antioquía,* rival de Alejandría como gran centro cristiano, ha sido ingenuamente presentada como adalid de la exégesis crítica, en oposición a la exégesis alegórica de Alejandría. A fines del siglo III, Luciano de Samosata puso los cimientos de esta escuela, algunos de cuyos representantes fueron Diodoro de Tarso († 390), Teodoro de Mopsuestia († 428) y, en cierto modo, san Juan Crisóstomo († 407). En Occidente, Juliano, el obispo pelagiano de Eclano († 454), fue el más destacado seguidor de los principios antioquenos. Pero los grandes antioquenos no fueron contemporáneos de Orígenes, sino de los alejandrinos posteriores, como san Atanasio († 373) y Dídimo el Ciego († 398). Por muchos conceptos, Cirilo de Alejandría († 444) mostró una sensibilidad por la exégesis literal que le sitúa entre las escuelas alejandrina y antioquena.

De la exégesis antioquena se nos ha conservado muy poco. En teoría, y hasta cierto punto en la práctica, Antioquía prestó mayor atención al sentido literal (con todas las limitaciones de la exégesis del siglo IV). Pero Antioquía también proponía una exégesis supraliteral que implicaba la *theōria,* equivalente en la práctica a la *allēgōria* alejandrina. La *theōria* era una intuición o visión mediante la cual el profeta pudo ver el futuro a través de sus circunstancias presentes. Gracias a esta visión, el profeta podía redactar su escrito de manera que describiese el significado contemporáneo de los acontecimientos y, a la vez, su futuro cumplimiento. (Sobre la *theōria,* cf. A. Vaccari, Bib 1 [1920], 3-36; F. Seisdedos, EstBib 11 [1952], 31-67; P. Ternant, Bib 34 [1953], 135-58, 354-83, 456-86). La tarea de los exegetas antioquenos consistía en hallar ambos significados en las palabras de los profetas. En su búsqueda del significado futuro de estas palabras (el resultado de la *theōria),* los antioquenos tuvieron en cuenta el problema de la conciencia del autor humano más que los alejandrinos, los cuales tendían a ver el futuro no sólo en la palabra profética, sino también en símbolos y acontecimientos.

Sobre JUSTINO: P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament* (París, 1964); W. A. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr* (Londres, 1965). Sobre CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: T. Camelot, RB 53 (1946), 242-48; H. G. Marsh, JTS 37 (1936), 64-80; C. Mondésert, RSR 26 (1936), 158-80; *Clément d'Alexandrie* (París, 1944). Sobre ORÍGENES: J. Daniélou, *Origène* (París, 1948); H. de Lubac, *Histoire et esprit* (París, 1950); R. P. C. Hanson, *Allegory and Event* (Londres, 1958). Sobre TEODORO DE MOPSUESTIA: R. Devreesse, RB 53 (1946), 207-41. Sobre CIRILO: A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament* (Roma, 1952). Sobre JULIANO: A. d'Alès, RSR 6 (1916), 311-24. Sobre JUAN CRISÓSTOMO: F. Ogara, Greg 24 (1943), 62-77. Para una comparación entre las exégesis alejandrina y antioquena, cf. J. Guillet, RSR 37 (1947), 257-302; también W. Burghardt, *On Early Christian Exegesis:* TS 11 (1950), 78-116; C. Hay, *Antiochene Exegesis and Christology:* AusBR 12 (1964), 10-23.

40 Entre tanto, en Occidente algunos exegetas latinos (por ejemplo, el Ambrosiaster, *ca.* 375) mostraban bastante sobriedad en su tra-

bajo. Sin embargo, con Hilario († 367), Ambrosio († 397) y especialmente Agustín († 430) la oleada de la exégesis alegórica alejandrina pasó a Occidente. En el *Tractatus mysteriorum* de Hilario hallamos el principio de que el AT *en su totalidad* es prefigurativo del NT. Ticonio, un exegeta donatista de finales del siglo IV, estableció en su *Liber regularum* la norma de que cada frase del AT podía interpretarse de manera cristiana. San Agustín resumió este principio en la frase: «El Nuevo Testamento está oculto en el Antiguo, y el Antiguo Testamento queda iluminado por el Nuevo» («In vetere novum lateat, et in novo vetus pateat»): *Quaest. in Heptateuchum,* 2.73: PL 34.625).

En sus primeros tiempos, san Jerónimo († 419) siguió los principios de Orígenes, pero los comentarios escritos al final de su vida reflejan un mayor interés por el sentido literal. No obstante, después de san Jerónimo, una vez concluido el siglo IV, el estilo de la exégesis alejandrina dominó en Occidente, y la exégesis antioquena tuvo un influjo poco duradero (cf. M. Laistner, HarvTR 40 [1947], 19-31). De hecho, tan pronto como el Concilio II de Constantinopla (553) ensombreció el nombre de Teodoro de Mopsuestia, la herencia antioquena comenzó a ser mirada con suspicacia. En las obras de algunas de las grandes figuras de la exégesis occidental —por ejemplo, Gregorio Magno († 604) y Beda († 735)— floreció pujante la exégesis alegórica.

Sobre la EXÉGESIS LATINA: J. N. D. Kelly en D. E. Nineham, *op. cit.,* 41-56. Sobre AGUSTÍN: M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur* (París, 1944). Sobre JERÓNIMO: L. Hartman en F. X. Murphy (ed.), *A Monument to St. Jerome* (Nueva York, 1952), 35-81; A. Penna, *Principi e caratteri dell'esegesi di S. Girolamo* (Roma, 1950); J. Steinmann, *St. Jerome and His Time* (Notre Dame, Ind., 1959).

41 **C) Edad Media.** Se puede decir que el principio teórico que guió la exégesis medieval fue la distinción de Juan Casiano († *ca.* 435) sobre los cuatro sentidos de la Escritura: 1) histórico o literal; 2) alegórico o cristológico; 3) tropológico, moral o antropológico; 4) anagógico o escatológico. Esta división daría lugar más tarde al famoso pareado:

> Littera gesta docet; quid credas allegoria;
> moralis quid agas; quo tendas anagogia.

Los cuatro sentidos de Jerusalén, un ejemplo tomado del propio Casiano, son una buena ilustración de la teoría. La Jerusalén mencionada en la Biblia es, en sentido literal, una ciudad judía; alegóricamente se refiere a la Iglesia de Cristo; tropológicamente designa el alma humana; anagógicamente equivale a la ciudad celestial. En este clima exegético, el sentido literal tenía importancia histórica, mientras que los demás eran esenciales para la fe y la conducta. La mística monástica, la predicación dirigida a los fieles y la búsqueda de material teológico en las escuelas dependían estrechamente de los sentidos supraliterales y daban un tono predominantemente no literal a la exégesis de la Edad Media. Quizá convenga señalar que el mismo entusiasmo por la alegoría se advierte en la literatura profana de fines de la Edad Media.

42 Sin embargo, hubo momentos en que se supo reconocer la importancia del sentido literal. Especialmente influyente en este aspecto fue la escuela fundada en 1110 en la Abadía de San Víctor, en París. Hugo de San Víctor atacó la tradición de Gregorio y Beda; Andrés de San Víctor resucitó el interés por el hebreo y por los instrumentos técnicos de la exégesis. Desde tiempos de san Jerónimo, la Iglesia occidental había tenido pocos hombres capaces de estudiar el AT en sus lenguas originales; Herbert de Bosham, discípulo de Andrés, fue el más competente hebraísta del Occidente cristiano en los mil años que van de san Jerónimo al Renacimiento. Además, el desarrollo de la teología como disciplina separada de la exégesis permitió a los especialistas considerar las verdades cristológicas en sí mismas, sin basar su reflexión en la Escritura interpretada alegóricamente. Tomás de Aquino puso en claro que la metáfora pertenecía al sentido literal (→ 12, *supra)* y sostuvo que una doctrina no debía basarse únicamente en el sentido espiritual. Su principio era: «En el sentido espiritual [es decir, sentido típico o de las cosas] no se contiene nada necesario para la fe que no lo presente la Escritura también en el sentido literal» *(Summa,* 1.1, 10 ad 1). Algunos, como el dominico inglés Nicolás Trevet y el franciscano Nicolás de Lira († 1349), advirtieron que no todos los salmos son mesiánicos y establecieron varias reglas para determinar cuáles lo son. Roger Bacon, aunque teóricamente defendía las posiciones alejandrinas en materia de exégesis, mostró gran entusiasmo por la crítica textual y el aparato filológico. Durante los siglos XII, XIII y comienzos del XIV estas tendencias afloraron como islas en medio del mar, pero no sobrevivieron, y la Edad Media se alió con la alegoría, que alcanzó altas cimas en escritores como el Maestro Eckhart († 1328), Juan Gerson († 1429) y Dionisio el Cartujano († 1471). La tendencia a traducir la Biblia a las lenguas vulgares —que, como casi todos los esfuerzos de traducción, hizo pensar al pueblo en el sentido literal— se contaminó a veces, desgraciadamente, con la herejía (→ Textos, 69:153) y así quedó anulada como posible correctivo a la exageración del sentido espiritual.

M.-D. Chenu, *Les deux âges de l'allégorisme scripturaire au Moyen Âge:* RTAM 18 (1951), 19-28; H. de Lubac, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture* (3 vols.; París, 1959-60); R. E. McNally, *The Bible in the Middle Ages* (Westminster, 1959); B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Nueva York, 1952); *The Bible in the Middle Ages,* en D. E. Nineham, *op. cit.,* 57-71; C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge* (París, 1944).

43 **D) Siglos XVI y XVII.** Si pasamos a la Reforma y sus consecuencias inmediatas, vemos que, con Cayetano por parte católica y con Lutero y Calvino por parte protestante, se dio una reacción contra la tendencia alegorizante y una insistencia en el trasfondo histórico de las obras bíblicas. Sin embargo, no hemos de olvidar que, si Lutero atacó la alegorización excesiva, siguió firmemente convencido del carácter cristológico del AT y, por consiguiente, practicó una exégesis tipológica que hoy sería discutible para muchos. Calvino fue todavía menos favorable

a la alegorización que Lutero; no obstante, también mostró a menudo una tendencia supraliteral. (En su obra *The Bible and the Church* [Nueva York, 1948], 111-14, R. M. Grant reconoce acertadamente los logros y los límites del retorno de los reformadores al sentido literal). Es interesante ver cómo las sectas disidentes del movimiento de la Reforma, los anabaptistas y los antitrinitarios, defendieron una exégesis espiritual, dado que algunos pasajes del AT eran utilizados literalmente por la rama más conservadora de la Reforma como justificación bíblica para perseguir a las sectas.

44 La Contrarreforma católica hubo de responder a los argumentos procedentes de la exégesis literal protestante invocando también el sentido literal de la Escritura. El jesuita Maldonado († 1583) sacó a luz un importante comentario exegético. Sin embargo, una vez que pasó el peligro inmediato de la Reforma, volvió la exégesis espiritual, especialmente entre los pioneros del jansenismo; por ejemplo, Pascal. El énfasis católico en los Padres de la Iglesia fue otro acicate para la exégesis espiritual: si los Padres se destacaron como el primer ejemplo de interpretación bíblica, su exégesis fue supraliteral. Cornelio a Lapide († 1637) dedicó gran espacio en sus comentarios a la exégesis espiritual, tomándola de los Padres. También dentro del protestantismo, en el pietismo del siglo XVII, la tipología y la acomodación volvieron a su antiguo esplendor cuando la Escritura se utilizó como pábulo para la vida ascética. Cocceius (1603-69) presentó una exégesis impregnada de tipología.

Pero el florecimiento de la exégesis espiritual no iba a conservar siempre la preeminencia. Este mismo siglo XVII contempló la actividad de Richard Simon († 1712), un profeta que se anticipó a su tiempo y el primero de los críticos modernos de la Biblia. Rechazado por sus contemporáneos e incluso por su Iglesia, Simon inauguró un movimiento que llevaría al triunfo de la exégesis literal.

J. Lecler, *Littéralisme biblique et typologie au XVI^e siècle:* RSR 51 (1953), 76-95; J. Steinmann, *Entretien de Pascal et du Père Richard Simon sur les sens de l'Écriture:* VieInt (marzo 1949), 239-53.

45 **E) Situación actual.** Los siglos XIX y XX han visto el triunfo de la exégesis crítica y literal que, tanto tiempo atrás, había puesto en marcha R. Simon. (Sobre la historia de la exégesis crítica en el período intermedio, → Crítica moderna del NT, 41:5ss; → Crítica moderna del AT, 70:6ss). En su método de exégesis, el especialista de nuestro tiempo se halla en un mundo de ideas distinto de la exégesis del pasado. Mirando hacia atrás, ve una exégesis que concedía amplio margen a la imaginación, de modo que el sentido literal de la Escritura, aun siendo reconocido, quedaba constantemente sumergido en una fuerte corriente de simbolismo. La gran diferencia entre la exégesis moderna y la del pasado se manifestó más pronto en los estudios sobre el AT: el enfoque cristológico que veía a Cristo en cada línea del AT no estaba de acuerdo con la moderna crítica de las fuentes del Pentateuco, ni con el énfasis en la limitada perspectiva de los profetas, ni con el descubrimiento de

que gran parte del contenido bíblico tenía paralelos en las literaturas paganas contemporáneas de Israel. Las limitaciones de la exégesis neotestamentaria del pasado fueron apareciendo más lentamente, al menos en los círculos católicos. Sólo una investigación llevada a cabo con conciencia histórica podía detectar la distinción entre la teología del NT y la teología de la Iglesia posterior. Esta distinción puso en claro que los Padres y los escolásticos habían visto en el NT unos elementos teológicos con los que nada tenían que ver los autores originarios.

A la luz del moderno énfasis en la exégesis literal, ¿qué sucede con la idea de una exégesis supraliteral? ¿Tiene esta exégesis alguna posibilidad para nuestro tiempo? Ante este problema hallamos tres reacciones fundamentales.

46 a) INTENTO DE MANTENER LA ANTIGUA EXÉGESIS SIMBÓLICA. Entre quienes afirman que todavía tiene importancia la exégesis supraliteral, algunos pretenden mantener la exégesis del pasado. En su *forma extrema,* esta actitud va acompañada de una desesperada repulsa de la exégesis literal, considerada como estéril y anticristiana. Semejante repulsa de la crítica histórica se da en el fundamentalismo protestante, sin que ello signifique un retorno al simbolismo patrístico o medieval; es la nostalgia por una teología precrítica, en el sentido de «lo que dice la Biblia». En el catolicismo, esta actitud fundamentalista es aparentemente más sutil, pues la teología precrítica católica no estaba tan tenazmente aferrada a la Biblia. El último intento católico de cierto relieve encaminado a resucitar la exégesis espiritual y simbólica a costa del sentido literal, el de Dolindo Ruotolo (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:29), fue condenado por la Pontificia Comisión Bíblica. El hecho de que el Vaticano II haya dado su aprobación a la crítica bíblica (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:13) impedirá una amplia difusión de estas ideas extremistas, pero es indudable que reaparecerán de tiempo en tiempo.

47 Es más seria la *actitud moderada* de algunos respetables especialistas que admiten la moderna exégesis literal, pero sostienen que la exégesis espiritual del pasado es todavía válida para nuestro tiempo. Algunos de los estudios sobre Orígenes antes mencionados (→ 38, 39), escritos por hombres como De Lubac, Daniélou y Hanson, no sólo defienden la sobriedad de gran parte de la exégesis alejandrina, sino que también preconizan implícita o explícitamente la perenne validez de esta exégesis en algunos aspectos. A. G. Hebert, *The Throne of David* (Londres, 1943), y W. Vischer, *The Witness of the Old Testament to Christ* (Londres, 1949), son dos destacados defensores de la exégesis simbólica. Si bien la opinión de estos especialistas merece atención, muchísimos otros están convencidos de que la exégesis simbólica tiene poco que ofrecer al hombre moderno. El simbolismo posee hoy su importancia en el arte, la poesía y el drama; pero una interpretación sistemáticamente simbólica de lo que parece ser un evidente relato bíblico tiene que encontrar oposición, pues suena más a ingenuidad o inventiva que a interpretación. En la época de los Padres, la exégesis espiritual era un intento de lograr que la Biblia hablara a los hombres de entonces; pero

resucitarla hoy equivaldría a eludir la obligación de destacar la importancia de la Escritura en forma realmente moderna. Un simbolismo que tuvo sentido en otro tiempo se convierte hoy en una barrera.

En este intento de resucitar la exégesis simbólica de los Padres, en particular para el AT, es imposible no sospechar que parte de sus motivos tienen su raíz en un erróneo aprecio del AT en su sentido literal, sin una consciente orientación cristiana (→ 21, *supra*). Quizá venga al caso la paradójica reflexión de D. Bonhoeffer: «En mi opinión, quien desea pensar y sentir demasiado rápida y directamente en términos de Nuevo Testamento no es cristiano».

48 b) ACEPTACIÓN DE UNA EXÉGESIS SUPRALITERAL «MODERNA». Aunque la mayoría de los biblistas críticos han vuelto la espalda a los antiguos métodos de la exégesis simbólica, muchos se interesan todavía por una exégesis supraliteral que no descuide los resultados de la crítica moderna. Admiten la validez del instinto que tiende a buscar en la Escritura un mensaje más amplio que el que descubre directamente la crítica histórica. Si el siglo XIX nos hizo sentirnos incómodos ante la interpretación simbólica e imaginativa que caracterizó a los Padres y escolásticos, las pretensiones de la crítica histórica de ser la única clave para la palabra de Dios han chocado en el siglo XX con ciertas dificultades. Es curioso que en nuestra época, cuando se practica la crítica bíblica con tanta delicadeza, algunos de los más eminentes profesionales hayan expresado su insatisfacción ante la tendencia a presentar el sentido literal como mensaje total de la Escritura. Sus intentos para resolver el problema han seguido varias direcciones.

El desarrollo de la teología bíblica ha sido un intento parcial encaminado a descubrir un mensaje más profundo en la Escritura. Nos referimos a la teología bíblica sólidamente fundada sobre la exégesis crítica, no a un sucedáneo de ésta (recuérdense los reparos expresados a este respecto, → 23, *supra*). Otros intentos afectan más directamente a los sentidos de la Escritura; por ejemplo, el interés de los católicos por el sentido pleno, que se revela en exegetas tan competentes como P. Benoit y J. Coppens, y el interés tanto católico como protestante por la tipología, tal como aparece en las obras de W. Eichrodt y G. von Rad. Más adelante estudiaremos los sentidos pleno y típico de la Escritura; ahora nos fijamos en los dos principales movimientos que implican un sentido supraliteral: el de la nueva hermenéutica y el de la interpretación cristiana del AT.

49 1) *La nueva hermenéutica.* (Para lo que sigue, cf. J. M. Robinson, *Hermeneutic since Barth,* en *The New Hermeneutic,* 1-77). En este movimiento, «hermenéutica» no es la ciencia que establece normas de interpretación, sino algo más estrechamente relacionado con el significado original del término *hermēneia* (→ 3, *supra*). Su preocupación se centra en cómo la palabra de Dios se hace perceptible a los hombres.

En un importante análisis de la teología bíblica (IDB 1, 418-32), H. Stendahl ha aislado el núcleo del actual problema hermenéutico: el contraste entre «lo que *significó* la Biblia cuando fue escrita» (el objetivo de la interpretación literal) y «lo que *significa* para mí». W. Dilthey fue el primero en puntualizar el problema cuando estableció la distinción fundamental entre explicación y comprensión. La crítica histórica puede *explicar* lo que significó un texto de la Escritura; pero ¿cómo llega un lector a *comprender* ese texto? En su comentario a Rom, K. Barth insistió en la necesidad de proclamar el mensaje de Pablo en un lenguaje actual. Atacando la tesis de A. von Harnack según la cual el único objetivo de la investigación teológica es el simple conocimiento de su objeto, Barth subrayaba que la teología debe recordar que su objeto fue primero sujeto y debe convertirse de nuevo en sujeto.

Un deseo análogo de hacer que la Escritura hable en la actualidad es el que ha dado impulso a la *Sachkritik,* una crítica que afirma la aplicabilidad de una materia determinada, aun cuando el lenguaje en que ésta se ha plasmado sea inadecuado. También la desmitologización de R. Bultmann (→ Crítica moderna del NT, 41:51) se propone esta finalidad positiva: no tanto eliminar cuanto descifrar el mito, y si se elimina una impropia conceptualización mítica es tan sólo para afirmar más adecuadamente el significado del mito.

50 En los últimos escritos filosóficos de M. Heidegger, hermenéutica es el proceso de interpretación, especialmente como valoración del papel del lenguaje. Esta filosofía de la interpretación no atiende exclusivamente a las perspectivas del autor (sentido literal), sino más bien a lo que se expresa en el lenguaje del mismo texto, incluso independientemente de la intención del autor. Siguiendo al último Heidegger, aunque modificando sus ideas, la obra programática de E. Fuchs *Hermeneutik* (1954) va más allá de los principios hermenéuticos de Bultmann. Para Bultmann, la autointerpretación del lector se mueve en el plano de la precomprensión y está subordinada a la interpretación del texto; para Fuchs (→ Crítica moderna del NT, 41:66), el texto interpreta al lector criticando su autocomprensión. El «principio hermenéutico» está allí donde se sitúa el texto para que hable al lector, y el principio hermenéutico fundamental de la exégesis teológica es la necesidad humana: una necesidad que revela lo que entendemos por Dios. La «traducción» (en el sentido antes indicado, → 3) implica hallar el lugar donde el texto bíblico puede producir impacto. G. Ebeling (→ Crítica moderna del NT, 41:70), amigo íntimo de Fuchs, también se ha dedicado a la hermenéutica en la dirección señalada por el último Heidegger (cf. el artículo *Hermeneutik:* RGG 3 [1959], 242-62). La misión que Ebeling atribuye a la crítica histórica no consiste tanto en una interpretación esencial cuanto en la remoción de cualquier distorsión, a fin de que el texto hable efectivamente al hombre. H.-G. Gadamer ha escrito sobre la forma hermenéutica desde un punto de vista filosófico: insiste en que un texto se entiende *siempre* de manera distinta a como lo entendió su autor; por tanto, la interpretación es siempre una traducción de una situación a otra.

Acéptese o no este fuerte substrato filosófico, la nueva hermenéutica es una tendencia moderna en favor de una exégesis supraliteral. Según

esta concepción, el sentido literal de la Escritura no es necesariamente el sentido real del texto en otro período. Una exégesis total no sólo descubre el sentido literal, sino que lo traslada a la situación presente. Cf. una explicación más detallada en R. E. Brown, *After Bultmann What? An Introduction to the Post-Bultmannians:* CBQ 26 (1964), 1-30.

51 II) *Interpretación cristiana del AT.* Desde tiempos de Marción está planteado el problema de qué significa el AT para un cristiano. Ni la solución del mismo Marción —rechazar el AT— ni la solución ortodoxa de los Padres —ver a Cristo en cada línea del AT— parecen realistas. Y no es mucho mejor la solución del siglo XIX: centrarse en la exégesis histórico-crítica hasta el punto de olvidar que la Biblia consta de dos Testamentos que tienen cierta unidad. El interés de los investigadores críticos por la dimensión cristiana del AT se refleja en dos recientes volúmenes de ensayos sobre el tema. Por su parte, el *Biblischer Kommentar* ha insistido en que la relación con el NT es un objetivo que no debe perderse de vista.

B. W. Anderson (ed.), *The Old Testament and Christian Faith* (Nueva York, 1963); C. Westermann (ed.), *Essays on Old Testament Hermeneutics* (Richmond, 1963). Véase una excelente información bibliográfica en R. E. Murphy, CBQ 26 (1964), 349-59.

No todos los autores que escriben sobre el tema están de acuerdo, pero en general no creen que la insistencia en las predicciones del AT sobre Cristo sea la manera de relacionar ambos Testamentos. Esta desconfianza en torno a las predicciones es más marcada entre los autores protestantes que entre los católicos. J. Barr *(op. cit.,* 117ss) ha señalado con razón que, quiéranlo o no los estudiosos modernos, la predicción fue el medio que emplearon los autores del NT para relacionar los dos Testamentos y que en el período intertestamentario se desarrolló notablemente la concepción de los profetas como preanunciadores del futuro (→ 34, *supra).* Sea como quiera, la tendencia de los autores reunidos en el volumen de Westermann es buscar una correspondencia entre ambos Testamentos, no en el plano verbal, sino en el de una relación tipológica entre los acontecimientos del AT y los del NT o bien en el plano de promesa-cumplimiento dentro de la historia de la salvación (tipología y promesa-cumplimiento no son factores que se excluyan mutuamente). W. Eichrodt (en el volumen de Westermann, 224-45) y G. von Rad *(ibid.,* 17-39) intentan resucitar una tipología (distinta de la alegoría) en virtud de la cual las realidades del AT son modelos, prefijados por Dios, de las realidades del NT, y ambos autores sostienen que la historia es el lugar donde esas realidades hallan su conexión. Este énfasis en la historia establece una separación entre su tipología y gran parte de la exégesis patrística, que no disponía de medios para descubrir en detalle el curso de la historia de Israel. W. Zimmerli *(ibid.,* 89-122) y C. Westermann *(ibid.,* 40-49) trabajan con el concepto de promesa-cumplimiento, considerando ambos factores en el AT (por ejemplo, la promesa de la

alianza) y en la relación de ambos Testamentos. El NT cumple, más que una serie de promesas aisladas, toda una historia de promesa.

52 Por lo que se refiere a libros concretos sobre el tema, el protestante S. Amsler *(L'Ancien Testament et l'Église* [Neuchâtel, 1960]) ve en el empleo que los autores del NT hacen del AT una posible orientación sobre la manera en que debe leerse el AT en la Iglesia. Rechaza muchos de los supuestos casos de predicción-cumplimiento, pero cree que los abusos del método abundan más en los Padres que en el NT (lo cual es simplificar demasiado las cosas, pues gran parte de la exégesis del AT en el NT no puede aceptarse hoy como válida; por ejemplo, Mt 2,15.18; 1 Cor 10,4). Defiende la tipología, pero rechaza el sentido pleno (→ 56, *infra).* Una obra católica parecida, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament* (París, 1962), de C. Larcher, reconoce que el empleo del AT en el NT depende muchísimo de cierto tipo de predicción, y no sólo sobre una amplia base de profecía-cumplimiento o de prefiguración (tipología). Tanto Larcher como P. Grelot *(Sens chrétien de l'Ancien Testament* [Tournai, 1962]) son favorables al concepto de sentido pleno, si bien Grelot no opina sobre la predicción lo mismo que Larcher.

53 Pese a esta diversidad de enfoque, los distintos autores se muestran partidarios de la interrelación de ambos Testamentos. Todos descubren abusos en la antigua exégesis cristiana del AT y procuran evitarlos insistiendo en una relación histórica más amplia (opuesta a los minuciosos detalles que destacaron los Padres) y subrayando el elemento de discontinuidad que acompaña a la continuidad (la corriente que pasa del AT al NT no discurre sin altibajos). Todos admiten que la interrelación es una cuestión mucho más amplia que el mesianismo. Sin embargo, hemos de confesar que estos autores no parecen capaces de hallar una forma verdaderamente moderna de relacionar los dos Testamentos, pues en sus soluciones hay siempre elementos de la misma exégesis que ellos miran con recelo; por ejemplo, la tipología (→ 72, *infra).* La repulsa de la predicción es en realidad una repulsa del concepto, un tanto simplista, de que los autores humanos preveían el futuro distante. Hoy se tiende a un concepto más elaborado según el cual Dios utiliza la Escritura, sin que el autor humano sea consciente de ello, para preparar el futuro, y este concepto merece mucha más atención que la que le prestan muchos defensores de una interpretación cristiana del AT.

54 c) REPULSA DE LA EXÉGESIS SUPRALITERAL. No todos los exegetas comparten las convicciones patrocinadas por los mencionados movimientos; muchos rechazan tal o cual proyecto de exégesis supraliteral. En los círculos católicos, por ejemplo, algunos rechazan firmemente el sentido pleno porque temen que tal exégesis vaya contra la propugnada primacía del sentido literal (B. Vawter, CBQ 26 [1964], 87-88). Es un temor que no carece de fundamento, como se ve por lo que hemos indicado anteriormente (→ 24) sobre la primacía del sentido literal. En los círculos protestantes, O. Cullmann desconfía mucho de la tendencia hermenéutica de Bultmann y los posbultmannianos. Estima que la exé-

gesis literal de los textos neotestamentarios, por limitada que sea, constituye la primera obligación teológica del exegeta, mientras que la obligación del lector consiste sencillamente en ser dócil a lo que los autores del NT querían comunicar como revelación, aun cuando esto sea completamente ajeno a la mentalidad moderna (citado en J. M. Robinson, *New Hermeneutic,* 41). El mismo E. Käsemann, discípulo de Bultmann, formula ciertas reservas sobre la nueva hermenéutica de Fuchs y Ebeling. Teme que la interpretación deje de servir a la historiografía, que está necesitada de clarificación, y se convierta en un arbitrario constructor de nuevos edificios. Cf. una crítica de la posición de Fuchs en P. J. Achtemeier, TTod 23 (1966), 101-19.

55 Tampoco el movimiento en favor de una interpretación cristiana del AT ha sido aceptado por todos. J. D. Smart *(op. cit.,* 23-30), si bien acepta que existe cierta unidad entre el contenido central del AT y el de los evangelios, no se muestra satisfecho con la tipología. F. Baumgärtel (en Westermann, 135) puntualiza: «El Antiguo Testamento es el testimonio de una religión no cristiana; su autocomprensión no es idéntica a la superior comprensión de los evangelios». Bultmann (en el volumen de Anderson, 31) insiste en la discontinuidad de los dos Testamentos hasta el punto de decir: «Para la fe cristiana, el Antiguo Testamento ya no es revelación». J. Barr *(op. cit.,* 110) recusa la tendencia de Von Rad y Noth a centrar en los acontecimientos el paralelismo entre ambos Testamentos y recusa, por tanto, toda la moderna exégesis cristológica del AT (p. 152). Muchos insisten en que no es evidente en el AT la imagen de una evolución progresiva que desemboca en el NT. Así, por ejemplo, es cierto que el mesianismo personal se desarrolló en el exilio de tal manera que constituyó una preparación para el NT (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:161). Pero la bifurcación del mesianismo que llevó a la expectación de un sumo sacerdote mesiánico y los matices apocalípticos que terminaron por envolver al Mesías davídico no hicieron sino dificultar a los judíos la identificación de Jesús como Mesías.

Aunque luego, al hablar de los sentidos pleno y típico, defenderemos la validez de una exégesis supraliteral cuidadosamente matizada, recordamos que es preciso tener en cuenta los múltiples abusos patentes en la historia de esta exégesis y que las objeciones de sus adversarios reflejan unos peligros reales contra los que debemos tomar precauciones.

56 **II. Sentido pleno.** El término *sensus plenior* fue acuñado por A. Fernández en 1925. En él subyace la idea de que el NT significa la «plenitud» del AT. Aunque reciente, no puede ponerse en duda su validez, a menos que aleguemos la sutileza de que «pleno», lógicamente, no tiene comparativo. El hecho de que en español se diga «sentido pleno» no obedece a esta preocupación, sino a que la lengua española no admite fácilmente comparativos sin segundo término. Los defensores del sentido pleno afirman que este nuevo término sirve para llamar la atención sobre un aspecto válido de la exégesis supraliteral que es tan antiguo como la misma Biblia. Modernamente, Newman, Lagrange *(sens supra-littéral),* Pesch *(altior sensus)* y Prat parecen haber sido precursores de la idea (sobre Lagrange, cf. CBQ 17 [1955], 451-55; 18 [1956], 49-53; sobre los demás, cf. SPSS 88-92). Desde la sugerencia inicial de Fernández, J. Coppens y P. Benoit figuran entre los más destacados exponentes; R. Bierberg, G. Courtade, B. Vawter y J. L. McKenzie, entre otros, se han opuesto a la idea.

La historia y una exposición de la teoría puede verse en R. E. Brown, CBQ 15 (1953), 141-62; 25 (1963), 262-85. Para una exposición más amplia y los problemas que suscita, cf. SPSS. Esta obra ofrece una bibliografía hasta 1955; el citado artículo de CBQ 25 (1963) presenta una bibliografía para los años 1955-62. Entre las principales obras posteriores figuran: P. Sansegundo, *Exposición histórico-crítica del hoy llamado «sensus plenior» de la Sagrada Escritura* (Avila, 1963); B. Vawter, CBQ 26 (1964), 85-96; J. M. Robinson, CBQ 27 (1965), 6-27; P. Grelot, *La Bible, parole de Dieu* (París, 1965), 311-91; R. E. Brown, ETL 43 (1967), 460-69.

57 **A) Definición.** El sentido pleno es un sentido más profundo que el literal, intentado por Dios, pero no intentado claramente por el autor humano, que se descubre en las palabras de la Escritura cuando éstas son estudiadas a la luz de una revelación ulterior o de un mejor entendimiento de la revelación. Ante todo, el sentido pleno, lo mismo que el literal, es un sentido de las *palabras* de la Escritura, y en ello se diferencia del sentido típico (→ 72, *infra).* En cuanto distinto del sentido literal, el pleno *no fue intentado claramente por el autor humano* (→ 10, *supra).* Para quienes prefieren una definición amplia de sentido literal y no incluyen en ella la intención del autor humano (→ 9, *supra),* el sentido pleno es simplemente una subdivisión del literal (tal es la postura de Benoit). Sin embargo, parece mejor distinguir entre ambos sentidos.

Al decir que el sentido pleno no fue intentado *claramente* por el autor humano, hemos rozado uno de los puntos discutidos en torno a este sentido. Todos los que aceptan el sentido pleno coinciden en que no fue intentado claramente; pero unos suponen que el autor humano hubo de tener una vaga conciencia del sentido pleno, mientras que otros no exigen conciencia alguna. Parece preferible esta última opinión, pues resulta muy difícil explicar en qué consistiría esa vaga conciencia y cómo se llegaría a tenerla. Cf. SPSS 105-14; Brown, CBQ 25 (1963), 263-69.

58 Tras afirmar que el sentido pleno no fue intentado claramente por el autor humano, sino por Dios, hemos de ver la manera de determinar la presencia del mismo, ya que los principios exegéticos corrientes nos mostrarán solamente qué quería decir el autor humano. La presencia del sentido pleno se determina *por una ulterior revelación divina o un progreso en el entendimiento de la revelación.* Puesto que es Dios quien revela y quien inspira, él puede decir al hombre por medio de la revelación cuál era su intención al inspirar los anteriores pasajes de la Escritura. Cuando hablamos de *revelación ulterior,* nos referimos principalmente a la que se efectuaría por medio de un pasaje posterior de la misma Biblia; por ejemplo, el NT puede descubrir el sentido pleno de un texto del AT. De hecho, como la revelación experimentó un constante progreso dentro del período veterotestamentario, un pasaje poste-

rior del AT puede revelar el sentido pleno de un pasaje anterior del mismo AT, aunque Benoit se niega sorprendentemente a admitir esta eventualidad y limita el sentido pleno a una relación entre el AT y el NT.

Cuando hablamos de *progreso en el entendimiento de la revelación,* queremos decir que, incluso después de la época bíblica y una vez que se cerró la revelación pública, se pudo descubrir un sentido pleno cuando el contenido de la revelación llegó a ser entendido con mayor claridad. Benoit se inclina a negar también esta posibilidad, pero no parece *a priori* existir razón alguna para negarla. Dios guía a la Iglesia y a los cristianos en el entendimiento de la revelación; de este modo puede manifestar el objetivo total, hasta entonces desconocido, que tuvo al inspirar una determinada sección de la Escritura.

59 **B) Justificación.** La base general para postular el sentido pleno es el hecho de que, en la larga historia de la exégesis antes descrita, se ha dado a una serie de textos bíblicos una interpretación que va más allá del sentido literal, y esa interpretación ha sido patrocinada por unos escritos a los que los cristianos conceden autoridad, como son el NT, los Padres, las declaraciones de la Iglesia. Así, por ejemplo, Mt 1,23 dice que la concepción virginal de Jesús en el seno de María tuvo lugar para que se cumpliera lo dicho por el Señor a través del profeta (Is 7,14): «He aquí que una virgen concebirá y dará a luz un hijo, y su nombre será Emmanuel». Pero un examen crítico de Is 7,14 no demuestra que Isaías pensara en la concepción de Jesús. El profeta no habla de una virgen, y el centro de gravedad de la escena de Is 7 implica que el nacimiento en cuestión tendrá lugar *ca.* 732 a. C. Evidentemente, la interpretación que Mt hace de Is es supraliteral. Otro ejemplo sería el frecuente uso teológico de Gn 3,15 en relación con la participación de María en la victoria de Jesús sobre el mal. Esta interpretación supera el alcance literal del texto, pues Gn se refiere en general al hijo de la mujer y a la descendencia de ésta, y no se alude claramente a una victoria, sino a una lucha.

60 Ahora bien, y esto es sumamente importante, los especialistas *no* pretenden que sea sentido pleno todo uso supraliteral de la Escritura avalado por el NT, los Padres, la liturgia o los documentos de la Iglesia. En muchos casos se trata de acomodaciones (→ 80, *infra),* aplicaciones catequéticas o libres asociaciones de ideas. Pero parece haber casos en los que, tras una rigurosa aplicación de los criterios que luego enumeraremos (→ 63-64), se nos dice no que la Escritura pueda aplicarse de ese modo, sino que se trata de un sentido más profundo que Dios intentó cuando inspiró la Escritura. Sólo en estos casos nos hallaríamos ante un sentido pleno.

61 **C) Distintas formas.** En particular se han propuesto dos tipos de sentido pleno como especialmente importantes. *Primero,* hay una serie de pasajes veterotestamentarios, principalmente en Sal y en los Profetas, que han sido identificados como profecías sobre Jesús y la economía cristiana. La exégesis antigua solía pensar que el autor humano previó algunos detalles específicos de la vida de Jesús. Hoy sabemos que

los autores del AT atendían a su propia época y no a un futuro distante y que les estaban ocultos los detalles del plan de Dios para el futuro. Las descripciones del Siervo de Yahvé en Dt-Is, del personaje doliente en Sal 22 y del rey ungido (mesías) en Sal 2 y 110 parecen haber sido un mensaje para el presente más que una referencia a un futuro distante. Sin embargo, una vez que los cristianos hubieron entendido el plan de Dios, estos pasajes revelaron todo su significado al ser releídos a la luz de la vida de Jesús de Nazaret. Los defensores de la teoría del sentido pleno estiman que, gracias a él, conservan lo que hay de válido en el argumento tradicional sacado de las profecías, pero reconociendo las limitaciones del autor humano. Esta teoría permite al cristiano ver en el AT el mismo sentido literal que vería un judío.

62 El *segundo* tipo de sentido pleno, llamado a veces sentido pleno general, pertenece al campo de la teología bíblica. Los distintos pasajes de un libro bíblico tienen un sentido más profundo si se los considera en el conjunto de todo el libro. Y los distintos libros de la Biblia tienen un significado mayor si se los considera en el contexto de toda la Biblia. Temas como la fe, el pecado o la justicia descubren toda su hondura cuando se los examina en el contexto de toda la doctrina bíblica sobre cada una de esas materias. Ese sentido más completo que revela un texto al ser situado en un contexto bíblico más amplio sería un sentido pleno.

63 **D) Criterios.** ¿Cómo distinguir entre el sentido pleno de un texto y una acomodación que atribuya a ese texto un sentido no intentado por Dios? El *primer criterio* va implícito en lo que hemos dicho antes (→ 58) sobre nuestro conocimiento del sentido pleno gracias a una ulterior revelación o al progreso en el entendimiento de la revelación. La guía más segura para determinar un sentido pleno es una interpretación auténtica de las palabras de la Escritura en forma supraliteral, autoritativa en el sentido de que proviene de una de las pautas de la revelación: el NT, los Padres de la Iglesia, las declaraciones del magisterio, etc. Este criterio defiende del subjetivismo por parte del exegeta individual. Si existen realmente sentidos de la Escritura no detectables por las simples normas de la exégesis crítica, pero importantes para el plan divino de salvación, la vida de la Iglesia será indudablemente el contexto que los esclarezca y haga aceptables.

Esto no significa que, cuando la Iglesia proclama una doctrina como la Inmaculada Concepción o la Asunción, el exegeta católico deba suponer que con ello queda desvelado el sentido pleno de un texto utilizado por la Iglesia al presentar la doctrina. Como justamente indica el exegeta protestante J. M. Robinson *(art. cit.,* 15-16), semejante postura convertiría la teoría del sentido pleno en comodín de una apologética partidista y pretexto para acumular nuevas doctrinas. En relación con el sentido pleno, la Iglesia no es considerada como un agente de revelación exegética; antes bien, la vida, la doctrina y la oración de la Iglesia proporcionan un contexto en el que se pueda leer y comentar la Escritura, dejándola que «hable», a fin de que brote el sentido que Dios quiso poner en ella. Robinson (p. 18) tiene razón cuando ve una ana-

logía de esto en la teoría bultmanniana de que la cristología implícita de Jesús se hace explícita en el kerigma de la Iglesia, y cuando relaciona la cuestión del sentido pleno con toda la cuestión del papel de la Escritura y la tradición en la evolución del dogma (cf. E. Schillebeeckx, *Exegesis, Dogmatics and the Development of Dogma,* en H. Vorgrimler, *Dogmatic vs. Biblical Theology* [Baltimore, 1964], 115-45, esp. 133ss).

64 El *segundo criterio* es aún más eficaz para evitar malentendidos en torno al papel del sentido pleno. *Este criterio dice que el sentido* pleno de un texto debe ser homogéneo con el sentido literal, es decir, debe estar en la misma línea de lo que el autor humano quería decir. Jr 31,15 se refiere al metafórico lamento de Raquel (la «madre» de las tribus del norte) ante el hecho de que estas tribus fueron llevadas al cautiverio por los asirios en el siglo VIII. Cuando Mt 2,18 emplea este texto para describir el dolor por la matanza de los inocentes debido a que una tradición popular e incorrecta localizaba la tumba de Raquel cerca de Belén, no hay apenas homogeneidad con el sentido literal del pasaje de Jr; a nuestro juicio, Mt no desarrolla el sentido pleno de Jr, sino que simplemente acomoda el pasaje del AT. Sab 18,14-15 se refiere a la intervención nocturna del ángel exterminador del éxodo contra los primogénitos de los egipcios. Cuando la liturgia (Domingo después de Navidad) aplica este texto al nacimiento de Jesús en Belén, apenas si tiene algo que ver con el sentido literal. Cuando Agustín convierte la parábola del buen samaritano en una alegoría de la caída del hombre, tampoco respeta el sentido literal. Todos estos ejemplos no corresponden al sentido pleno.

En cambio, el empleo de Is 7,14 en Mt 1,23 puede compaginarse con el criterio de homogeneidad. El texto parece aludir originariamente al nacimiento de un niño de familia real, un niño que sería signo de la continuidad de la línea davídica y, por tanto, de la continua presencia de Yahvé entre su pueblo. Aun cuando Isaías no pensó en una virgen, esta interpretación se desarrolló posteriormente en el judaísmo, como se ve por la traducción del pasaje de Isaías en los LXX, donde la joven que ha de concebir es identificada con una virgen. Y cuando Jesús nació de una virgen en la ciudad de David, él fue un signo de la continuidad de la línea davídica e implicó la presencia de Dios entre su pueblo. Así, pues, el ejemplo tiene homogeneidad.

El criterio de homogeneidad parece aplicable a la interpretación mesiánica de Sal 2 y 110, donde el rey ungido es considerado como señor e hijo engendrado por Dios. Aunque, al parecer, el texto aludía en su origen al rey reinante, una vez que terminó la monarquía después del destierro las palabras de estos salmos fueron aplicadas al glorioso rey que había de venir (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:157-161). En la interpretación cristiana de Sal 2 y 110, Jesús, engendrado por Dios de una manera mucho más profunda que la prevista por el salmista, resulta ser el «Señor». Y así, cuando Heb 1,5.13 y Mt 22,44 aplican estos salmos a Jesús, se da una homogeneidad con su sentido literal.

65 Estos dos criterios no siempre son fáciles de aplicar, y los mismos defensores del sentido pleno no siempre están de acuerdo en la práctica a la hora de poner un buen ejemplo de sentido pleno. Pueden verse otros ejemplos, buenos y malos, en SPSS 140-45. Benoit opina que el sentido pleno se da en muchos pasajes de la Escritura; otros estiman que sólo en muy pocos casos es posible detectar un sentido pleno que se ajuste a esos criterios estrictos. Convendría tener cuidado. La mayoría de las citas que el NT hace del AT en sentido supraliteral y la inmensa mayoría de las citas litúrgicas y patrísticas de la Escritura no resisten ante los criterios de un verdadero sentido pleno.

66 **E) Problemas.** Algunos importantes especialistas han negado, por varias razones, la posibilidad del sentido pleno. Entre los autores españoles, S. de Ausejo y A. Ibáñez Arana creen que este sentido no puede conciliarse con la teoría instrumental de la inspiración. En SPSS se ofrece una detallada discusión de los argumentos alegados por ambas partes. Si nosotros no nos detenemos en ellos es porque nos parece que toda la objeción procede demasiado *a priori.* No deja de ser arriesgado decidir, a partir de una teoría filosófica sobre la instrumentalidad, qué pudo y qué no pudo Dios hacer al inspirar, máxime cuando todos saben que la instrumentalidad en el proceso de la inspiración es única. Es mucho mejor proceder *a posteriori:* ver qué ha hecho Dios y formular luego una teoría que lo explique (→ Inspiración, 66:35). Sería también apriorístico decir que el agente humano dejaría de ser verdadero autor de la Escritura si en sus palabras se diera un sentido que él no entendió.

67 Un argumento mucho más fuerte contra el sentido pleno es la observación de que, si ese sentido más profundo sólo puede conocerse a la luz de una revelación ulterior, no es un sentido contenido en el texto mismo, sino adquirido en el momento en que se produce esta revelación. En otras palabras: habría que hablar de una comprensión plena por parte del exegeta más que de un sentido pleno de la Escritura. De hecho, Dios pudo actuar de ambas maneras. Al inspirar las palabras de Is 7,14, pudo incluir una referencia al futuro nacimiento virginal de Jesús, que formaba parte del plan divino, y en tal caso la aplicabilidad de Is 7,14 al nacimiento virginal pertenecería a la nueva revelación que subyace a Mt 1,23. O bien, mediante un sentido pleno, Dios pudo incluir en Is 7,14 una referencia al nacimiento virginal, aun cuando el profeta no fuera consciente de ella y nadie la descubriera durante cientos de años. La primera posibilidad parece introducir una especie de dicotomía en el plan de acción divino; además no hace justicia al hecho de que Mt parece pensar que la referencia al nacimiento virginal se hallaba ya en el AT. (Sobre el problema de Is 7,14, cf. EB 74, donde Pío VI insiste en que este versículo se refiere al nacimiento virginal en algún sentido, literal o típico). El concepto del NT como plenitud y cumplimiento del AT se ajusta más a la idea de sentido pleno que a la de comprensión plena.

Robinson *(art. cit.,* 20) puntualiza que la suposición de que se da un plus de sentido y con él una comprensión plena en vez de un sentido

pleno implica una distinción bastante artificial, puesto que descuida el factor dinámico del sentido literal. Lo que lleva a una comprensión plena es el sentido literal; el sentido pleno forma parte del desarrollo orgánico del sentido literal y no es una simple adición.

68 La teoría del sentido pleno depende de una concepción instrumental y escolástica de la inspiración. No es pura coincidencia que P. Benoit, uno de los grandes defensores del sentido pleno, sea también el principal representante moderno de la teoría escolástica de la inspiración (→ Inspiración, 66:50). Hay quienes encuentran dificultades en esta teoría, en la que Dios dirige íntimamente todos los pasos desde el pensamiento hasta la palabra, y prefieren concebir la inspiración como un carisma social o insistiendo en el papel posterior de la Escritura dentro de la comunidad (→ Inspiración, 66:60, 39). Estas nuevas concepciones no favorecen la idea de un sentido pleno cuya misma definición se formula a partir de la intención de Dios y la del hombre. Es difícil predecir el futuro de las concepciones no escolásticas de la inspiración, pero diríamos que, si la teoría del sentido pleno quiere sobrevivir en los círculos católicos y hallar un eco favorable en los núcleos protestantes, no debería depender tanto de la teoría instrumental, escolástica, de la inspiración. Quizá la solución sea poner menos énfasis en la mecánica de las intenciones divina y humana para centrarse en las relaciones que existen entre la idea del sentido pleno y el moderno interés por el valor hermenéutico del lenguaje (→ 50, *supra*). El lenguaje de la Escritura pudo tener un determinado sentido en la situación humana de su autor; sin embargo, en una situación distinta (por ejemplo, la de la Iglesia actual) puede comunicar su mensaje de manera diferente y, en este aspecto, significar algo diferente. Cf. Robinson, *art. cit.*, 19; también pp. 23-27, donde responde a Vawter, quien establece una correlación demasiado elemental entre el sentido de las palabras y la intención formal del autor.

69 Otra objeción —bastante realista— contra la teoría del sentido pleno es que este sentido se da muy pocas veces, lo cual significa que tiene escasa aplicación para justificar o exponer la exégesis neotestamentaria, patrística, litúrgica o eclesiástica. Sucede de hecho que los defensores del sentido pleno tienden a limitar sus disquisiciones al plano teórico y raras veces aluden a él en sus obras de exégesis.

70 En resumen: cuando se examina la bibliografía sobre el sentido pleno, da la impresión de que la mayoría de los exegetas desea aceptarlo como teoría. Ello es un buen indicio de su valor para conservar una importante verdad acerca de la Escritura: que no se agota el significado real de un texto cuando se determina por medio de la exégesis histórico-crítica el significado que tuvo para el hombre que lo escribió. Sin embargo, las dificultades que ven muchos en la idea del sentido pleno hacen pensar que se trata sólo de una solución parcial a un problema mucho más amplio. Cf. Brown, ETL 43 (1967), 462-69.

71 **III. Sentido típico.** El término *typos* aparece en Rom 5,14, donde se nos dice que Adán fue tipo de Cristo, y en 1 Cor 10,6, donde se

afirma que las cosas que sucedieron a los israelitas en el desierto durante el éxodo eran tipos para los cristianos. Sin embargo, el sentido de la Escritura referente a los tipos no fue llamado típico hasta bastante tarde en la historia de la exégesis. Los Padres hablaron de él en términos de «alegoría» o «sentido místico»; Tomás de Aquino lo conoció como «sentido espiritual». Algunos autores modernos distinguen netamente entre tipología y alegoría: la tipología se basa en conexiones históricas, mientras que la alegoría es imaginativa. Desde nuestro punto de vista, es totalmente necesario distinguir entre una tipología válida y una tipología no válida, pero debemos recordar que los Padres no tenían conciencia de que la alegoría fuera una tipología no válida. Los Padres aceptaron con igual entusiasmo ejemplos de tipología que hoy consideramos inválidos y ejemplos que consideramos válidos (cf. Barr, *op. cit.*, 103-48).

72 **A) Definición.** El sentido típico es un sentido más profundo que el literal, inherente a las cosas de la Escritura (personas, lugares y acontecimientos), porque, de acuerdo con la intención del autor divino, éstas prefiguran cosas futuras. El sentido típico se diferencia tanto del literal como del pleno en que no es un sentido de las palabras de la Escritura, sino que está contenido en las cosas descritas en la Escritura. Al igual que el sentido pleno, sólo es discernible por una revelación ulterior o por un mejor entendimiento de la revelación. Analicemos la definición.

73 En primer lugar, el sentido típico se refiere a las *cosas:* estas realidades reciben el nombre de tipos, mientras que las realidades futuras por ellas prefiguradas son antitipos. El término «cosas» ha de entenderse en sentido amplio. No sólo son tipos lo que consideraríamos corrientemente como cosas (por ejemplo, el maná es tipo de la eucaristía), sino también las personas (Adán, Melquisedec, Moisés, David y Jeremías son tipos de Cristo; Eva es tipo de María) y animales (el cordero pascual es tipo de Cristo [cf. Jn 19,36]; la serpiente de bronce elevada sobre un poste en el desierto es tipo de Cristo crucificado [Jn 3,14]). También los acontecimientos pueden servir de tipos (el éxodo es tipo del bautismo [1 Cor 10,2]). Se suele conceder incluso que puede ser tipo un hecho ficticio (Jonás en el vientre de la ballena como tipo de Cristo en el sepulcro [Mt 12,40]). No obstante, algunos autores modernos, como G. von Rad y M. Noth, reducen toda la tipología válida a los acontecimientos históricos. Cf. una aguda crítica de esta tendencia en Barr, *op. cit.*, 110-15.

74 En segundo lugar, las cosas que son tipos deben estar consignadas *en la Escritura.* En el plan de Dios, David era tipo de Cristo antes de que se escribiera una palabra sobre él, pero la figura de David no adquirió sentido típico hasta que un autor humano fue inspirado por Dios para que escribiera acerca de David. La importancia de este requisito se ve perfectamente cuando el factor que convierte una cosa en tipo no es su realidad histórica, sino la descripción literaria del mismo. Melquisedec tuvo indudablemente padres, pero lo que le convierte en tipo de Cristo, según Heb 7,3, es que no se indica su linaje en la Escritura.

Algunos no han tenido en cuenta esta distinción entre la existencia extrabíblica de las «cosas» que son tipos y el sentido típico que adquieren cuando son descritas en la Escritura; en consecuencia, han negado que el sentido típico sea un sentido bíblico (por ejemplo, S. Muñoz Iglesias, EstBib 12 [1953], 159-83, a quien contestó M. de Tuya, CiTom 80 [1953], 625-61). Tal negación no tiene base en los Padres ni en la tradición de la Iglesia; la encíclica *Divino afflante Spiritu* (EB 552) trata el sentido «espiritual» como un sentido real de la Escritura. La objeción de que el sentido típico no puede ser un sentido bíblico porque el autor humano no fue consciente de él es la misma que se ha suscitado contra el sentido pleno (→ 66, *supra*).

75 En tercer lugar, los tipos *prefiguran el futuro*. El tipo y el antitipo se sitúan en dos niveles temporales distintos; el sentido típico se descubre cuando aparece el antitipo. El tipo es siempre imperfecto; es una silueta, no un retrato, del antitipo; de ahí que su realización traiga sorpresas. Esta limitación de la tipología es importante, pues gran parte de la crítica dirigida contra toda exégesis supraliteral no tiene en cuenta el carácter limitado del AT y exagera la continuidad entre ambos Testamentos a costa de su real diversidad. El énfasis en la imperfección de la relación entre tipo y antitipo salvaguarda el sentido típico contra esa objeción.

76 **B) Criterios.** La ordenación del tipo al antitipo es de origen divino; por eso los criterios para determinar el sentido típico son muy parecidos a los indicados para determinar el sentido pleno (→ 63-64, *supra*). El *primero* es que la revelación o el progreso en el entendimiento de la revelación constituye la guía más segura para descubrir la presencia de un sentido típico; sin esta guía el ingenio humano tiende a desbordarse en la búsqueda de tipos. Así, la mayoría de los tipos aceptados por los exegetas han sido detectados por el NT o por un *consensus* de los Padres, de los usos litúrgicos y los documentos de la Iglesia. Así, por ejemplo, el NT (Heb) consideró a Melquisedec como tipo de Cristo; posteriormente, la liturgia y la exégesis patrística especificaron que el ofrecimiento de pan y vino por Melquisedec (Gn 14,18) era tipo del sacrificio eucarístico cristiano.

77 El *segundo* criterio para determinar la presencia de un sentido típico es que el tipo debe estar relacionado con el antitipo por un desarrollo orgánico en la revelación. No podemos decir que son tipos todas las prefiguraciones del AT mencionadas en el NT o en los Padres (testigos que no hacen gran distinción entre una exégesis sobria de los sentidos bíblicos y una acomodación puramente imaginativa). Debemos buscar pruebas de que Dios proyectó realmente la relación entre tipo y antitipo. Muchos autores modernos reconocen implícitamente la necesidad de tal criterio al insistir en las relaciones de la tipología con la historia de la salvación y con la promesa-cumplimiento. Así, por ejemplo, todo el paralelismo entre la antigua alianza y la nueva, entre Moisés y Jesús, que es fundamental en gran parte del NT, garantiza las líneas principales de una tipología del éxodo. La relación de Jesús con la estirpe davídica es un apoyo para la tipología de David. Pero habremos de ser más escépticos cuando la tipología se refiere a cosas y personas aisladas; por ejemplo, ¿es Rahab (Jos 2) realmente tipo de la Iglesia?

78 **C) Problema.** Dado que la tipología está tan íntimamente unida con la interpretación simbólica del pasado, ¿puede tener alguna importancia para la exégesis moderna? Muchos especialistas que aceptan teóricamente el sentido típico y admiten algunos de los principales ejemplos de la tipología del NT y de los Padres no se muestran partidarios de una renovación de la exégesis típica. Antes (→ 46-48) hemos distinguido entre el intento de restaurar la exégesis patrística y medieval (De Lubac, Daniélou y otros) y el afán de instaurar una exégesis supraliteral sobre bases más modernas. Pero ¿cómo puede encajar la tipología en este último movimiento? No basta afirmar con Eichrodt (en el volumen de Westermann, 227) que es imposible confundir la tipología y la alegoría si se las examina de cerca, pues algunos investigadores ven una alegoría imaginativa en la tipología que Eichrodt acepta (→ 55, *supra*). Coppens (*Les harmonies,* 93-94) propone varios interesantes ejemplos de una tipología nueva, basada en el conocimiento actual, más exacto, de la historia judía, pero cabe dudar del éxito que lleguen a alcanzar esos nuevos ejemplos. Probablemente, como en el caso del sentido pleno, la supervivencia del sentido típico como categoría hermenéutica realmente útil depende de que sea renovado y considerado como parte de un sentido supraliteral mucho más amplio.

79 A título de resumen podemos esquematizar lo que hemos dicho sobre los tres sentidos fundamentales de la Escritura. Si los dividimos de acuerdo con la intención del autor humano, se agrupan en dos categorías:

1. Sentido intentado por el autor humano = *literal.*
2. Sentido intentado por Dios que va más allá de lo pretendido por el autor humano:
   a) contenido en las palabras de la Escritura = *sentido pleno;*
   b) contenido en las «cosas» descritas en la Escritura = *sentido típico.*

H. de Lubac, *Sens spirituel:* RSR 36 (1949), 542-76; J. Daniélou, *Qu'est-ce que la typologie,* en *L'Ancien Testament et les chrétiens,* 199-205; G. W. H. Lampe y K. J. Woolcombe, *Essays on Typology* (SBT 22; Londres, 1957). Cf. también los artículos de Von Rad, Noth y Eichrodt en el volumen de Westermann.

CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

80 **I. ¿Está justificada la acomodación?** Además de los sentidos de la Escritura intentados por el autor humano y el autor divino, existen otros modos de utilizar la Escritura por parte del lector o intérprete, que podemos llamar acomodación. Esta no es un sentido de la Escritura, sino un sentido dado a la Escritura; no es resultado de la exégesis, sino de la «eiségesis». La gama de la acomodación es inmensa: va de la apli-

cación catequética al embellecimiento literario. Gran parte de la exégesis supraliteral de los Padres y la liturgia es acomodación, hecho perfectamente comprensible si tenemos en cuenta que la Escritura era considerada como el texto fundamental del que dependía el saber cristiano. Cuando Gregorio Magno decía a sus oyentes que la parábola evangélica de los cinco talentos se refiere a los cinco sentidos, estaba haciendo una simple acomodación. La liturgia acomoda a los confesores pontífices la alabanza que Eclo 44-45 dedica a los patriarcas. Un fecundo campo de acomodación son los sermones; por ejemplo, cuando los predicadores ensalzan al papa Juan XXIII citando Jn 1,6: «Hubo un hombre enviado por Dios cuyo nombre era Juan». También los libros de vida espiritual acomodan la Escritura aplicando pasajes a problemas espirituales modernos.

81 La acomodación es inevitable tratándose de un libro tan familiar y respetado como la Biblia. Y es realmente tolerable cuando se hace con inteligencia, sobriedad y buen gusto. Así, por ejemplo, no es reprobable aplicar el texto de Jn 1,6 en alabanza de un papa querido y ejemplar; en cambio, resulta más dudosa su aplicación a otros conocidos personajes del mismo nombre. Con demasiada frecuencia se aplican pasajes bíblicos —por ejemplo, «la verdad os hará libres» (Jn 8,32)— a situaciones políticas o sociales que nada tienen que ver con ellos.

Pero, aun cuando la acomodación se emplee con sobriedad, habrá de ser un uso ocasional de la Escritura, no su uso principal. Los predicadores pueden caer en el fácil recurso de la acomodación en vez de tomarse la fatiga de investigar el sentido literal de la Escritura. El empleo ocasional de la imaginación en acomodar la Escritura puede resultar atractivo, pero sustituir por ella el sentido literal es sustituir la palabra inspirada de Dios por el ingenio humano. El peligro se evitará en parte si el escritor u orador tiene la precaución de decir a su auditorio que está acomodando la Escritura y no presentando una verdadera exégesis. Sin embargo, es preciso reconocer que hoy, cuando hemos llegado a descubrir la inmensa riqueza del sentido literal de la Escritura, una sólida exposición de este sentido proporcionará un servicio mucho mayor que cualquier ingeniosa acomodación.

82 **II. Interpretación auténtica.** Al hablar del sentido literal, explicábamos las reglas de la crítica literaria y formal (historia de las formas) como el mejor camino para llegar a captar el sentido de la Escritura. Pero ¿no decimos como católicos que la interpretación auténtica de la Escritura pertenece a la Iglesia? Entre el pueblo existe todavía cierta confusión sobre el papel de la Iglesia con respecto a la exégesis en contraposición con la «interpretación privada». Esta última expresión es una simplificación exagerada de lo que se considera como postura protestante. Pero debemos recordar que en los grupos protestantes de tono tradicional no se sugiere que cada individuo sea capaz de interpretar auténticamente la Escritura. Entre los protestantes hay una tradición eclesiástica, lo mismo que entre los católicos. Además, dado que la interpretación correcta de la Escritura requiere preparación y esfuerzo, el protestante medio no supera al católico medio en capacidad para penetrar en la Biblia y determinar a simple vista lo que pretendía decir el autor inspirado. El protestante llega a entender la Biblia gracias a las escuelas dominicales, los sermones y la autoridad eclesiástica, lo mismo que el católico medio llega a entenderla gracias a quienes le enseñan. La verdadera diferencia entre la opinión católica y la protestante no consiste en la existencia de una interpretación tradicional de la Escritura, sino en la obligatoriedad que se concede a la tradición.

83 Pero incluso en la cuestión de la interpretación auténtica de la Escritura por obra de la Iglesia debemos tener cuidado para no simplificar indebidamente la postura católica. La primera precaución es distinguir entre las *declaraciones dogmáticas* de la Iglesia católica sobre la Escritura y las *decisiones prudenciales* tomadas con vistas al bien común. Estas últimas no son guías infalibles de verdad. Así, por ejemplo, entre 1905 y 1915, la Pontificia Comisión Bíblica promulgó una serie de directrices sobre la Escritura; hoy, con la aprobación de la misma Comisión, la mayor parte de aquellas directrices son consideradas por los especialistas católicos como algo perteneciente al pasado (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:25). Un criterio para determinar si la Iglesia habla dogmáticamente es la materia sobre la que se pronuncia. Dado que la Iglesia es la custodia de la revelación y la Escritura es un espejo de la misma revelación, la Iglesia tiene la facultad de determinar infaliblemente el sentido de la Escritura *en materias de fe y costumbres* (DS 1507, 3007). La Iglesia no se arroga una autoridad absoluta o directa sobre cuestiones de paternidad literaria, geografía, cronología bíblica u otros aspectos científicos; por eso no ha hecho ninguna declaración *dogmática* sobre el autor de los libros, su fecha, su unidad de composición, etc.

84 Y si pasamos a la exégesis efectiva de la Escritura —la cual podría ser materia de fe y costumbres—, en un 99 por 100 de la Biblia la Iglesia no ha comentado oficialmente el sentido de ningún pasaje bíblico. Esta tarea está encomendada a la ciencia, inteligencia y laboriosidad de los exegetas individuales, los cuales no pretenden para sus conclusiones más que una razonable convicción. Cuando la Iglesia ha hablado de un versículo particular, generalmente lo ha hecho en sentido negativo, es decir, rechazando como falsas algunas interpretaciones porque constituían una amenaza para la fe y las costumbres. El Concilio de Trento, por ejemplo, condenó la interpretación calvinista que reducía la alusión al agua de Jn 3,5 (el pasaje bautismal: «A menos que el hombre sea engendrado desde lo alto [nazca de nuevo] del agua y el Espíritu») a una mera metáfora (DS 1615). También condenó a quienes negaban toda relación entre el poder de perdonar los pecados que se ejerce en el sacramento de la penitencia y el poder concedido en Jn 20, 23 (DS 1703).

85 Cuando los documentos de la Iglesia citan la Escritura en sentido positivo, debemos averiguar si el documento en cuestión presenta una exégesis auténtica de la Escritura o simplemente la emplea para ilustrar

lo que dice. La bula *Ineffabilis Deus,* sobre la Inmaculada Concepción, recuerda el texto de Gn 3,15, y la bula *Munificentissimus,* sobre la Asunción, el de Ap 12. ¿Afirman los respectivos papas que esos textos bíblicos se refieren en su sentido literal a las doctrinas marianas? ¿O quizá se refieren a ellas en un sentido supraliteral, como el pleno? ¿O tal vez las citas significan simplemente que la reflexión sobre esos versículos de la Escritura avudó a los teólogos a entender las doctrinas marianas y llevó a la Iglesia a tomar una decisión dogmática? Según numerosos especialistas, la última posibilidad es la correcta. En particular, Pío XII parece afirmar simplemente que el dogma de la Asunción tiene apoyo en la Escritura *(nitor:* AAS 42 [1950], 767, 769).

86 Si prescindimos de los casos en que la Iglesia ha empleado la Escritura para ilustrar una postura dogmática, encontramos pocas ocasiones en las que la Iglesia haya hablado afirmativa y auténticamente sobre el sentido de un pasaje bíblico. Y aun entonces es muy difícil estar seguros de que habla sobre el sentido literal de la Escritura. No debemos olvidar que el concepto de sentido literal, tal como lo entiende el método histórico-crítico, es un fenómeno bastante moderno. También es moderno el énfasis en la distinción entre lo que un texto significó para su autor y lo que luego significó en el uso eclesiástico o teológico. En el caso antes citado del Concilio de Trento, donde se condenó una interpretación errónea de Jn 20,23, ¿quisieron afirmar los Padres conciliares que el autor de Jn pensó en el sacramento de la penitencia o simplemente insistir en la relación de la penitencia con el perdón de los pecados atestiguado en ese versículo? Si Trento citó Sant 5,14-15 en relación con el sacramento de la extrema unción (DS 1716), ¿quiso el Concilio afirmar que el autor de Sant sabía que la unción de los enfermos era un sacramento o simplemente afirmar que el poder de ungir y curar que se describe en Sant era parte de un poder del que más tarde se entendió que debía ejercerse en el sacramento? En ambos casos la historia del desarrollo de la fe y la teología sacramental sugiere la segunda alternativa. En otras palabras: al hacer la Iglesia esas afirmaciones sobre la Escritura no parece zanjar una cuestión histórica (qué pensaba el autor cuando escribió el texto), sino una cuestión religiosa, esto es, las implicaciones de la Escritura para la vida de los fieles. (No queremos decir que los Padres conciliares de Trento fueran necesariamente conscientes de esta distinción; nos referimos exclusivamente al alcance *de facto* de sus decisiones).

87 ¿Hay algunos casos en que la Iglesia haya hablado autoritativamente sobre el sentido literal de la Escritura? Al parecer, así habló Trento sobre las palabras pronunciadas por Jesús en la institución de la eucaristía: «Después de bendecir pan y vino, dijo con claras e inequívocas palabras que les daba su propio cuerpo y su propia sangre... Estas palabras tienen un sentido propio y evidente, y así fueron entendidas por los Padres» (DS 1637). El Vaticano I parece referirse al sentido literal de Mt 16,17-19 y Jn 21,15-17 cuando insiste en que Cristo concedió a Pedro una primacía real entre los apóstoles (DS 3053-55).

Pero los expertos en teología dogmática no están de acuerdo sobre si en estos casos la Iglesia ha definido el sentido literal de la Escritura. A. C. Cotter *(Theologia fundamentalis* [Weston, Mass., ^{2}1947], 681) opina que el Vaticano I definió directamente el sentido del texto de Mt. En cambio, U. Betti *(La costituzione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I* [Roma, 1961], 592) afirma: «La interpretación de estos dos textos [Mt 16,17-19; Jn 21,15-17] como prueba de los dos dogmas mencionados no cae *per se* bajo la definición dogmática, no sólo porque no se los menciona en el canon, sino porque no hay indicios de que el Concilio deseara dar una interpretación de los mismos en tal sentido».

88 Estos ejemplos de posible definición por parte de la Iglesia (puede haber otros) y los casos en que la Iglesia ha condenado una particular interpretación de la Escritura son origen de dificultades para los protestantes. J. M. Robinson, CBQ 27 (1965), 8-11, protesta que, si un exegeta llega, mediante un proceso metodológicamente correcto, a una conclusión sobre un determinado versículo de la Escritura y entonces interviene el magisterio diciendo que su conclusión es equivocada, esto es una negación del entendimiento. Y observa: «La invalidación de una conclusión resultante de la recta aplicación de un método invalida necesariamente el mismo método», con lo cual se ponen en peligro la libertad y el valor científico de la exégesis católica.

Como respuesta debemos hacer tres observaciones. *En primer lugar,* los exegetas católicos mantendrían sinceramente que en los casos en que la Iglesia ha hablado autoritativamente sobre el sentido literal de la Escritura, sea en forma negativa o positiva, cabe una probable argumentación exegética en favor de la postura de la Iglesia. El sentido que ve la Iglesia en el versículo puede no ser el único que se deduciría por el método crítico, pero es un sentido posible. Por tanto, la postura de la Iglesia no supone una repulsa del verdadero método exegético, pues el exegeta católico acepta sencillamente una interpretación que afecta a la seguridad de su fe en un punto en el que la sola crítica histórica no llegaría más que a una probabilidad o posibilidad.

89 *En segundo lugar,* cuando el magisterio interpreta la Escritura, no actúa al margen de la investigación bíblica fidedigna. El magisterio no llega a su conclusión sobre el sentido de un pasaje bíblico mediante una especie de instinto místico o una revelación directa de lo alto. En la decisión del magisterio entran la fe tradicional, las implicaciones teológicas y la práctica secular, pero también la exégesis responsable y científica. Tanto Trento como el Vaticano I consultaron a los mejores exegetas católicos de su tiempo. Y estamos bastante cerca del Vaticano II para saber que, cuando los exegetas han indicado que una interpretación era inexacta, tal interpretación ha quedado excluida de los documentos conciliares. De hecho, el Vaticano II ha afirmado que la labor de los exegetas es un factor que contribuye a madurar el juicio de la Iglesia *(De Revelatione,* 3,12). Cabe preguntarse si la Iglesia ha hablado (o hablará) alguna vez en contra de la opinión científica de la mayoría

de los exegetas católicos. R. E. Murphy, «Commonweal» 80 (26 junio 1964), 419-20, ha dicho con razón: «La Iglesia escucha siempre la Palabra a través de la labor de sus teólogos y exegetas, y esta labor debe desarrollarse *libremente*».

90 *En tercer lugar,* la misión de la Iglesia en la interpretación de la Escritura no debe verse únicamente como una posible limitación de la libertad científica: la Iglesia realiza una positiva aportación hermenéutica. Si la tendencia de la «nueva hermenéutica» es dejar que la Escritura hable al hombre de hoy, los católicos creen firmemente que la vida litúrgica y doctrinal de la Iglesia es el «lugar hermenéutico» donde la Escritura habla con más autenticidad (→ 50, *supra).* La instintiva reacción negativa frente al racionalismo, liberalismo y modernismo no fue una repulsa del método científico (aunque tal reacción llevara desgraciada y accidentalmente a un descrédito momentáneo del método), sino una censura del buen sentido de la Iglesia, que veía cómo en aquellos «ismos» no hablaba realmente la Escritura. Se puede reconocer que en ocasiones la Iglesia, por culpa de la debilidad de los hombres que la forman, no ha respondido inmediata y certeramente a un sentido de la Escritura que era claro para los exegetas; de ahí la necesidad de una constante renovación y reforma desde dentro (→ Canonicidad, 67:96). Pero, pese a ello, la Iglesia sigue siendo el lugar por excelencia donde la Escritura es escuchada en su más fiel y pleno sentido.

91 **III. Autoridad exegética de los Padres.** En casi todos los documentos de Roma referentes a los estudios bíblicos se dice que la Escritura ha de interpretarse de acuerdo con el pensamiento de los Padres y Doctores de la Iglesia. Hasta hace muy poco, como consecuencia de la crisis modernista, los exegetas católicos que enseñaban en los seminarios juraban cada año interpretar la Escritura de acuerdo con el unánime consenso de los Padres. La instrucción publicada por la Comisión Bíblica en 1964 (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:35) no abandona la insistencia: «Que el exegeta católico, siguiendo la orientación de la Iglesia, saque provecho de todos los intérpretes antiguos, especialmente de los Santos Padres y los Doctores de la Iglesia».

Sin embargo, cuando leemos la exégesis de los Padres como hemos indicado antes (→ 37-40), vemos que tiene muy poco en común con los métodos y resultados de la exégesis católica moderna. Ya hemos aludido a los escasos deseos de volver a la exégesis supraliteral de los Padres. ¿Qué valor tiene entonces la exégesis patrística como orientación?

92 Ante todo, el campo en que la autoridad patrística tiene mayor fuerza es el de las implicaciones dogmáticas de la Escritura, no el de la exégesis literal. San Atanasio, por ejemplo, era plenamente consciente de que ningún texto de la Escritura respondía por completo a la herejía arriana; ningún texto demostraba irrefutablemente en su sentido literal que Jesús era «Dios verdadero de Dios verdadero». Pero subrayaba que, en la problemática del siglo IV, la única respuesta que podía dar la Escritura al problema suscitado por Arrio era la respuesta de Nicea («Carta

sobre los Decretos del Concilio de Nicea», 5.19-21). Evidentemente, si se la entiende así, la fidelidad a la autoridad de los Padres no supone restricción alguna para la libertad o el valor científico de la moderna exégesis católica.

Además, si se toma como norma absoluta, el consenso unánime de los Padres (unánime en sentido moral, no necesariamente en sentido numérico) no afecta a muchos pasajes disputados. En un pasaje donde sería de esperar la unanimidad como es la aplicación a Pedro de Mt 16, 18 hallamos, por ejemplo, que ni san Agustín ni san Juan Crisóstomo consideran que la roca fundacional sea Pedro.

En resumen: la insistencia de la Iglesia en la autoridad exegética de los Padres refleja su deseo de que el exegeta católico no olvide la herencia dogmática procedente de la tradición. Pero por lo que se refiere a la orientación práctica de la moderna exégesis literal, la autoridad patrística es de escasa importancia, especialmente para el AT.

93 **IV. Predicación bíblica.** Como hemos indicado (→ 4), la proforística, que establece reglas para explicar la Escritura a otros, forma parte de la hermenéutica. Puesto que la limitación de espacio no nos permite referirnos a los cursos de Sagrada Escritura, la catequesis bíblica y otras muchas formas de presentar la Biblia, nos centraremos en la predicación. Si insistimos en el sermón bíblico, no por ello negamos la posibilidad, conveniencia y aun necesidad de otros tipos de sermones; simplemente queremos decir qué es y qué no es un sermón bíblico.

Comencemos por el aspecto negativo. Un sermón bíblico no es un empedrado de citas bíblicas. Ni se puede decir que pronuncia un sermón bíblico quien toma un tema de la teología dogmática o moral y cita unos cuantos pasajes bíblicos para ilustrar o probar su tesis. Tampoco tiene que ver gran cosa con un sermón bíblico (y además es de dudoso valor) la técnica oratoria que consiste en tomar un texto de la Escritura señalado por la liturgia (por ejemplo, el evangelio dominical) y dedicarse luego a hablar de algo que no tiene verdadera relación con ese texto. Sería preferible decir que se va a hablar del Vaticano II, del purgatorio, de problemas interraciales o de una colecta de caridad en vez de utilizar el pasaje bíblico como un trampolín para lanzarse a uno de esos temas. Si el marco litúrgico da a un pasaje bíblico una orientación no de acuerdo con su sentido literal —por ejemplo, la aplicación de Sab 18,14-15 a la Navidad (→ 64, *supra)*—, un sermón que utilice tal orientación es más litúrgico que bíblico.

Un verdadero sermón bíblico es: 1) una explicación centrada en el sentido literal de un pasaje bíblico, en su situación originaria, doctrina y alcance; 2) o bien una explicación y desarrollo de un tema bíblico a lo largo de varios pasajes.

94 Un sermón del *primer tipo* exige que el predicador posea algún conocimiento técnico de la materia; por ejemplo, si el pasaje presenta problemas textuales o críticos, si existen paralelos y qué luz arrojan sobre el pasaje. Al afirmar que el predicador debe poseer ese conocimiento no queremos decir que los datos técnicos deban formar parte

de su sermón. Al contrario, el predicador debe superar la tendencia a trasladar al púlpito un resumen de lo que ha aprendido en clase; debe seleccionar y repensar la materia de acuerdo con la finalidad del sermón, que no es la misma de una explicación escolar. Con frecuencia el conocimiento técnico sirve más bien para determinar qué es lo que *no* se debe decir y dónde *no* se debe insistir. Así, por ejemplo, si se sabe que la mayoría de los intérpretes no admite la historicidad de una escena, al extraer la lección teológica de la misma convendrá evitar las afirmaciones que puedan subrayar su historicidad.

95 Además —y esto es importante—, los problemas de historicidad no son en sí un material adecuado para sermones. Con demasiada frecuencia, impresionados por el carácter novedoso de lo que acaban de aprender (no siempre quizá con exactitud), algunos predicadores tienen un secreto afán de sorprender: «No existió el paraíso. No existieron los magos. Etcétera». Dejando a un lado el problema del enfoque simplista y a veces incorrecto de tales afirmaciones, debemos señalar que no interesan en la predicación, cuya finalidad es hacer que la riqueza de la Escritura sirva de ayuda espiritual y salvífica a los fieles. Se puede predicar sobre un tema como Gn 1-3 respetando los problemas históricos subyacentes y centrándose, a la vez, en el mensaje teológico. Véase más adelante (→ 100) una referencia más detallada a la divulgación de los resultados obtenidos por la crítica bíblica moderna.

96 Cuando se quiere presentar un pasaje bíblico en su trasfondo histórico, geográfico o de otro tipo se corre el riesgo de que el material técnico ocupe demasiado en el sermón. En algunos sermones puede ser realmente útil situar la escena en un marco histórico y geográfico porque así lo exija la comprensión del mensaje. Es difícil entender lo que dijo Jesús a la mujer de Samaría en Jn 4 sin saber algo de los samaritanos y del pozo de Jacob; hay que saber algo sobre los problemas de Corinto para entender las advertencias de san Pablo en las cartas a los Corintios. Pero muchas veces se gasta en la predicación un tiempo precioso en desplegar una erudición que no contribuye a esclarecer el mensaje central; por ejemplo, los sermones sobre la Pasión de Jesús, que se pierden en detalles sobre los distintos métodos de crucifixión y tipos de cruces. La finalidad del sermón debe determinar también hasta qué punto conviene hacer exégesis de versículos concretos. En general, es más eficaz centrarse en unos cuantos versículos importantes que efectuar una disección versículo por versículo.

97 Como la predicación sobre el sentido literal de un pasaje requiere conocimiento y, por tanto, esfuerzo, el mayor peligro de la predicación bíblica es la tendencia a tomar como tema del sermón las impresiones personales sobre la Escritura. «Lo que yo entiendo al leer este pasaje» sustituye a lo que el autor inspirado por Dios quiso decir cuando lo escribió. Aunque las impresiones personales pueden ser a veces de interés, con frecuencia descienden a un plano moralizante o de filosofía barata. Cuando los feligreses se quejan de falta de contenido en

los sermones, suelen protestar en realidad contra una exposición de la Escritura basada en impresiones.

98 Una vez que el predicador ha explicado el sentido literal de un pasaje, debería poner de relieve la importancia del mismo para la vida del pueblo. Muchas veces esa importancia es obvia, y probablemente hay menos peligro de una aplicación insuficiente que de una aplicación reiterativa y ajena a la cuestión. Lo principal de un sermón es explicar la Escritura de modo que ésta hable a las necesidades y a la vida del auditorio, sin interponer una exhortación prolija y a veces inaplicable al individuo. Si insistimos más en la vertiente expositiva que en la exhortativa del sermón es porque resulta más fácil exhortar que exponer y porque los abusos se deben más a un exceso de exhortación que de exposición. La explicación de un pasaje bíblico teológicamente importante puede que no cambie la vida de una persona a raíz de escucharlo, pero —como la semilla mencionada en Mc 14,26ss— la inteligencia de la Escritura cae en tierra fértil y da fruto sin necesidad de angustiosos intentos de acelerar el proceso.

99 Muchas de estas cautelas son aplicables también a los sermones bíblicos del *segundo tipo,* es decir, a la predicación sobre temas o personajes bíblicos. Pero hemos de añadir que en este tipo de predicación el sermón no será verdaderamente bíblico si el tema no es desarrollado de *manera bíblica.* La eucaristía es un tema del NT, pero el sermón no será bíblico si se centra en la materia y la forma del sacramento, en la transustanciación, etc. Sin embargo, en una exposición predominantemente bíblica puede ser necesario entrar en la teología del cristianismo posterior, más formal y desarrollada. El pensamiento bíblico es con frecuencia simbólico, impreciso, incoativo; pero no sería correcto encasillar hasta tal punto los diferentes estadios de la teología que los oyentes se quedaran con una imagen inexacta. Así, por ejemplo, una exposición bíblica de los pasajes trinitarios (o, más exactamente, «triádicos») del NT reflejaría la imprecisión del pensamiento del siglo I sobre este punto; por eso el predicador debería esclarecer tal imprecisión, como la esclareció la Iglesia posterior. Un sermón bíblico sobre un tema como la Trinidad debe reflejar el aspecto bíblico de verdad *más amplia.*

100 **V. Divulgación de las opiniones críticas modernas.** Nos referimos ahora a otro aspecto de la proforística. Tanto el *Monitum* del Santo Oficio en 1961 como la instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica en 1964 —dos documentos romanos (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:34-35), el uno de tendencia restrictiva y el otro de tendencia liberalizadora— insisten en los peligros de escandalizar a los fieles divulgando en el campo bíblico «novedades vanas o no suficientemente fundadas». La instrucción de la PCB prohíbe a quienes publican para los fieles que, «guiados por un pernicioso afán de novedad, divulguen sin una prudente selección y una seria diferenciación soluciones problemáticas a las dificultades planteadas, pues así perturban la fe de muchos».

Estas amonestaciones no carecen de realismo. Antes (→ 95) hemos puesto en guardia frente al peligro de centrar los sermones en temas de

crítica histórica. Y no sólo esto es peligroso para los fieles, sino que algunos investigadores intachables se han visto perjudicados por ciertos entusiastas que divulgan las opiniones científicas sin las necesarias matizaciones y en un contexto al que no iban destinadas. El principio general es que no se debe dejar al auditorio con unos problemas que éste no sea capaz de resolver. Si es preciso entrar en cuestiones de crítica histórica, habrá que tener en cuenta las posibles implicaciones y salir al paso de las conclusiones erróneas.

101 Pero si reconocemos el peligro de una imprudente divulgación, debemos insistir también en el peligro del extremo contrario, un peligro que, por desgracia, no ha recibido suficiente atención en los documentos de la Iglesia. Nos referimos al exagerado temor a escandalizar, que retrae a los divulgadores de informar a los católicos cultos sobre una interpretación más elaborada de la Biblia que les es realmente necesaria. Con demasiada frecuencia se nos habla de los pocos que se escandalizan, mientras que se pasa en silencio el crimen, mucho mayor, de dejar a la mayoría ayunos de la moderna crítica bíblica. El temor al escándalo nunca debe llevar a establecer una doble medida, de modo que a los sencillos o a los jóvenes se les enseñen, para evitar ese escándalo, cosas sobre la Biblia que son falsas. El sentido común manda que toda enseñanza debe acomodarse a la capacidad del auditorio, pero esto no significa que la instrucción bíblica elemental no deba ser crítica; significa que debe ser crítica de una manera elemental. Al enseñar por primera vez en una escuela de párvulos el relato de Gn 1-3 ya hay que enseñar a los niños a considerarlo como un relato popular, no como una historia, si bien el maestro no puede pretender a ese nivel suscitar formalmente la cuestión de la historicidad. Incluso a los principiantes se les puede enseñar a ver los evangelios no como biografías de Jesús, sino como una predicación y una enseñanza que ha sido puesta por escrito.

102 Por desgracia, también un temor exagerado puede frenar la investigación científica. Hay un gran número de cuestiones delicadas que necesitan estudio y análisis científico; por ejemplo, la historicidad de los relatos de la infancia y el conocimiento humano de Cristo. Pero los investigadores saben que, aun cuando escriban sobre estos temas sólo en revistas profesionales y técnicas, pronto aparecerá una noticia, a menudo inexacta, en la prensa popular. En otras palabras: mientras se encarece a los investigadores católicos que mantengan estas materias fuera del conocimiento público, resulta que, quiéranlo o no, otros se encargan de divulgar su obra. Consecuencia de esto es que con frecuencia se declara al investigador responsable del escándalo y se le hace objeto de recriminaciones por parte de los llamados defensores de la fe. La distinción entre investigación a nivel científico y divulgación —distinción que se presupone en las amonestaciones de Roma— se está desvaneciendo a grandes pasos, y deberíamos afrontar este problema con mayor franqueza. A la larga, ha producido más daño a la Iglesia el hecho de que sus investigadores no hayan gozado siempre de libertad para investigar los problemas delicados que el hecho de que algunos fieles se hayan

escandalizado por la divulgación de ideas nuevas. La imprudencia y el escándalo ocasional son el premio casi inevitable que hay que pagar por el derecho a la libre investigación. Esta investigación académica tiene de hecho sus propios medios para destruir los errores: una dura crítica de un libro en una revista bíblica puede ser más eficaz para desarraigar un error que una amonestación de la autoridad eclesiástica.

72

DECLARACIONES DE LA IGLESIA

THOMAS AQUINAS COLLINS, OP
RAYMOND E. BROWN, SS

BIBLIOGRAFIA

1 B. Ahern, *Textual Directives of the Encyclical «Divino afflante Spiritu»:* CBQ 7 (1945), 340-47; F.-M. Braun, *Le sens plénier et les encycliques:* RTh 51 (1951), 294-304; A. C. Cotter, *The Antecedents of the Encyclical «Providentissimus Deus»:* CBQ 5 (1943), 117-24; J. de Fraine, *L'encyclique «Humani generis» et les erreurs concernant l'Écriture Sainte:* ScEccl 5 (1953), 7-28; S. Hartdegen, *The Influence of the Encyclical «Providentissimus Deus»:* CBQ 5 (1943), 141-59; H. Jedin, *A History of the Council of Trent* (vol. 2; San Luis, 1961); M.-J. Lagrange, *À propos de l'encyclique «Providentissimus Deus»:* RB 4 (1895), 48-64; *Le décret «Lamentabili sane exitu» et la critique historique:* RB 16 (1907), 542-54; C. Lattey, *The Encyclical «Humani generis» and the Origins of the Human Race:* Scr 4 (1951), 278-79; J. Levie, *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios* (Bilbao, 1961); R. T. Murphy, *The Teaching of the Encyclical «Providentissimus Deus»:* CBQ 5 (1943), 125-40; J. Vosté, *De divina inspiratione et veritate Sacrae Scripturae* (Roma, ²1932).

Dos importantes colecciones de documentos de la Iglesia son: *Enchiridion Biblicum* (abrev., EB; Roma, ³1956) y *Doctrina pontificia,* I. *Documentos Bíblicos* (abrev., DPDB; BAC 136; Madrid, 1955).

2 CONTENIDO

Trasfondo histórico de las declaraciones más recientes (§ 3-9)

I. Introducción
- A) 1870-1900 (§ 4)
- B) 1900-1940 (§ 5)
- C) 1941-1968 (§ 6-9)

Resúmenes de las declaraciones (§ 10-36)

I. Concilios de la Iglesia
- A) Florencia (§ 10)
- B) Trento (§ 11)

C) Vaticano I (§ 12)
D) Vaticano II (§ 13-16)

II. Encíclicas
A) «Providentissimus Deus» (§ 17)
B) «Pascendi Dominici gregis» (§ 18)
C) «Spiritus paraclitus» (§ 19)
D) «Divino afflante Spiritu» (§ 20-23)
E) «*Humani generis*» (§ 24)

III. Documentos de las Comisiones romanas
A) Primeros decretos de la PCB (1905-1933)
a) Historicidad general (§ 26)
b) Antiguo Testamento (§ 27)
c) Nuevo Testamento (§ 28)
B) Documentos más recientes (1941-1968)
a) Carta a la jerarquía italiana (§ 29)
b) Normas de la PCB sobre traducciones bíblicas (§ 30)
c) Respuesta al cardenal Suhard (§ 31)
d) PCB y enseñanza de la Escritura en los seminarios (§ 32)
e) PCB y asambleas bíblicas (§ 33)
f) «Monitum» del Santo Oficio sobre la historicidad (§ 34)
g) PCB e historicidad de los evangelios (§ 35)

IV. Documentos menores de interés histórico (§ 36)

TRASFONDO HISTORICO DE LAS DECLARACIONES MAS RECIENTES

3 **I. Introducción.** Presentamos en las páginas siguientes un rápido resumen de las declaraciones de la Iglesia en relación con la Biblia. Para valorarlas se hace preciso tener en cuenta su trasfondo histórico. Pues si bien todas estas declaraciones merecen ser tenidas en cuenta con igual respeto, no todas ellas exigen el mismo grado de adhesión. Es evidente, por ejemplo, que los decretos de los concilios ecuménicos tienen más fuerza que las encíclicas papales. Concretando más: los decretos de la Pontificia Comisión Bíblica (PCB) tienen una obligatoriedad de carácter temporal, pues se trata de decisiones prudenciales acerca de problemas prácticos. Han de obedecerse en el tiempo de su publicación, pero quedan sujetos a subsiguientes revisiones y en modo alguno han de ser considerados infalibles. Más aún: todos estos documentos conciliares, papales y curiales han de ser valorados a la luz del momento de su promulgación y de los problemas a que trataban de dar respuesta. Un fundamentalismc en su interpretación sería tan reprobable como un fundamentalismo en la interpretación de la Escritura. Hay que distinguir entre la verdad exacta que afirman y su expresión conceptual o verbal, que viene determinada por una serie de circunstancias históricas.

Exceptuando los decretos de los Concilios de Florencia y Trento, todos los demás documentos de que habremos de ocuparnos están fechados dentro de los últimos cien años, por lo que resultará útil resumir la actitud de Roma con respecto a los estudios bíblicos durante este período, a fin de determinar en qué atmósfera aparecieron estos documentos, lo que permitirá valorarlos mejor.

4 **A) 1870-1900.** Este período fue testigo de los primeros encuentros de los católicos con la crítica bíblica protestante (→ Crítica moderna del NT, 41:6ss; → Crítica moderna del AT, 70:23ss). Para el hombre religioso, acostumbrado a pensar que la Escritura es inspirada e inerrante, los nuevos planteamientos le suscitaron problemas en torno a la inerrancia en materias que se relacionaban con las ciencias naturales y con la historia (→ Inspiración, 66:75-76). El hecho de que algunos no católicos se vieran impulsados por sus estudios bíblicos a una devaluación religiosa de la Escritura hizo surgir una actitud defensiva por parte de las autoridades de la Iglesia, siempre preocupadas por defender la Escritura como palabra de Dios. El Vaticano I mostró señales claras de esta preocupación en cuestiones generales de teología, pero la breve duración de este Concilio no dio margen a que se manifestara plenamente su actitud con respecto a la Escritura. Hizo poco más que repetir las afirmaciones de Trento sobre la canonicidad, subrayando la inspiración de la Escritura (→ Inspiración, 66:33). La encíclica *Providentissimus Deus,* de León XIII (1893), es el principal testimonio de la actitud oficial de la Iglesia con respecto a los estudios bíblicos para este período. Es interesante el hecho de que, a pesar de los peligros de aquella época, este papa, hombre culto y verdadero humanista, adoptara una posición bastante matizada. La encíclica muestra cierta hostilidad hacia la alta crítica y hacia la obra de los investigadores no católicos: «El sentido de la Sagrada Escritura no puede hallarse incorrupto en parte alguna fuera de la Iglesia, y no se puede esperar encontrarlo en autores que, privados de la verdadera fe, sólo muerden la corteza de la Sagrada Escritura y nunca llegan a su medula» (EB 113; DPDB 109; nótese el gran avance producido desde aquellos tiempos: el Vaticano II *[De Rev.,* 6, 22] alienta el trabajo conjunto con los investigadores no católicos para la traducción de la Biblia). A pesar de todo, el papa mostraba tener conciencia de las ventajas que suponen las investigaciones lingüísticas y exegéticas y estaba de acuerdo en que las ideas de los autores bíblicos en cuestiones científicas no gozaban de infalibilidad bíblica. A finales de siglo, por consiguiente, la actitud católica oficial con respecto a los avances de la ciencia escriturística se definía por la cautela, pero también por una estima inicial que presagiaba un futuro mejor.

5 **B) 1900-1940.** Este fue el período de la crisis modernista y sus secuelas. La aparición del modernismo, especialmente en los escritos de A. Loisy, cambió por completo la situación (→ Crítica moderna del NT, 41:38). Había peligro de una virulenta herejía. Pío X se interesaba más por proteger la fe que por valorar las sutilezas de la actitud científica. Los modernistas aplicaban a la Escritura los nuevos enfoques iniciados por los protestantes alemanes. Las condenas formuladas oficialmente por el catolicismo *(Pascendi, Lamentabili)* contra el modernismo no hacían

distinción entre la posible validez intrínseca de aquellos enfoques y el mal uso que de ellos pudieran hacer los teólogos modernistas. Al mismo tiempo, la PCB, creada por León XIII en 1902, comenzó a promulgar una serie de decisiones sobre numerosos puntos delicados referentes a la interpretación y a la autenticidad. Estos decretos, aparecidos entre 1905 y 1915, mostraban una actitud cautelosa; pero a pesar de su tono conservador, se expresaban de manera consciente y matizada. Sin embargo, dado que exigían el asentimiento por parte de los investigadores católicos, el mundo no católico recibió a través de ellos la desdichada imagen de una actitud católica monolíticamente conservadora que no admitía discutir las cuestiones planteadas partiendo de la base de un intercambio científico de opiniones, sino que todo lo solucionaba mediante el mandato de una autoridad central.

Aun cuando los decretos de la PCB, interpretados desde un punto de vista jurídico, dejaran cierto margen a la investigación científica, el ambiente no era propicio; algunos investigadores avanzados, como M.-L. Lagrange (→ Crítica moderna del AT, 70:35, 56), fueron prácticamente reducidos al silencio en lo tocante a ciertas cuestiones delicadas. Con razón titula F.-M. Braun este período de la vida de Lagrange «Pruebas y luchas» (*The Work of Père Lagrange* [Milwaukee, 1963], 66-100). Levie (*op. cit.*, 104-106) describe la red de espionaje montada para denunciar a Roma a todos aquellos cuyas ideas pudieran mostrar cierto tinte de modernismo, algo tan indigno que hasta el mismo papa Benedicto XV lo censuró formalmente. La encíclica *Spiritus paraclitus,* de Benedicto XV (1920), llevaba la huella del difícil período que la había precedido. El tono empleado por este papa resultaba más negativo que el de León XIII al tratar de los avances modernos, mostrándose a la defensiva en lo tocante a la historicidad de la Biblia. Hacia los años veinte, el Santo Oficio emprendió una enérgica acción eclesiástica, bajo la guía del cardenal Merry del Val, contra los escritos de importantes investigadores católicos, como J. Touzard, F. Vigouroux, M. Bacuez y A. Brassac (cf. Levie, *op. cit.*, 175-76). En estos años, la PCB no promulgó nuevos decretos, excepto una sola declaración sobre la exégesis de dos textos en 1933.

6 **C) 1941-1968.** Durante este período se produjo el renacimiento de los estudios bíblicos católicos. A finales del pontificado de Pío XI se vieron ya algunos síntomas de que se avecinaba un cambio, pero es a Pío XII a quien corresponde el título de patrocinador de los estudios bíblicos católicos. Su pontificado significó un giro completo e inauguró la más profunda renovación del interés por la Biblia que haya conocido nunca la Iglesia católica. Los signos de este cambio se manifestaron en la nueva actitud de la PCB, que en 1941 condenó la desconfianza *conservadora* en exceso hacia la moderna investigación bíblica. La encíclica *Divino afflante Spiritu,* de 1943, fue la carta magna del progreso bíblico. El papa dedicaba elogios a las encíclicas de sus predecesores, pero al mismo tiempo anunciaba que ya habían pasado los tiempos del miedo, y que los exegetas católicos debían utilizar para sus tareas todas las

ayudas de la ciencia moderna. La insistencia en el uso del principio de los géneros literarios para resolver los problemas históricos y la invitación a hacer nuevas traducciones de la Biblia directamente de las lenguas originales (y no de la Vulgata) animaron a los investigadores católicos a escribir de nuevo con libertad y a ponerse a la altura de la investigación protestante, que había recorrido mucho terreno durante los precedentes años de «pruebas y luchas». Las orientaciones del papa se vieron reforzadas por las declaraciones de la PCB en 1948 al cardenal Suhard sobre el Gn, y en 1950 sobre la enseñanza de la Sagrada Escritura en los seminarios. En 1955, el secretario de la PCB dio un valiente paso, que resultaba por otra parte muy necesario, al afirmar que en adelante los investigadores católicos tendrían completa libertad *(plena libertate)* con respecto a los primeros decretos de la PCB (1905-1915), excepto en materias de fe o moral (que en realidad apenas eran tocadas en ellos). Esto significó que los autores católicos pudieron adoptar posiciones más modernas en las cuestiones referentes al autor del Pentateuco, Sal, Is, los Evangelios, etc.

7 Con la enfermedad y muerte de Pío XII se produjo una crisis en el avance de los estudios bíblicos católicos. En el último año de su pontificado (abril de 1958), la Congregación de Seminarios manifestó su desagrado por la publicación del vol. 1 de la *Introducción a la Biblia,* editada bajo la dirección de los autores franceses católicos A. Robert y A. Feuillet. (Más tarde se publicaría una segunda edición prácticamente sin cambio alguno y con la aprobación, según se indicaba, del secretario de la PCB y del cardenal Bea). A comienzos del pontificado de Juan XXIII se produjeron en Roma varios ataques serios contra eminentes investigadores bíblicos, como L. Alonso Schökel, J. Levie, S. Lyonnet y M. Zerwick, siendo removidos los dos últimos de sus puestos docentes en el Pontificio Instituto Bíblico. La áspera controversia mantenida durante este difícil período ha sido bien recogida por J. A. Fitzmyer, TS 22 (1961), 426-44. Finalmente, en 1961, el Santo Oficio publicaba una advertencia contra ciertas ideas que ponían en tela de juicio la genuina verdad histórica y objetiva de la Sagrada Escritura. La atmósfera de pesimismo vino a cargarse aún más por las noticias de que el esquema (no publicado) sobre «Las fuentes de la revelación», que había de presentarse al próximo Vaticano II en el otoño de 1962, sostenía una postura negativa con respecto a los recientes avances bíblicos. Pero este pesimismo no tenía en cuenta los vientos de *aggiornamento* que soplaban por la ventana que Juan XXIII mantenía abierta. Fueron tantos los Padres conciliares que, en noviembre de 1962, expresaron su disconformidad con el esquema propuesto, que Juan XXIII mandó retirarlo y que fuese redactado de nuevo por una comisión conjunta en que los investigadores bíblicos estuviesen mejor representados.

8 El pontificado de Pablo VI ha vuelto a crear una cálida atmósfera favorable a los estudios bíblicos, como en tiempos de Pío XII. Los profesores antes mencionados fueron restituidos a sus cátedras. En abril de 1964, la PCB publicó una «Instrucción sobre la verdad histórica de

los evangelios», documento alentador que abría el camino a una honrada crítica bíblica en el delicadísimo campo de la historicidad de los evangelios. Entre los consultores de la PCB recientemente nombrados figuran distinguidos partidarios católicos de la moderna metodología bíblica, de Europa y Estados Unidos. La forma final del decreto *De Revelatione,* promulgado por el Vaticano II en 1965, adopta un tono muy semejante al de la Instrucción mencionada y bendice oficialmente los progresos ulteriores en la línea marcada por Pío XII.

9 Al estudiar el contenido de los documentos resumidos a continuación, el lector hará bien en tomar nota de sus fechas y valorarlos de acuerdo con la información que le hemos suministrado. Juzgar hoy la investigación bíblica católica sobre la base de los documentos publicados durante la crisis modernista sería simplemente injusto. Es comprensible que los no católicos, al mismo tiempo que se alegran de la libertad de que ahora disfrutan los investigadores católicos, duden también de que esa investigación pueda contar con una libertad permanente, dado que debe ser guiada por Roma a través de unas directrices que podrían cambiar en cualquier momento. A esto tendríamos que responder diciendo que el conflicto entre el progreso de la investigación y las reacciones conservadoras por parte de la autoridad no es un problema que afecte sólo a los católicos. Pero en un contexto específicamente católico, como hijos de la Iglesia reconocemos que, en determinadas ocasiones —como la crisis modernista—, las orientaciones emanadas de la autoridad pueden crear dificultades: el deber primario de la Iglesia es salvaguardar la fe que le ha sido confiada, aunque ello pueda suponer un freno momentáneo al avance de la investigación. A pesar de todo, tenemos motivos para sentirnos optimistas, pues la Iglesia del Vaticano II se ha decidido a ejercer su autoridad docente con plena confianza en la buena fe de quienes se dedican a la investigación; asimismo, en adelante se mostrará mucho más sensible a las exigencias del progreso científico. Es indudable que los «mártires de la Biblia», como M.-J. Lagrange, han contribuido espiritualmente a crear el movimiento bíblico católico con su paciente aceptación del silencio impuesto por la autoridad. Si las generaciones siguientes aprenden bien el magnífico principio sentado por Pío XII (EB 564; DPDB 649) en relación con los exegetas, se habrá puesto fin al escándalo que entrañan aquellos martirios: «Tengan muy presente todos los hijos de la Iglesia que los trabajos de aquellos esforzados obreros de la viña del Señor [es decir, los exegetas bíblicos] han de juzgarse no sólo con ecuanimidad y justicia, sino también con la máxima caridad. Todos, además, deberán desechar aquel celo intemperante capaz de imaginar que todo lo nuevo, por la sola razón de serlo, merece ser combatido o tenido por sospechoso». Podemos asegurar a nuestros hermanos no católicos que el moderno movimiento bíblico católico inaugurado por Pío XII, confirmado por el Vaticano II y la PCB bajo Pablo VI está hoy tan entrañado en la misma Iglesia, que ya no puede ser rechazado, por encima incluso de los retrocesos y obstáculos que pudieran surgir en el futuro. (Sobre la función de los investigadores bíblicos en cuanto a la ayuda que prestan a la autoridad docente de la Iglesia para formular las posiciones adoptadas por ésta en relación con la Biblia, → Hermenéutica, 71:89).

RESUMEN DE LAS DECLARACIONES

10 **I. Concilios de la Iglesia.**

A) Florencia. El Concilio de Florencia (1438-1445) proclamó la doctrina tradicional de la Iglesia sobre el canon (→ Canonicidad, 67:12) en el decreto *pro Iacobitis* (de la bula *Cantate Domino* [4 de febrero de 1441; EB 47]). Este decreto contiene una lista de libros inspirados, protocanónicos y deuterocanónicos, que coincide con la que redactó el Concilio de Hipona en 393, repetida en el III y IV Concilios de Cartago en 397 y 419, y en la *Consulenti tibi,* carta dirigida por Inocencio I en 405 a Exuperio, obispo de Toulouse, en relación con el canon (EB 16-21; → Canonicidad, 67:9-11).

11 **B) Trento.** Las dudas e incertidumbres de alguna importancia que todavía quedaban en lo referente al canon fueron, finalmente, resueltas por el Concilio de Trento (1545-1563) en su cuarta sesión del 8 de abril de 1546. En esta sesión votó afirmativamente el Concilio dos decretos: 1) sobre las Escrituras canónicas (EB 57-60), y 2) sobre las ediciones y el uso de los libros sagrados (EB 61-64). El primer decreto, que adoptó el canon de Florencia, fue «la primera declaración infalible y efectivamente promulgada sobre el canon de la Sagrada Escritura». Como observa Jedin, también puso fin al milenario proceso de formación del canon bíblico *(op. cit.,* 91). A partir de aquel momento, el canon quedó integrado por los libros del AT y del NT, protocanónicos y deuterocanónicos por igual, en su integridad y en cada una de sus partes, atribuyéndoseles igual autoridad (→ Canonicidad, 67:8, 42-43, 90-91).

El segundo decreto declara que «la antigua edición de la Vulgata, que ha sido aprobada por la misma Iglesia en virtud de un uso prolongado durante tantos siglos, ha de considerarse como edición auténtica para la lectura pública, para las disputas teológicas, los sermones y las explicaciones doctrinales» (→ 20, *infra,* a propósito de la *Divino afflante Spiritu,* que esclarecerá el significado de este decreto tridentino). Prosigue el decreto prohibiendo que nadie se atreva, en materias de fe y costumbres, a «violentar la Escritura según sus propias interpretaciones y en contra de aquel sentido que siempre sostuvo y ahora sostiene la santa madre Iglesia, pues a ella corresponde juzgar acerca del verdadero sentido e interpretación de la Escritura. Tampoco se atreva nadie a interpretar la Escritura en contra del acuerdo unánime de los Padres» (→ Hermenéutica, 71:82-92). Se dieron las órdenes oportunas para la publicación de la Vg., cuyo texto debería imprimirse con todo el esmero posible. Resultado de estas normas fue la Vg. sixto-clementina (→ Textos, 69:110). En cuanto a la actitud de Trento en relación con las tra-

ducciones en lenguas vernáculas, cf. R. E. McNally, TS 27 (1966), 204-27.

12 **C) Vaticano I.** En su tercera sesión del 24 de abril de 1870, el Vaticano I (1869-1870) reafirmó el decreto tridentino sobre las fuentes de la revelación (DB 783; DS 1501) y declaró que la Iglesia tiene por sagrados y canónicos los libros de la Sagrada Escritura, no porque ella misma los haya aprobado subsiguientemente ni porque contengan la revelación sin mezcla de error, sino porque «habiendo sido escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales han sido confiados a la misma Iglesia» (EB 77; → Inspiración, 66:18, 33, 65).

13 **D) Vaticano II.** La constitución dogmática *De Revelatione,* promulgada el 18 de noviembre de 1965, es un documento que ofrece una actitud claramente positiva hacia los estudios bíblicos modernos, pero cuyas afirmaciones acerca de temas discutidos revelan una posición cautelosa de compromiso como resultado de las cinco revisiones a que fue sometido el documento entre 1962 y 1965 (→ 7, *supra).* Aquí mencionaremos únicamente los puntos más importantes en relación con los estudios bíblicos. El capítulo 1 de la constitución está dedicado al tema de la revelación. Se subraya que la divina revelación se realizó tanto en palabras como en acciones, concepción que tiene en cuenta el moderno énfasis bíblico en el «Dios que actúa», junto a la idea tradicional del «Dios que habla». El capítulo 2 aborda la discutida cuestión teológica de las fuentes de la revelación. Al tenerse que enfrentar con dos concepciones radicalmente distintas —dos fuentes (Escritura y Tradición) o una sola fuente (la Escritura, tal como es interpretada por la Tradición)— el Concilio no zanja la cuestión. Subraya (2,9) que Tradición y Escritura «en cierto modo forman una unidad y tienden a un mismo fin», pero «no es únicamente de la Escritura de donde saca la Iglesia su certeza acerca de todo lo que ha sido revelado». Sobre las relaciones entre Iglesia y Escritura, el Concilio (2,10) insiste en que el ministerio docente de la Iglesia interpreta auténticamente la palabra de Dios; pero este ministerio no se sitúa por encima de la palabra de Dios, sino que está a su servicio.

14 El capítulo 3 trata de la inspiración y la inerrancia. Nada nuevo añade el Vaticano II a las anteriores declaraciones de la Iglesia contenidas en el Vaticano I y la *Providentissimus Deus,* probablemente porque las actuales discusiones acerca de la naturaleza de la inspiración no han alcanzado aún la madurez necesaria para formular claramente la doctrina. Aporta una interesante cualificación en el pensamiento católico acerca de la inerrancia de la Escritura (→ Inspiración, 66:85), como indica a continuación nuestro subrayado: «Los Libros Sagrados enseñan firme, fielmente y sin error aquella *verdad que Dios quiso poner en los escritos sagrados para nuestra salvación*» (3,11). El Concilio subraya que, a fin de entender lo que Dios quería comunicarnos en la Escritura, hemos de investigar la intención del autor sagrado, y que uno de los medios para ello es prestar atención al género literario utilizado (→ Inspiración, 66:83). Así, pues, el Vaticano II hace suya la doctrina de la *Divino afflante Spiritu* (→ 22, *infra).* Sobre el capítulo 3, cf. I. de la Potterie, NRT 88 (1966), 149-69; A. Grillmeier, «Theologie und Philosophie» 41 (1966), 161-87.

15 El capítulo 4 está dedicado al AT, señal del deseo que tiene la Iglesia de que el clero y los laicos presten mayor atención a esta parte de su herencia tan escasamente conocida del pueblo cristiano en la actualidad. La constitución enfoca el AT desde un punto de vista eminentemente cristológico (4,15: el AT como preparación del NT; anuncio del reino mesiánico que ha de venir, a través de sus profecías). A juicio de muchos, por consiguiente, el Vaticano II no presta suficiente atención a la importancia del AT por sí mismo (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:176; → Hermenéutica, 71:21). El capítulo 5 está dedicado en gran parte a los evangelios, y se apoya en la instrucción de la PCB en 1964 (→ 35, *infra).* Se señalan los mismos pasos en el desarrollo del Evangelio: Jesucristo, los predicadores apostólicos y los autores sagrados. Se reconoce que los evangelios (5,19) han seleccionado, sintetizado y explicado lo que Jesús hizo y enseñó, pero el Concilio no da normas para determinar qué punto alcanzó este desarrollo. La distinción entre apóstoles y escritores sagrados parecería estar a favor de la moderna opinión de que los evangelistas mismos no fueron testigos oculares, si bien anteriormente la misma constitución (2,7) parece recurrir a la terminología tradicional de «apóstoles y varones apostólicos» para designar a los hombres que compusieron los escritos en que se consignan las noticias de nuestra salvación, tal como se hacía en el pasado para distinguir entre Mateo y Juan («apóstoles») y Marcos y Lucas («varones apostólicos»).

16 El capítulo 6 describe la función de la Escritura en la vida de la Iglesia; ofrece un rico conjunto de consejos pastorales que es difícil resumir. Notemos tan sólo los puntos siguientes: se establece un estrecho paralelo entre la Escritura y los sacramentos («la Iglesia siempre ha venerado las divinas Escrituras, igual que ha venerado el cuerpo del Señor» [6,21]); se insiste en que la predicación debe nutrirse de la Escritura y orientarse por ella; la Biblia debe traducirse *a partir de las lenguas originales* y, donde ello sea factible, en colaboración con los no católicos (6,22); se anima explícitamente a los investigadores bíblicos para que lleven adelante sus tareas (6,23: importante a la luz de las perturbaciones que arrojaron una sombra sobre la investigación bíblica entre 1958 y 1962; → 7, *supra);* el estudio de la Escritura es el alma de la teología (6,24); el clero debe tener una sólida formación bíblica como preparación para predicar y orientar la catequesis (6,25); los obispos deben proveer para que en todas partes se disponga de los medios necesarios a fin de que el pueblo reciba una sólida instrucción bíblica, mediante traducciones y comentarios. En cuanto a la posición del Vaticano II con respecto a las traducciones, cf. L. Legrand, RB 64 (1967), 413-22.

Damos a continuación la lista de unos cuantos comentarios sobre el esquema *De Revelatione:* L. Alonso Schökel (ed.), *Comentarios a la constitución «Dei Verbum», sobre la divina revelación* (Madrid, 1968); G. Baum, TS 28 (1967), 51-75; A. Bea, *La doctrina del Concilio sobre la revelación* (Madrid, 1968); P. Grelot, «Études» 324 (1966), 99-113, 233-46; O. Loretz, TR 63 (1967), 1-8; G. H. Tavard, JES 3 (1966), 1-35; M. Zerwick, VD 44 (1966), 17-42.

17 II. Encíclicas.

A) «Providentissimus Deus» (EB 81-134; DPDB 77-130). Publicada por León XIII el 18 de noviembre de 1893, esta encíclica inauguró una nueva era en los estudios bíblicos católicos. Después de explicar las razones para el estudio y el uso de la Sagrada Escritura, León XIII presenta un plan para los estudios bíblicos. Debe haber, en primer lugar, unos profesores sólidamente formados que dirijan un curso de introducción bíblica y procedan después a formar a sus alumnos en un «método definido y seguro de interpretación» (EB 103-105; DPDB 99-101). El texto que debe utilizarse es la versión «auténtica» de la Vg., si bien no deberán descuidarse otras versiones, así como los más antiguos manuscritos (EB 106; DPDB 102). La encíclica enseña que el texto bíblico no deberá interpretarse en contra del sentido fijado por la Iglesia o apoyado en el consentimiento unánime de los Padres (EB 108; DPDB 104; para una correcta interpretación de este punto, cf. *Divino afflante Spiritu* [EB 565; DPDB 650]). Los investigadores católicos quedan en libertad para proseguir sus estudios personales, especialmente acerca de pasajes bíblicos difíciles. Se desea que esos estudios, «con la benigna providencia de Dios, preparen y lleven a madurez el juicio de la Iglesia» (EB 109; DPDB 105). En su interpretación de los pasajes difíciles, los exegetas deben guiarse por la analogía de la fe, es decir, no deberán llegar a una interpretación del sentido del autor inspirado que pueda estar en contradicción directa y formal con un dogma enseñado por la Iglesia (→ Teología de san Pablo, 79:7). Deberán recordar siempre que la norma suprema es la doctrina católica tal como es autoritativamente propuesta por la Iglesia (EB 109; DPDB 105).

La encíclica urge el estudio de las lenguas orientales y del arte de la crítica (EB 118; DPDB 114). Llama también la atención sobre los peligros de la «alta crítica» contemporánea (EB 119; DPDB 115). Al describir el mundo físico, los autores sagrados no pretendieron formalmente enseñar ciencias naturales. Por el contrario, se servían de los términos corrientes en su época, que en muchos casos siguen todavía usándose aun por los más eminentes hombres de ciencia. Dios habló a los hombres de forma que éstos pudieran entenderle, según a lo que estaban acostumbrados (EB 121; DPDB 117). Estos principios también son aplicables a otras ciencias afines, especialmente a la historia (EB 123; DPDB 119). (La alusión a la historia en este contexto dio origen a algunas controversias; → 19, *infra).* También propuso el papa León XIII una descripción de la inspiración: mediante su poder sobrenatural, Dios impulsó y movió a escribir a los autores humanos —y los asistió mientras escribían— para que entendieran rectamente todo y sólo lo que Dios

dispuso, y luego quisieran ponerlas fielmente por escrito, expresándolas finalmente con palabras adecuadas y con verdad infalible. La inspiración, que es incompatible con el error, se extiende a las Escrituras canónicas y a todas sus partes (EB 125; DPDB 121).

18 B) «Pascendi Dominici gregis» (EB 257-67; DS 3475-500). Esta encíclica fue publicada por Pío X el 8 de septiembre de 1907 para refutar los errores de los modernistas. Pío X rechazaba las doctrinas erróneas de los modernistas sobre el origen y la naturaleza de los libros sagrados (EB 257), sobre la inspiración (EB 258-59), sobre la distinción entre el Cristo puramente humano de la historia y el Cristo divino de la fe (EB 260), sobre las leyes y normas erróneas de la evolución que regirían también el origen y desarrollo de la Escritura (EB 262-63) y sobre la apologética equivocada que intenta resolver las controversias religiosas recurriendo a las investigaciones históricas y psicológicas (DB 2101; DS 3499). El 3 de julio de 1907, poco antes de que apareciera la encíclica *Pascendi,* había sido publicado el decreto *Lamentabili,* en que se recogían 65 proposiciones modernistas condenadas por la Congregación de la Sagrada Inquisición (EB 190-256). (Note el lector que estas proposiciones son condenadas *en el sentido que sostienen los modernistas,* sin que se especifique en qué grado [heréticas o peligrosas] son rechazadas).

19 C) «Spiritus paraclitus» (EB 440-95; DPDB 493-544). Esta encíclica fue publicada por Benedicto XV (15 de septiembre de 1920) con ocasión del decimoquinto centenario de la muerte de san Jerónimo. Después de elogiar la vida y los trabajos bíblicos del santo, el papa compara los puntos de vista modernos con los de san Jerónimo. Alaba brevemente a los que aplican los modernos métodos críticos a sus estudios bíblicos (EB 453; DPDB 502). Lamenta luego que algunos investigadores no se hayan atenido a las directrices marcadas por la *Providentissimus Deus* y los Padres (EB 454; DPDB 503). Denuncia aquella doctrina que limita la inspiración a determinadas porciones de la Escritura (EB 455; DPDB 504). Al abordar los pasajes históricos de la Biblia no puede aplicarse universalmente el principio sentado por León XIII para juzgar las afirmaciones bíblicas en materias científicas, es decir, que el autor hablaba únicamente según las apariencias (EB 456; DPDB 505). No podemos afirmar que los autores sagrados, al consignar por escrito los acontecimientos históricos, ignoraban simplemente la verdad, limitándose a adoptar y transmitir unos puntos de vista falsos, aceptados en su tiempo (EB 459; DPDB 508). El exegeta no debe precipitarse a usar, o abusar, de los principios que rigen la interpretación de las «citas implícitas», los «relatos pseudohistóricos», los «géneros literarios», pues tales principios sólo tienen vigencia dentro de los debidos límites (EB 461; DPDB 510). Como ya san Jerónimo insistía, toda interpretación bíblica se apoya sobre el sentido literal, y no debe pensarse que falta ese sentido literal por el simple hecho de que algo se diga metafóricamente (EB 485; DPDB 534 [→ Hermenéutica, 71:12]). Los estudios bíblicos tienen por objeto alcanzar la propia perfección espiritual, armarse para

la defensa de la fe y para predicar provechosamente la palabra de Dios (EB 482-84; DPDB 531-33).

20 **D) «Divino afflante Spiritu»** (EB 538-69; DPDB 623-54). Esta encíclica (que en adelante citaremos por DAS) fue publicada por Pío XII el 30 de septiembre de 1943, en el quincuagésimo aniversario de la publicación de la *Providentissimus Deus*. Era intención de Pío XII conmemorar estas bodas de oro «ratificando e inculcando todo aquello que tan sabiamente estableció nuestro predecesor, ordenado por sus sucesores para consolidar y perfeccionar esta obra, haciendo notar lo que parece necesario en nuestros días...» (EB 538; DPDB 623). Como ha observado Levie *(op. cit.,* 201-207), había muchos puntos de la *Providentissimus Deus* y de los ulteriores documentos pontificios que requerían ser confirmados, más ampliamente definidos e incluso completados, como resultado de la complicada evolución sufrida por la exégesis durante los años 1893-1943. De hecho, DAS completa muchas enseñanzas de la *Providentissimus Deus*. En cuanto al uso de la Vg. frente a los textos originales, por ejemplo, la *Providentissimus Deus* permitía a los investigadores tener en cuenta estos textos; DAS, en cambio, les manda estudiar los textos originales con vistas a hacer nuevas traducciones. Un cambio parecido de actitud puede observarse también con respecto a otras cuestiones, tales como la relación entre el sentido literal y el espiritual, la fuerza con que pueda obligar el consentimiento unánime de los Padres, así como la interpretación de los hechos históricos en términos de géneros literarios (cf. Levie, *op. cit.,* 228-32). En su parte doctrinal, la encíclica enseña que la crítica textual tiene una enorme importancia en los tiempos actuales (EB 548; DPDB 633). En cuanto al verdadero sentido del decreto tridentino referente a la Vg., la autenticidad de ésta ha de entenderse no primariamente en sentido crítico, sino más bien jurídico (EB 549; DPDB 634); ello significa que en modo alguno se pretende presentar la Vg. como una versión siempre exacta, sino que en todo caso está libre de cualquier error en la fe y en la moral.

21 Pío XII insiste con toda energía en que el exegeta debe preocuparse principalmente del sentido literal de la Escritura (EB 550; DPDB 635). También debe establecerse con toda claridad cuál es la doctrina teológica, en el terreno de la fe y de la moral, de cada uno de los libros o textos en particular (EB 550; DPDB 635). El exegeta buscará y expondrá el sentido espiritual, siempre que aparezca claramente intentado por Dios (EB 552; DPDB 638), pero debe evitar el proponer otros sentidos figurativos como auténticos (EB 553; DPDB 638; → Hermenéutica, 71:80-81). Es preceptivo estudiar más asiduamente los escritos de los Padres de la Iglesia (EB 554; DPDB 639).

22 El intérprete de la Biblia debe determinar especialmente con todo cuidado y sin desatender las recientes investigaciones cuanto se refiere al autor sagrado: el carácter peculiar y las circunstancias de éste; la época en que vivió; sus fuentes orales o escritas; las formas de expresión que utilizó (EB 557; DPDB 642). Debe echarse mano de la historia, la arqueología y las demás ciencias que puedan ayudar a entender más perfectamente los antiguos estilos literarios (EB 558; DPDB 643); la exégesis católica sufriría gran detrimento si se descuidasen los estudios referentes a los géneros literarios (EB 560; DPDB 645). Esta energía en reconocer que en la Biblia se dan diferentes tipos de literatura o géneros literarios fue con toda seguridad la más valiosa aportación de DAS, pues ponía así a disposición del investigador católico un medio inteligente y certero de abordar los problemas históricos que plantea la Biblia. Anteriormente se había pensado que muchos libros de la Biblia eran históricos en sentido estricto; ahora ya era posible demostrar que muchos de ellos no eran históricos en absoluto, o lo eran sólo en un sentido amplio y no técnico. El Vaticano II dio su aprobación a la distinción de géneros literarios (→ 14, *supra;* → Hermenéutica, 71:25-28).

23 DAS urgía a los exegetas católicos para que abordaran los problemas difíciles aún no resueltos y que trataran de llegar a unas soluciones que estuviesen de acuerdo con la doctrina de la Iglesia y con las conclusiones ciertas de las ciencias profanas (EB 564; DPDB 649). Era un reconfortante cambio de atmósfera después de la crisis modernista, cuando los exegetas católicos se vieron obligados a buscar terrenos «seguros» en que desarrollar sus investigaciones. El papa afirma que son muy pocos los textos cuyo sentido haya sido autoritativamente establecido por la Iglesia o respecto a los cuales pueda decirse que es unánime la interpretación de los Padres (EB 565; DPDB 650). Esta declaración contradice el frecuente malentendido de que los católicos no sean libres para interpretar la Escritura. Ya hemos aludido antes (→ 6) a los beneficiosos efectos que tuvieron estas positivas palabras de aliento para los investigadores bíblicos (EB 565; DPDB 650).

24 **E) «Humani generis»** (EB 611-20; DPDB 697-704). Esta encíclica fue publicada por Pío XII con fecha 12 de agosto de 1950. En la parte dedicada a los estudios bíblicos da normas a los exegetas sobre la evolución, el poligenismo y los relatos históricos del AT. Se concede libertad para estudiar la evolución del cuerpo humano, pero sin que pueda darse por sentado que tal evolución sea completamente cierta o que esté probada. En cuanto al poligenismo, en cambio, ya no se da esa misma libertad, pues «no se ve cómo tal opinión pueda conciliarse» con la doctrina del pecado original: que procede de la culpa cometida por un individuo: Adán. (Nótese, sin embargo, que el papa no condena absolutamente la teoría del poligenismo). La manera popular de hacer historia que hallamos en el AT goza también del carisma de la inspiración, y no puede considerarse en pie de igualdad con los mitos, que son producto de una imaginación extravagante más que intentos de alcanzar la verdad (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:31). Es de notar que esta encíclica, constituida fundamentalmente por un conjunto de consejos y advertencias, no dirija ninguna reprensión a los escrituristas. Al parecer, Pío XII mantuvo, hasta su muerte, su fe en la crítica moderna.

25 **III. Documentos de las Comisiones romanas.** Nuestro interés se centra ahora sobre todo en los decretos de la Pontificia Comisión Bíblica.

A) Primeros decretos de la PCB. Daremos un breve resumen de los documentos publicados de 1905 a 1915 y en 1933; es ésta una tarea difícil, pues los decretos adoptan la forma de respuestas afirmativas o negativas a unas largas y complicadas preguntas (formuladas muchas veces en forma negativa y con matizaciones cuidadosamente elegidas). El lector interesado en conocer exactamente el sentido hará bien en acudir directamente a los textos originales. Bastará un resumen *breve* porque muchos de estos decretos tienen en la actualidad un interés meramente histórico, pues han sido implícitamente revocados por otros decretos posteriores, por la *Divino afflante Spiritu* y por el Vaticano II. Los primeros decretos han de ser valorados de acuerdo con la aclaración publicada el año 1955 en latín y alemán por A. Miller y A. Kleinhaus, secretario y vicesecretario de la PCB («Benediktinische Monatschrift» 31 [1955], 49-50; «Antonianum» 30 [1955], 63-65; CBQ 18 [1956], 23-29). Miller dice así: «En la medida en que estos [primeros] decretos proponen puntos de vista que ni inmediata ni mediatamente están conectados con la verdades de la fe y de la moral, el intérprete de la Sagrada Escritura puede proseguir sus investigaciones científicas con plena libertad y aceptar sus resultados, respetando siempre la autoridad docente de la Iglesia. Hoy nos es difícil imaginar la situación en que se encontraban hace cincuenta años los investigadores católicos y el peligro que amenazaba a la enseñanza católica sobre la Escritura y la inspiración... En la actulidad han sido zanjadas pacíficamente muchas controversias, y gran número de problemas se plantean bajo una luz totalmente distinta, de tal manera que podemos sonreír recordando la estrechez de miras y la represión imperantes en otros tiempos». Aprovechándose de esa «plena libertad», pocos investigadores católicos modernos aceptan ya, en aquellas materias en que realmente se da alguna discusión, los puntos de vista sustentados en los decretos que resumiremos acerca del autor, la fecha y la unidad de los libros bíblicos. Quizá sea excepción la autenticidad paulina de las cartas pastorales, pues son aún muchos los católicos que la aceptan, pero por razones críticas, no simplemente en virtud de los decretos de la PCB. En el resumen que va a continuación se incluyen entre corchetes algunas aclaraciones en beneficio del lector.

26 a) HISTORICIDAD GENERAL. Decretos contra un método demasiado fácil para resolver las incongruencias históricas contenidas en la Biblia.

i) Contra el uso excesivamente libre de la teoría de las *citas implícitas,* es decir, la tesis de que el autor bíblico cita implícitamente una fuente no inspirada, cuyas conclusiones no hace suyas (13 de febrero de 1905; EB 160; DPDB 167).

ii) Contra el recurso excesivo a la teoría de que un libro, que se ha considerado histórico, no es tal en realidad, sino sólo *aparentemente histórico* (23 de junio de 1905; EB 161; DPDB 168).

27 b) ANTIGUO TESTAMENTO.

i) *Pentateuco.* Moisés es sustancialmente su autor, y no hay pruebas suficientes de que esta obra fuera compilada a partir de fuentes posteriores a Moisés. Es posible que el mismo Moisés utilizara fuentes anteriores; en calidad de autor principal pudo confiar la redacción efectiva a otros autores, que escribirían de acuerdo con lo que él les mandara. Pudieron darse modificaciones subsiguientes, adiciones inspiradas, modernizaciones de lenguaje y hasta errores de escribas al copiarlo (27 de junio de 1906; EB 181-84; DPDB 188-91 [→ Pentateuco, 1:7ss]).

ii) *Génesis.* Se defiende el carácter histórico literal de Gn 1-3, especialmente por lo que toca a hechos que afectan a los fundamentos de la religión cristiana. Estos capítulos no son un relato ficticio, ni fábulas depuradas procedentes de las mitologías paganas, ni alegorías carentes de fundamento en la realidad objetiva; tampoco se trata de leyendas edificantes, en parte históricas y en parte ficticias, si bien es verdad que hay que dar un cierto margen a la metáfora, al lenguaje figurado y a la impericia científica del autor. La palabra *yôm* (Gn 1,5.8, etc.) puede significar un día natural o un cierto espacio de tiempo. La PCB insistía especialmente en el sentido literal e histórico de los pasajes referentes a: 1) la creación de todas las cosas por Dios al comienzo del tiempo; 2) la creación especial del hombre; 3) la formación de la primera mujer a partir del varón; 4) la unidad de la raza humana; 5) la felicidad original de nuestros primeros padres, en un estado de justicia, integridad e inmortalidad; 6) el mandato divino impuesto al hombre para poner a prueba su obediencia; 7) la transgresión de este mandato por instigación del demonio en forma de serpiente; 8) la caída de nuestros primeros padres, que perdieron su primitivo estado de inocencia; 9) la promesa de un futuro redentor (30 de junio de 1909; EB 336-43; DPDB 347-54 [→ Génesis, 2:3-8]).

iii) *Isaías.* Este libro contiene verdaderas profecías, no simples *vaticinia ex eventu* o perspicaces previsiones, pues los profetas no se limitaban a hablar de un futuro inmediato a sus oyentes contemporáneos, sino que también predecían cosas que deberían cumplirse en tiempos muy posteriores a ellos. No hay pruebas suficientes para afirmar que este libro fuera escrito por varios autores [→ Déutero-Isaías, 22:2, 50] que vivieron en diferentes siglos (28 de junio de 1908; EB 291-95; DPDB 302-306).

iv) *Salmos.* No es necesario considerar a David como único autor de todos los salmos; pero sí lo es de los siguientes: 2; 16 (lat., 15); 18 (17); 32 (31); 69 (68); 110 (109). Los títulos representan una antiquísima tradición judía y no pueden ser puestos en tela de juicio sin motivo sólido. Es posible que, por razones litúrgicas, etc., algunos salmos hayan sido divididos; otros pueden representar la fusión de varias piezas independientes; otros han podido sufrir ligeras modificaciones, por mutilación o adición; por ejemplo, el salmo 51 (50). No hay fundamento para opinar que algunos salmos fueron compuestos después de la época Esdras-Nehemías [*ca.* 400]. A ciertos salmos ha de recono-

cérseles carácter profético y mesiánico, como predicciones de la venida y la obra del futuro Redentor (1 de mayo de 1910; EB 344-51; DPDB 355-62 [→ Salmos, 35:4, 15]).

28 c) NUEVO TESTAMENTO.

i) *Mateo.* El apóstol Mateo escribió su evangelio antes que los otros y antes también de la destrucción de Jerusalén [70 d. C.], y no necesariamente después que el apóstol Pablo llegara a Roma *[ca.* 61; → Evangelio Mt, 43:13-15]. Mateo escribió su original en el dialecto usado por los judíos de Palestina [arameo o hebreo], y la versión canónica en griego es sustancialmente idéntica al evangelio original; no es una simple colección de dichos y discursos compilados por un autor anónimo [→ Problema sinóptico, 40:14]. Las notorias intenciones apologéticas y dogmáticas de Mateo, así como su ocasional falta de orden cronológico, no permiten considerar como no verdadera su narración de los hechos y dichos de Cristo, ni suponer que ha sido sometida a ciertas revisiones por influjo del AT o de una situación más avanzada de la Iglesia. Se subraya la historicidad de determinados pasajes peculiares de Mateo: capítulos 1-2; 14,33; 16,17-19; 28,19-20 (19 de junio de 1911; EB 388-94; DPDB 423-29). Mt 16,26 se refiere en sentido literal a la vida eterna del alma y no sólo a la vida temporal del hombre (1 de julio de 1933; EB 514; DPDB 591).

ii) *Marcos, Lucas.* El orden cronológico de los Sinópticos es: Mt original, Mc, Lc, si bien es posible que Mt griego sea posterior a Mc y Lc [→ Evangelio Mt, 43:5-6]. Marcos, que escribió según la predicación de Pedro, y Lucas, que lo hizo según la de Pablo, son realmente los autores de Mc y Lc, que fueron escritos antes de la destrucción de Jerusalén [70 d. C.]. Lucas compuso Lc antes que Act, libro que se terminó de componer hacia el final de la cautividad romana de san Pablo *[ca.* 63; → Canonicidad, 67:58, 66; → Evangelio Lc, 44:18]. Estos evangelistas dispusieron de fuentes fidedignas, orales o escritas; sus relatos merecen pleno crédito histórico. La PCB insiste en la inspiración de ciertos pasajes discutidos y no tiene por convincentes los argumentos esgrimidos en contra de su autenticidad y genuinidad: Mc 16,9-20; Lc 1-2; Lc 22,43-44. El «Magnificat» de Lc [1,46-55] ha de ser atribuido a María, no a Isabel, como se deduciría de algunos testimonios textuales. Se concede libertad a los investigadores católicos para discutir el problema sinóptico, pero no se les permite defender la teoría de «las dos fuentes», según la cual Mt y Lc dependerían de Mc y de los «Dichos del Señor» [«Q»] (26 de junio de 1912; EB 395-400; DPDB 433-38 [→ Problema sinóptico, 40:21]). Lc 9,25 ha de interpretarse como Mt 16,26, *supra* (1 de julio de 1933; EB 514; DPDB 591).

iii) *Juan.* Por las razones que se aducen, el apóstol Juan ha de considerarse como autor de este evangelio [→ Evangelio Jn, 63:2-3]. Las diferencias existentes entre Jn y Sin son susceptibles de una solución razonable. Los hechos narrados en Jn no fueron inventados en todo o en parte para servir de alegorías o símbolos doctrinales; los discursos

atribuidos a Jesús en Jn son auténticos, no composiciones teológicas del evangelista (29 de mayo de 1907; EB 187-89; DPDB 198-200).

iv) *Hechos.* Lucas es su único autor, como lo confirman muchos argumentos tradicionales y críticos, incluyendo entre éstos los «pasajes-nos» [→ Hechos, 45:6]. La fecha de composición no puede ser posterior al final de la cautividad romana de Pablo *[ca.* 63], y el final abrupto de Act no significa necesariamente que el autor escribiera o pensara escribir otro volumen. Lucas dispuso de fuentes fidedignas y las utilizó competente, honrada y fielmente; en consecuencia, podemos afirmar la absoluta autoridad histórica de Act (se aducen argumentos). Esta autoridad histórica no queda debilitada por el hecho de que incluya narraciones de acontecimientos sobrenaturales, ni porque contenga discursos que algunos prefieren considerar artificiosos, ni por las aparentes discrepancias (12 de junio de 1913; EB 401-11; DPDB 439-41, 446-51).

v) *Escritos paulinos.* Las Pastorales [1-2 Tim; Tit] siempre se tuvieron por genuinas y canónicas; fueron escritas por el mismo Pablo, entre su primera cautividad y su muerte *[ca.* 63-66]. La autenticidad de estas cartas no queda debilitada por los argumentos aducidos en contra ni por la «hipótesis fragmentaria», según la cual habrían sido compuestas en época posterior por unos autores desconocidos a partir de fragmentos paulinos con notables adiciones (12 de junio de 1913; EB 412-15; DPDB 452-55 [→ Cartas pastorales, 57:6-11]). Hebreos es canónica y auténtica de Pablo; sin embargo, se deja a libre discusión el problema de si el mismo Pablo le dio la forma exacta en que ha llegado a nosotros (24 de junio de 1914; EB 416-18; DPDB 456-58 [→ Epístola a los Hebreos, 61:2-3]). Los problemas relacionados con la parusía no han de resolverse afirmando que los autores inspirados expresaban sus propios puntos de vista humanos, posiblemente erróneos. Pablo no escribió nada que no esté de acuerdo con la ignorancia del tiempo en que habría de producirse la parusía, proclamada por el mismo Cristo. 1 Tes 4,15-16 ha de interpretarse de forma tal que no implique necesariamente que Pablo pensaba que él y sus lectores vivirían lo suficiente para salir al encuentro de Cristo (18 de junio de 1915; EB 419-21; DPDB 465-67 [→ Teología de san Pablo, 79:45-51]).

29 **B) Documentos más recientes.** Habremos de estudiarlos más detalladamente, pues orientan y reflejan la actitud que se ha ido imponiendo en los estudios bíblicos católicos a partir de Pío XII.

a) CARTA A LA JERARQUÍA ITALIANA (20 de agosto de 1941; EB 522-33; DPDB 606-17). Este documento era una respuesta de la PCB a un opúsculo anónimo enviado a los dirigentes eclesiásticos de Italia. El autor se ocultaba bajo el seudónimo de Dain Cohenel; hoy se sabe que era Dolindo Ruotolo (Levie, *op. cit.,* 133). El opúsculo era un virulento ataque contra los estudios bíblicos científicos. Contenía graves errores al minimizar la función propia del sentido literal en la interpretación bíblica, cargando el acento sobre una fantástica interpretación espiritual. Exageraba la importancia de la Vg. y concedía escaso valor a la crítica textual y al estudio de las lenguas orientales y de las

ciencias auxiliares. La PCB salía al paso de estos errores y, al hacerlo, preludiaba la doctrina de Pío XII en la *Divino afflante Spiritu* (→ 20-22, *supra,* sobre la importancia del sentido literal, los límites del sentido espiritual y típico, el valor restringido de la Vg. y la necesidad de la crítica textual y de los estudios científicos y lingüísticos).

30 b) NORMAS DE LA PCB SOBRE TRADUCCIONES BÍBLICAS (22 de agosto de 1943; EB 535-37; DPDB 620-22). Se dieron las siguientes *normas para las versiones en lengua vulgar, especialmente las que hubieran* de hacerse directamente de los idiomas originales: 1) Tales versiones podrán ser utilizadas por los fieles con tal que sean editadas con licencia de la autoridad eclesiástica competente. Además, si una determinada versión parece más fiel o más correcta en su texto y notas, los obispos, individual o colectivamente, podrán recomendarla a los fieles. 2) Pero la versión que ha de leerse a los fieles durante la misa debe conformarse al texto latino litúrgico (EB 520), si bien el sacerdote puede utilizar el texto original u otra versión para explicar mejor lo que se ha leído a los fieles. [Esta norma ha quedado abrogada de hecho, pues la jerarquía de lengua española, siguiendo las orientaciones del Vaticano II, ha aprobado para la misa y el breviario en español una traducción hecha no del latín, sino de las lenguas originales: la realizada bajo la dirección de L. Alonso Schökel y publicada con el título *Los Libros Sagrados* (→ Textos, 69:193)].

31 c) RESPUESTA AL CARDENAL SUHARD (16 de enero de 1948; EB 577-81; DPDB 663-67). Esta respuesta de la PCB al arzobispo de París se refiere al Pentateuco y Gn 1-11. En ella se afirma: 1) Las posiciones anteriormente adoptadas con respecto a la cuestión del autor y la historicidad de estas partes de la Biblia (EB 161, 181-84, 324-31) en modo alguno se oponen a un ulterior y más amplio estudio científico de los problemas, de acuerdo con los resultados obtenidos durante los últimos cuarenta años. En consecuencia, no es necesaria la promulgación de nuevos decretos. Nadie pone hoy en duda la existencia de fuentes escritas y tradiciones orales en el Pentateuco [→ Pentateuco, 1:12ss]. Nadie puede tampoco negarse a admitir un desarrollo progresivo de las leyes mosaicas, desarrollo que se manifiesta también en los relatos. 2) Los géneros literarios de Gn 1-11 no corresponden a ninguna de nuestras categorías clásicas y no pueden juzgarse a la luz de los estilos literarios grecorromanos o modernos. Aunque no contienen historia en el sentido moderno, estos relatos históricos refieren en lenguaje simple y figurativo las verdades fundamentales que son los presupuestos de la economía de la salvación, así como una descripción popular de los orígenes de la raza humana y del pueblo elegido [→ Génesis, 2:3-7]. Tarea principal de los exegetas será comparar los datos aportados por las diferentes ciencias (paleontología, historia, epigrafía) para descubrir mejor cómo pensaban y expresaban sus ideas los pueblos orientales, así como el concepto que tenían de la historia.

32 d) PCB Y ENSEÑANZA DE LA ESCRITURA EN LOS SEMINARIOS (13 de mayo de 1950; EB 582-610; DPDB 668-96). Se subrayan los

siguientes puntos: 1) la diferencia entre la formación de especialistas bíblicos y la de los futuros pastores del rebaño del Señor (EB 583); 2) la vida sacerdotal, la virtud y la competencia del profesor de Sagrada Escritura, que debe gozar de la libertad suficiente para dedicarse enteramente a su tarea, sin verse obligado a impartir otras enseñanzas importantes al mismo tiempo (EB 586-90); 3) el método adecuado para la enseñanza bíblica en los seminarios y colegios religiosos. Se subraya la *importancia de la lectura diaria de la Escritura* (EB 592). *Se ha de* aplicar en la formación de los estudiantes un método estrictamente científico, de forma que estén al tanto de los problemas bíblicos (EB 593). Como lo normal es que el tiempo disponible resulte escaso, el profesor elegirá la materia prudentemente. Por lo que se refiere al AT, interpretará las doctrinas referentes al origen de la raza humana [Gn], las profecías mesiánicas y los salmos. En cuanto al NT, presentará un panorama ordenado de la vida de Jesús, explicará los evangelios y epístolas de los domingos y otros días festivos, presentará la historia de la pasión y resurrección de Jesús y expondrá al menos una de las epístolas paulinas importantes, así como la parte doctrinal de otras (EB 597). Se han de afrontar las dificultades y oscuridades del AT, ofreciendo soluciones razonables (EB 600).

33 e) PCB Y ASAMBLEAS BÍBLICAS (15 de diciembre de 1955; EB 622-33). Se trata de una instrucción a los ordinarios locales en relación con las asambleas, reuniones y asociaciones bíblicas. Deben fomentarse las asociaciones y conviene que se celebren asambleas bíblicas, «días y semanas bíblicos»; los temas deberán seleccionarse cuidadosamente. Se subraya la competencia del obispo en todo lo referente a estas reuniones (EB 627-30); las de carácter técnico y científico no deben estar abiertas a los extraños no preparados para valorar y entender lo que en ellas se diga (EB 631).

34 f) «MONITUM» DEL SANTO OFICIO SOBRE LA HISTORICIDAD (20 de junio de 1961; AAS 53 [1961], 507). Con la anuencia de los cardenales de la PCB, el Santo Oficio publicó una advertencia dirigida a todos los que se sirven de la Escritura en sus tareas, de palabra o por escrito. [Algunos órganos de prensa católicos titularon erróneamente este documento como advertencia a los *investigadores bíblicos,* cuando en realidad parece que miraba sobre todo a los vulgarizadores o predicadores]. La advertencia se fijaba especialmente en los pareceres y afirmaciones que ponen en duda «la verdad genuina *[germana]* histórica y objetiva de la Sagrada Escritura» no sólo del AT, sino también del NT, incluso en relación con las palabras y las acciones de Jesús. El documento aconseja tener prudencia y respeto, ya que tales opiniones causan angustia a pastores y fieles [J. A. Fitzmyer, TS 22 (1961), 443-44, comenta así este documento: «El término *germana* es evidentemente un intento por parte del Santo Oficio de reconocer y expresar el tipo de verdad implicada en la Escritura, dando margen a su formulación habida cuenta de los distintos géneros literarios empleados por los autores sagrados». El tono del documento era paternal; así entendida, la

advertencia respeta la teoría de los géneros literarios y en modo alguno pretende que toda la Escritura tenga valor de historia. Sin embargo, este documento, con su tono de advertencia y por ser casi totalmente negativo, echó de momento una sombra sobre el futuro de la crítica moderna en la Iglesia].

35 g) PCB E HISTORICIDAD DE LOS EVANGELIOS (21 de abril de 1964; AAS 56 [1964], 712-18; comentario de J. A. Fitzmyer, TS 25 [1964], 386-408). Esta «Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios» empieza alabando a los investigadores bíblicos como «hijos fieles de la Iglesia» y recuerda el mandato de Pío XII de que sean tratados caritativamente por los demás católicos. [El hecho es significativo teniendo en cuenta los años difíciles entre 1958 y 1962, y el abuso de utilizar el *Monitum* antes estudiado para atacar a los investigadores bíblicos tachándolos de herejes]. Se renuevan las instrucciones de la *Divino afflante Spiritu,* especialmente las que se refieren al concepto de diferentes géneros literarios. En el «método de la historia de las formas» hay elementos razonables que pueden ser utilizados para comprender más profundamente los evangelios; pero este método lleva a veces *mezclados principios filosóficos y teológicos inadmisibles, que llegan a* viciar el método mismo o las conclusiones obtenidas a través de su aplicación.

Para formular un juicio recto, el intérprete debe atender cuidadosamente a las *tres etapas* en que se nos ha transmitido la vida y doctrina de Jesús: 1) *Jesús* expuso su doctrina adaptándose a la mentalidad de sus oyentes. Los discípulos que él eligió escucharon sus palabras, contemplaron sus obras y de esta forma se convirtieron en testigos de su vida y doctrina. 2) Los *apóstoles,* después de la resurrección de Jesús, comprendieron claramente su divinidad y proclamaron a los hombres la muerte y resurrección del Señor. Al predicar y exponer su vida y sus palabras, tuvieron en cuenta las necesidades y circunstancias de sus oyentes. La fe de los apóstoles no deformó el mensaje; antes bien, con el conocimiento más pleno que ya tenían, estaban en las mejores condiciones para transmitir a sus oyentes lo que realmente hizo y dijo el Señor. Deben distinguirse y valorarse adecuadamente las distintas formas de hablar en que estos predicadores se dirigían a sus oyentes para proclamarles a Cristo: catequesis, relatos, testimonios, himnos, doxologías, plegarias, etc., es decir, los géneros literarios usuales en aquella época. 3) Los *autores sagrados* pusieron por escrito en cuatro evangelios esta instrucción primitiva, que se transmitió al principio oralmente y que luego fue consignada en los escritos preevangélicos. De las muchas cosas transmitidas, los evangelistas «seleccionaron algunas, redujeron otras a una síntesis y hasta explicaron otras, teniendo en cuenta para ello la situación de las iglesias». Adaptaban su narración a las circunstancias concretas de sus lectores y a la finalidad que ellos mismos se habían propuesto. Esta adaptación afectaba al orden de las cosas narradas, pero la verdad en nada sufre menoscabo porque las palabras y las obras del Señor aparezcan en distinto orden en cada evangelio. Y si bien los evangelistas refieren a veces los dichos de Jesús no al pie de la letra, sino con alguna variación, siempre conservan el sentido de aquellos dichos. Del estudio de estas tres etapas se desprende que la doctrina y la vida de Jesús no se consignaron simplemente para mantener vivo su recuerdo, sino con intención de predicarlas, de forma que en ellas tuviera la Iglesia una base para su fe y su moral.

Las normas dadas a los exegetas terminan recordándoles que deben emplear toda su pericia y su capacidad de juicio al desarrollar su labor, pero estando siempre dispuestos a prestar obediencia al magisterio [→ Hermenéutica, 71:82-90]. También se dirigen unos breves párrafos de advertencia a los profesores de seminarios, a los predicadores, a los que escriben para el gran público de fieles. El pueblo debe recibir todos los beneficios que pueda aportar la moderna ciencia bíblica, pero sin verse expuesto a novedades insuficientemente establecidas o a las expresiones imprudentes de los innovadores [→ Hermenéutica, 71:100-102].

36 **IV. Documentos menores de interés histórico.** Nos limitaremos a enumerarlos: *Vigilantiae,* 20 de octubre de 1902, carta apostólica de León XIII creando una comisión para los estudios bíblicos (EB 137-48; DPDB 141-52). *Scripturae Sacrae,* 23 de febrero de 1904, carta apostólica de Pío X otorgando a la PCB la potestad de conferir grados en Sagrada Escritura (EB 149-57; DPDB 157-65). *Quoniam in Re Biblica,* 27 de marzo de 1906, carta apostólica de Pío X sobre los estudios de Sagrada Escritura en los seminarios (EB 162-80; DPDB 169-87). *Praestantia Sacrae Scripturae,* 18 de noviembre de 1907, *motu proprio* de Pío X sobre las decisiones de la PCB (EB 283-88; DPDB 294-99). *In Quotidianis Precibus,* 24 de marzo de 1945, carta apostólica de Pío XII sobre el nuevo salterio latino y su uso en el oficio divino (EB 571-75; DPDB 656-60 [→ Textos, 69:103]).

[Las secciones 3-9 y 13-16 son de R. E. Brown; las secciones 10-12, 17-24 y 36, de T. A. Collins. Las secciones 25-35 fueron escritas conjuntamente por ambos autores].

73

GEOGRAFIA BIBLICA

ROBERT NORTH, SJ
RAYMOND E. BROWN, SS

BIBLIOGRAFIA

1 GENERAL. Abel, GP; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (Filadelfia, 1967); D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum* (Jerusalén, ²1955); D. Baly, *Geography of the Bible* (Nueva York, 1957); A. Bea, *Geographia Palaestinae antiquae* (Roma, 1940); F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands* (Leiden, 1960); H. Daniel-Rops, *La vie quotidienne en Palestine au temps de Jésus* (París, 1961); M. du Buit, *Géographie de Terre Sainte* (París, 1958); R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie* (París, 1917); C. Kopp, *The Holy Places of the Gospels* (Nueva York, 1963); R. North, *Descriptio terrae biblicae: stratigraphia Palaestinae* (Roma, 1953-54); M. Noth, *El mundo del Antiguo Testamento* (Madrid, 1972); C. Ritter, *Comparative Geography of Palestine* (Nueva York, 1866); E. Robinson, *Physical Geography* (Londres, 1865); *Biblical Researches* (Boston, ²1856); R. Röhricht, *Bibliotheca geographica Palaestinae* (Berlín, 1890); J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (Leiden, 1958); Smith, *Hist. Geog.*; P. Thomsen, *Palästina-Literatur* (Berlín, 1911-60).

2 ATLAS BÍBLICO. P. Lemaire y D. Baldi, *Atlante storico geografico della Bibbia* (Roma, 1955); *Eretz-Israel Atlas* (en hebreo; Jerusalén, 1955); Grollenberg, AtBib; *Panorama del mundo bíblico* (Madrid, 1966); N. Keyes, *El fascinante mundo de la Biblia* (Madrid, 1963); *Oxford Bible Atlas* (ed. H. G. May, R. W. Hamilton, G. N. S. Hunt; Nueva York, 1962); H. H. Rowley, *The Modern Reader's Bible Atlas* (Nueva York, 1961); G. E. Wright y F. V. Filson, WHAB; C. McEvedy, *The Penguin Atlas of Ancient History* (Londres, 1967).

3 GUÍAS. D. Baldi (en italiano; Jerusalén, 1953); I. Benzinger (Baedeker, en inglés; Leipzig, 1904); B. Meistermann (en inglés, Londres, 1928; en francés, París, 1935); Notre-Dame de France (París, 1932); Z. Vilnay (Tel Aviv, 1968). En la serie Guide-Bleu (París), M. Baud, *Egypte* (1952); R. Boulanger, *Moyen-Orient* (1956), y *Turquie* (1958); E. Finbert, *Israel* (en inglés; 1955).

Diapositivas en color del Pontificio Instituto Bíblico (ed. rev., 30 series, con explicación y bibliografía; Roma, 1968).

4 CONTENIDO

Fuentes e instrumentos de trabajo para la geografía bíblica (§ 5-14)

I. Antiguos (§ 5-8)
II. Modernos (§ 9-14)

Geografía de los países circunvecinos (§ 15-31)

I. Abrahán: el Creciente Fértil (§ 15-23)
II. Moisés: Egipto y el itinerario del éxodo (§ 24-31)

Geografía de Palestina (§ 32-115)

I. Introducción
  A) Configuración y características (§ 32-34)
  B) Clima (§ 35-37)

II. Transjordania
  A) Edom (§ 40-42)
  B) Moab (§ 43-46)
  C) Ammón (§ 47-49)
  D) Galaad (§ 50-52)
  E) Bašán (§ 53-55)

III. Depresión del Jordán
  A) Las fuentes del Jordán y la cuenca del Hulé (§ 57-59)
  B) Lago de Galilea (§ 60-61)
  C) Valle del Jordán (§ 62-66)
  D) Mar Muerto (§ 67-68)
  E) Arabá (§ 69)

IV. Llanuras costeras
  A) Filistea y la Šefelá (§ 71-74)
  B) Llanura de Sarón (§ 75-78)
  C) Dor, Carmelo, llanura de Aser (§ 79-81)

V. Zona central de Palestina
  A) Négueb (§ 83-86)
  B) Territorio de la Casa de Judá (§ 87-95)
  C) Territorio de la Casa de José (§ 96-104)
    a) Efraím (§ 97-99)
    b) Manasés (Samaría) (§ 100-104)
  D) Llanura de Esdrelón (Yizreel) (§ 105-111)
  E) Galilea (§ 112-115)

FUENTES E INSTRUMENTOS DE TRABAJO PARA LA GEOGRAFIA BIBLICA

Nos proponemos estudiar la geografía bíblica, no simplemente hacer un estudio puramente geográfico de los territorios que se nombran en la Biblia. Los rasgos y territorios que mencionaremos son los que encierran algún interés para mejor entender la Biblia. Muchos datos no bíblicos, que desde un punto de vista científico tendrían una gran importancia geográfica, han sido omitidos. Junto con detalles geológicos y geográficos, incluimos también datos históricos (medievales o modernos en algunos casos), arqueológicos y hasta una «guía turística» de Tierra Santa; en una palabra: procuraremos dar todo aquello que pueda contribuir a que el lector obtenga un mejor conocimiento del país que es escenario de la Biblia. Si bien haremos algunas referencias bibliográficas a ciertas obras de carácter científico sobre esta materia, hemos preferido otras más sencillas, que el estudiante medio puede leer con provecho.

5 **I. Antiguos.** El mapa más antiguo de Palestina es un mosaico del año 600 d. C. que aún se conserva, incompleto, en el piso de una iglesia ortodoxa de Madaba (Transjordania), cerca del monte Nebo (cf. V. R. Gold, BA 21 [1958], 50-71; M. Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map* [Jerusalén, 1954]; R. T. O'Callaghan, VDBS 5, 627-704; H. Donner y H. Cüppers, ZDPV 83 [1967], 1-33). Otro mapa muy antiguo es la *Tabula Peutingeriana,* mapa mundial de vías de comunicación reducido a una tira de unos 8 metros de largo por 0,33 de ancho, dividida en doce secciones. El original podría ser del siglo III d. C., pero la copia que ha llegado hasta nosotros es de 1265. Ese mapa, que debe su nombre a Konrad Peutinger, se conserva actualmente en la Biblioteca Nacional de Viena (cf. K. Miller, *Itineraria romana* [Stuttgart, 1916]; Arch 8 [1955], 146-55; 17 [1964], 227-36).

6 ¿Qué es un mapa? Fundamentalmente es una enumeración de ciudades, pero no en orden lógico o alfabético, sino territorial. Los orígenes del mapa bíblico, en este sentido de listas de ciudades, se sitúan en el antiguo Egipto, pues poseemos relaciones de ciudades palestinenses escritas sobre fragmentos de cerámica, sobre tabletas de arcilla y en los muros de construcciones monumentales. Hacia 1900 a. C. se inscribieron en cerámica ciertos nombres de ciudades cananeas. Aquellos vasos, destinados a ser rotos en el curso de unos ritos mágicos de maldición, han sido hallados recientemente (hacia 1930) y reciben el nombre de «textos de execración». En el período que sigue a 1370 a. C., numerosos príncipes de Canaán escribieron al faraón egipcio pidiendo ayuda para defender sus ciudades contra unos merodeadores llamados *ḫabiru ('apiru);* estas cartas, llamadas de el-Amarna y encontradas a finales del pasado siglo (→ Arqueología bíblica, 74:57), tienen gran importancia para conocer la situación geográfica y política de Palestina en el período inmediatamente anterior a Moisés y Josué (E. F. Campbell, BA 23 [1960], 2-22). Los faraones Ramsés II (1290-1224) y Šešonq *(ca.* 920; = Šišak en 1 Re 14,25) dejaron en los monumentos del sur de Egipto, sobre todo en Luxor, importantes listas geográficas (J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia* [Leiden, 1937]; Aharoni, *op. cit.).*

7 Vienen a continuación las listas de ciudades que nos ofrece el mismo AT (cf. Simons, *Geographical and Topographical Texts of the OT).* Estas nos presentan una auténtica geografía *bíblica,* puesto que

se expresan en los mismos términos y categorías de la Biblia. Incluyen Jos 13-21; Gn 10; 2 Cr 11,6-10 y los «oráculos contra las naciones» de los Profetas Mayores.

8 Entre el AT y nuestra propia época existen otras varias fuentes para estudiar las relaciones que mediaban entre las distintas localidades bíblicas, que es lo que expresa un mapa. En primer lugar, están los autores clásicos: Heródoto, Estrabón, Plinio y el geógrafo Tolomeo (cf. M. Cary y E. H. Warmington, *The Ancient Explorers* [ed. Pelican; Londres, 1963]). La obra más importante de la antigua topografía palestinense es el *Onomasticon* de Eusebio, del año 330 d. C. (C. U. Wolf, BA 27 [1964], 66-96). En A. Neubauer, *Géographie du Talmud* (París, 1868), y en *Eretz-Israel Annual,* 2, y *Atlas* se recogen importantes observaciones del judaísmo posbíblico. G. Le Strange, R. Dussaud y A. S. Marmardji han publicado noticias procedentes de los geógrafos árabes. Son también importantes los datos aportados por los peregrinos y los cruzados, especialmente por lo que se refiere a lugares del NT (aunque, desgraciadamente, a los peregrinos se les mostraban con mucha frecuencia unas localizaciones que respondían más a los itinerarios principales que a las noticias transmitidas por las fuentes históricas). Estos datos son fácilmente accesibles en D. Baldi, *Enchiridion;* cf. también C. Ritter, *op. cit.;* R. Röhricht, *op. cit.*

9 **II. Modernos.** La confección de mapas de Palestina alcanzó su mayor apogeo a mediados del siglo XIX. En 1838, el clérigo de Boston profesor E. Robinson, durante un viaje que duró tres meses por Tierra Santa, en compañía del misionero Eli Smith, que hablaba el árabe, localizó más lugares palestinenses de los que se habían descubierto desde tiempos de Eusebio. Este éxito sugirió la creación del British Palestine Exploration Fund y su *Survey of Western Palestine* (C. R. Conder y H. H. Kitchener [que se hizo famoso en Khartum] en seis volúmenes; Londres, 1880). Sobre las aportaciones de Robinson, cf. JBL 58 (1939), 355-87.

10 El *British Survey* es la base de los principales mapas actualmente en uso. Hay cuatro escalas diferentes:

1) El más detallado es el *Topocadastral Survey,* en 120 hojas, escala 1:20.000. Es un instrumento indispensable y esencial, pero tiene el inconveniente de su misma extensión. Los datos se hallan tan dispersos, que para situar una misma localidad es preciso cotejar al menos cuatro hojas muy separadas entre sí en cuanto a numeración.

2) Más manejables son los 16 mapas (más otros 8 para el Négueb) a escala 1:100.000, recientemente reeditados por Israel en dos formatos, fascículo y hojas sueltas, preferibles éstas para montar y compulsar.

3) La escala más práctica es la 1:250.000, de la que Israel ha preparado una nueva edición en que aparece, en una gran hoja única, toda la Palestina bíblica situada al norte de Gaza. A ésta corresponde otra, de las mismas dimensiones, conteniendo únicamente la parte de Beršeba y el Négueb. Hay una edición de este mismo mapa en tres hojas, que resulta más manejable, clara y legible (para el estudioso medio son suficientes las hojas norte y central). Los mapas de Israel incluyen los modernos territorios y fronteras árabes, toda la parte que cae al oeste del Jordán y también una franja al este. Para Transjordania, el mapa del *British Survey* a escala 1:250.000 ha sido reeditado por el Gobierno de Jordania, en tres hojas: Ammán-Kerak-Aqaba.

4) Para comparar territorios distantes sirve un «mapa de carreteras». Puede ser útil al estudioso medio.

11 Un nuevo paso importante en cuanto a mapas bíblicos, después del *British Survey,* es el *Westminster Historical Atlas* (1945 [= WHAB]), por G. E. Wright y F. V. Filson. Sus mapas indican con gran claridad los relieves y fronteras, habiéndose reducido al mínimo indispensable los nombres de lugares. Estos hermosos mapas han sido reproducidos en un pequeño fascículo, en IDB y en Bright, *Hist.,* pero es lástima que no se haya mantenido la misma numeración de los distintos mapas.

12 Hay mapas que prestan especial atención a determinados temas. Un interesante y valioso avance es el mapa *National Geographic* de las tierras bíblicas. Junto a cada localidad moderna da un breve sumario, en color azul, del acontecimiento histórico que dio notoriedad al lugar. Esta técnica ha sido brillantemente adoptada en la serie de mapas del *Elsevier-Nelson Atlas: Mesopotamia,* de M. A. Beeck; *Christian World,* de C. Moorman, y especialmente AtBib, de L. H. Grollenberg.

A M. Avi-Yonah se debe un mapa de la Palestina romana, indicando las calzadas, miliarios y nombres latinos de lugares conocidos a comienzos de la Era cristiana. G. Blake ha preparado un brillante mapa geológico. Para Transjordania se dispone de un mapa arqueológico en tres hojas que indica innumerables montículos, o «tells» (→ Arqueología bíblica, 74:24), si bien los más importantes ya se indican en el mapa general en tres hojas, que es más manejable (→ 10, apartado 3, *supra*). *Las guías traen mapas de utilidad práctica. La guía de Meistermann* contiene gran cantidad de documentación histórica perfectamente actual, cosa que no puede afirmarse de las conclusiones que saca el autor.

13 La *Géographie* de Abel (= GP) contiene, en su volumen 1, unos buenos mapas de los wadis palestinenses. En el volumen 2, cada lugar bíblico viene según un orden alfabético en que se indica claramente la *publicación* de los restos antiguos excavados o explorados en cada localidad moderna que se supone corresponder al lugar bíblico. La datación de estos hallazgos (en gran parte cerámica rota) es la base esencial para determinar si el paraje estaba ocupado o no en el período bíblico de que se trate. El tipo de pruebas que Abel cita está sometido, como es lógico, a una labor constante de reactualización. Algunos espinosos problemas, como el de Jericó (→ Arqueología bíblica, 74:60-62), no han sido aún satisfactoriamente resueltos sobre la base de los principios aplicados por este autor. Pero mientras no se encuentre otro sistema más adecuado, esta enumeración seguirá siendo el respaldo definitivo de toda la geografía bíblica, así como de la confección de mapas.

14 No vendrá mal concluir esta presentación de los mapas con una advertencia. Todo mapa bíblico lleva implícito un juicio acerca de la identificación de los lugares, especialmente sobre la relación de los modernos nombres árabes de lugar y los nombres antiguos citados en la Biblia. Una geografía científica de Palestina no puede prescindir de una constante confrontación con los nombres populares de lugar árabes. También es preciso tener en cuenta la dificultad que supone la aplicación de sistemas distintos de transcripción de los nombres hebreos y árabes en obras diversas.

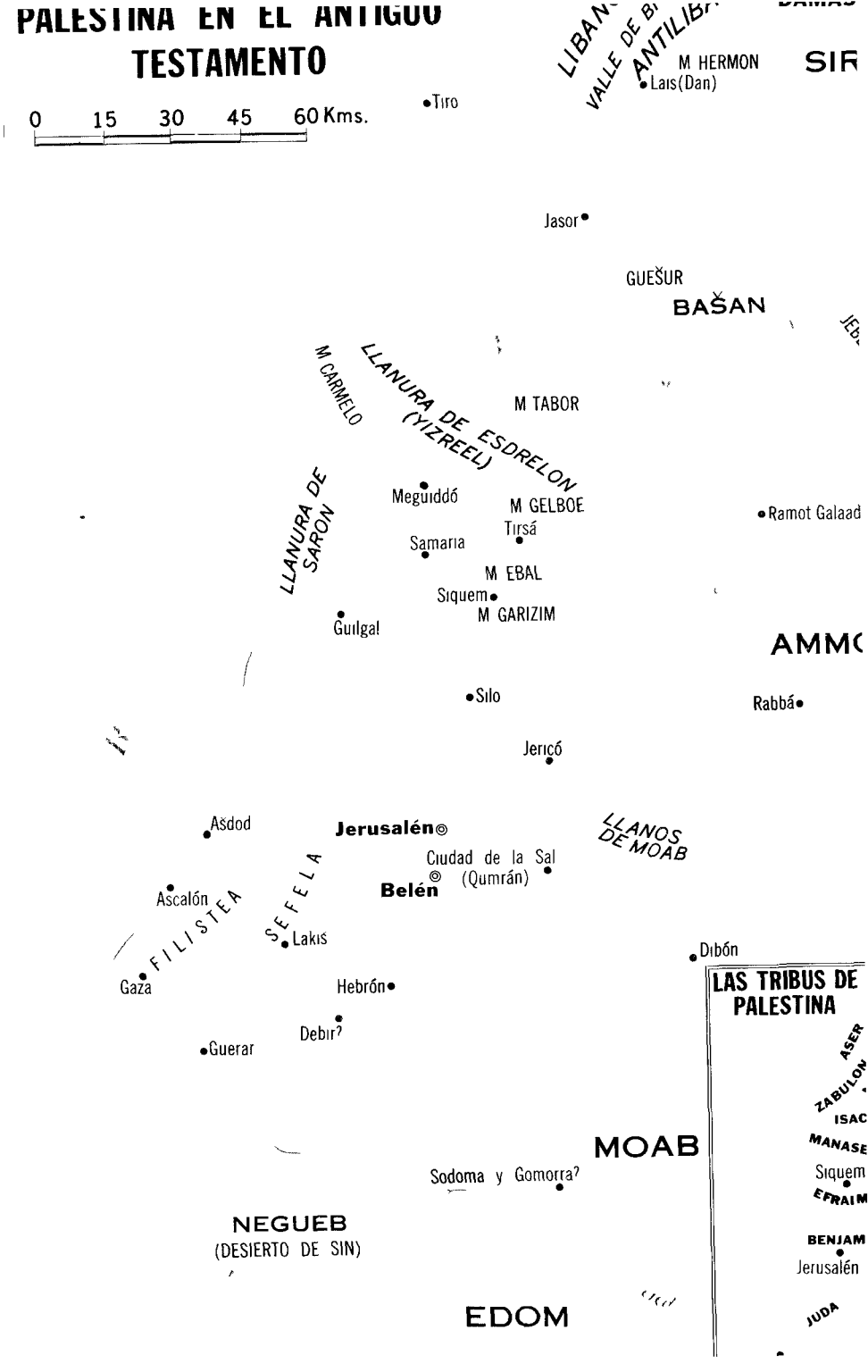
GEOGRAFIA DE LOS PAISES CIRCUNVECINOS

15 **I. Abrahán: el Creciente Fértil.** La geografía bíblica no empieza en Palestina, sino en el valle del Eufrates. Los más antiguos nombres de lugar identificables en la Biblia son los que guardan relación con Abrahán, en Gn 11,31, concretamente, Ur y Jarán. Ur cae hacia el sur y Jarán hacia el norte de un amplio arco que traza el valle del Eufrates. Podemos completar este mismo arco desde el oeste de Jarán a la costa siria y luego por el sur hasta Egipto. Esto nos da la imagen de una media luna con ssu extremos en los golfos Pérsico y de Suez, con su mitad extendiéndose a lo largo de la actual frontera turca. Esta estrecha franja recibe el nombre de Creciente *Fértil,* ya que coincide con una zona de cursos fluviales que hacen posible la producción de alimentos al borde de un vasto desierto.

La existencia de agua determinó el establecimiento de centros agrícolas o «sedentarios», pero al mismo tiempo condicionó el trazado de las rutas comerciales utilizadas para el trasiego entre una y otra de las grandes zonas exportadoras. Veremos cómo los movimientos de Abrahán coinciden con la más importante ruta de caravanas que unía Egipto con Babilonia, es decir, los dos extremos de la media luna, que llamamos Creciente Fértil (cf. W. F. Albright, BASOR 163 [1961], 36-45).

16 En el extremo babilónico de la media luna se hallaba *Ur,* que la Biblia identifica como lugar de origen de Abrahán (Gn 11,28-31). Algunos investigadores han puesto en duda la exactitud de esta noticia, y de hecho Ur no se menciona en el correspondiente pasaje de los LXX (cf. la explicación de W. F. Albright, BASOR 140 [1955], 31). Pero aun cuando Abrahán fuese oriundo de Jarán, en el norte, es muy probable que viajase hasta la meridional Ur, máximo centro cultural de la antigüedad (L. Woolley, *Ur of the Chaldees* [ed. Pelican; Londres, 1952]).

Esta región de la cuenca del Tigris-Eufrates, cerca del golfo Pérsico, es llamada en Gn 10,10 Tierra de Senaar. Esto significa país de los sumerios, antiguos ocupantes no semitas de aquella región (→ Historia de Israel, 75:11). Cerca de Ur se hallaba *Uruk,* la Erek de Gn 10,10 (la actual Warka), cuyo rey Guilgamesh *(ca* 2800 a. C.) se convirtió en héroe de una leyenda sobre un diluvio. De las excavaciones realizadas



en esta localidad proceden los más antiguos testimonios de escritura conocidos, lo que sugiere que este importantísimo avance cultural pudo originarse en aquella región.

17 A partir de *ca.* 2500, los amorreos, semitas («occidentales», por proceder del sur de Arabia o de Siria, al noroeste), comenzaron a invadir Sumer. La más importante de las dinastías semíticas establecidas en esta zona tuvo su centro en *Babilonia,* unos 250 kilómetros al noroeste de Ur, donde se construyó un famoso ziggurat o templo en forma de torre, consistente en una serie de plataformas escalonadas de ladrillo (cf. Gn 11,4-9: la Torre de Babel; BTS 35 [1961]). La presencia de Abrahán en Ur se ha asociado frecuentemente a las oleadas de emigrantes amorreos que invadieron Sumer, y se llegó a pensar que Abrahán sería contemporáneo de Hammurabi, el más importante de los monarcas babilónicos *(ca.* 1700; erróneamente identificado como el Amrafel de Gn 14,1). En cuanto a los amorreos, → Excursus: Israel, 11:27.

Pasado un milenio, Babilonia volvería a ocupar un puesto importante en la historia israelita, cuando Judá fue llevado a la cautividad babilónica (598 y 587 a. C.; → Excursus: Israel, 11:9). En virtud de uno de estos dos contactos con el país babilónico, Israel se familiarizó con la antigua mitología sumeria de la creación, el poema *Enuma Elish* (ANET 60-72), del que bien pudieron tomarse algunas imágenes que luego aparecen Gn 1-2. El jardín de Edén de Gn 2,10-14 está concebido como un paraje húmedo de la confluencia del Tigris y el Eufrates, que a los parientes de Abrahán, descalzos y polvorientos, recién venidos de su desierto arábigo, debió de parecerles efectivamente un verdadero paraíso.

18 Muy al este de la región que hemos descrito cae la región montañosa de *Persia,* cuyo rey Ciro sería el libertador de los judíos en 538, al poner fin al cautiverio que éstos habían sufrido en Babilonia. El ambiente cortesano de Persia y la religión de este pueblo, el zoroastrismo, formaban parte del escenario en que se desarrollan los últimos libros de la Biblia: Neh, Dn, Est. (Sobre Persépolis y Susa, cf. BTS 38-39 [1961]).

19 En su viaje hacia el norte desde Ur, Abrahán siguió la ruta que se extiende entre *Mari* y *Nuzi.* En cada uno de estos centros, las excavaciones más recientes han dado a conocer millares de documentos en tabletas de arcilla (sobre Mari, → Arqueología bíblica, 74:51). La historia de Mari, situada junto al Eufrates, va unida al nombre de Hammurabi y nos ha proporcionado materiales que actualmente están sometidos a discusión en cuanto a su posible fecha (cf. G. Mendenhall, BA 11 [1948], 1-19, o BAR 2, 3-20). Hacia el este, cerca de los modernos campos petrolíferos de Kirkuk, se encuentra Nuzi. Entre ésta y Jarán se extendía antiguamente la región llamada Mitanni. Sus habitantes se llamaban hurritas (que aparecen en la Biblia con el nombre de joritas, o a veces posiblemente también con los de jiveos o hititas). Sus documentos de negocios, en que se refleja el comercio que mantenían con mercaderes asirios, sirven para ilustrar muchas costumbres bíblicas de la

época patriarcal (cf. C. H. Gordon, BA 3 [1940], 1-12, o BAR 2, 21-33).

20 *Jarán* (Jarrán), identificada en la Biblia como el lugar en que Abrahán se asentó después de haber emigrado de Ur, es tenida por muchos investigadores como el lugar de origen de Abrahán. Las ciudades de esta región llevan nombres que son variantes de los que Gn 11 atribuye a los parientes del patriarca: Péleg (v. 16), Serug (v. 20), Téraj y Najor (v. 24) y el mismo Jarán (v. 27).

21 El extremo del arco que forma el Creciente Fértil avanza desde Jarán hasta el Eufrates, en dirección oeste. En el lugar en que el río cruza la actual frontera turca se encuentra *Karkemiš,* puesto avanzado del Imperio hitita hacia 900 a. C. En 605 fue escenario de la decisiva batalla librada por Nabucodonosor contra los asirios.

A partir de este punto, la ruta caravanera tuerce bruscamente hacia el sur, siguiendo la línea Aleppo-Hama-Damasco-Jerusalén. *Aleppo* era una antiquísima ciudad, conocida ya en los documentos de Mari con el nombre de Iamhad. Junto a la costa, al oeste de Aleppo, se alzaba la ciudad estado de *Ugarit,* la moderna Ras Shamra (NatGeog [oct. 1930; julio 1933]). Los archivos que se han venido desenterrando aquí a partir de 1929 demuestran que Ugarit era lo bastante poderosa como para firmar tratados con el Imperio hitita, rival de Egipto y Asiria (→ Excursus: Israel, 11:11). La lengua en que están escritos estos textos, el ugarítico, tiene una gran importancia para el estudio del hebreo primitivo (H. L. Ginsberg, BA 8 [1945], 41-58, o BAR 2, 34-50; BTS 68-69 [1964]). Otra poderosa ciudad estado, más al sur y tierra adentro, era *Jamat,* actual Hama (que no debe confundirse con Homs, la Emesa romana, que hoy tiene mucha más importancia que Hama). También Jamat fue escenario de batallas decisivas, ya que guardaba la salida norte del valle formado por las cadenas montañosas del Antilíbano y el Líbano. Esta «entrada de Jamat» se consideró, en algunas épocas, como límite norte de la tierra prometida (Nm 34,8). Aún más antigua e importante era *Damasco.* Como ciudad bien abastecida de agua y situada al borde mismo del desierto, era la «última oportunidad» para el aprovisionamiento de las caravanas. Sorprende que la Biblia, al describir el itinerario de Abrahán (Gn 12,5), no mencione estos centros, dando un salto desde Jarán hasta el centro del país cananeo, es decir, hasta el paraje que luego recibiría el nombre de Samaría. (Cf. C. Thubron, *Mirror of Damascus* [Nueva York, 1967]).

22 Canaán, la tierra prometida, era un país pequeño, al borde de la punta suroeste del Creciente Fértil. Pero ocupaba una posición estratégica entre los estados comerciantes rivales: Arabia al sur, Egipto al suroeste, los hititas al norte y Babilonia al este. De ahí que, considerando con una perspectiva adecuada las líneas de tráfico y la densidad de población, Canaán ha de mirarse como eje de todo el Creciente Fértil. Ciertamente fue el centro de todo el mundo conocido desde los tiempos de Abrahán hasta los de Alejandro Magno.

Los clanes de Abrahán, en su migración desde Mesopotamia, no reclamaron por suya al principio la tierra de Canaán. Pero Abrahán aparece con derecho a asentarse en Canaán debido a las decisivas experiencias que tuvo en los más importantes centros de culto: Siquem, Betel, Hebrón y Beršeba (→ Instituciones religiosas, 76:39-43). En realidad, su estancia en Tierra Santa se redujo a un asentamiento nómada en la ruta que llevaba al término natural del viaje: Egipto. (Sobre Abrahán y el Négueb, cf. BA 18 [1955], 2-9).

23 De hecho, según Gn 12,10, Abrahán sigue inmediatamente su camino hacia Egipto. Pero la migración que lleva su nombre pudo muy bien desarrollarse en oleadas sucesivas a lo largo de varias generaciones. Vistas así las cosas, puede decirse que no terminó hasta la bajada de Jacob para unirse con José en Egipto (Gn 46,7). Resulta así que la última parte de la migración designada con el nombre de Abrahán se integra en aquel movimiento que las noticias extrabíblicas designan como invasión de los hicsos. «Hicsos» es un término egipcio que significa «monarcas extranjeros». Alude a los inmigrantes asiáticos que se instalaron en el nordeste del delta y desde su capital, Avaris, gobernaron en Egipto entre 1700 y 1570. Algunos investigadores modernos estiman que en realidad no se trató de una invasión, sino más bien de una horda que se fue infiltrando pacíficamente. En su mayor parte eran semitas, si bien no faltan quienes sostienen que, al menos por lo que se refiere a su casta gobernante, había también entre ellos elementos hurritas. Los parientes de José, por tanto, se instalaron en la porción nordeste del delta, en el territorio que la Biblia designa con el nombre de Gošen (Gn 47,6). Allí, en la punta suroeste del Créciente Fértil, se iba preparando el escenario del éxodo.

24 **II. Moisés: Egipto y el itinerario del éxodo.** El «pueblo de Dios» bíblico, sean cuales fueren sus orígenes, parece que llegó a adquirir conciencia de su unidad nacional debido en gran parte a la experiencia que muchos de sus componentes hubieron de vivir dentro de Egipto. Es en este punto donde muchos investigadores modernos ponen el comienzo de la historia bíblica y también la geografía bíblica propiamente tal. La historia de Abrahán se considera esencialmente como un relato de cómo unas tribus semitas hicieron una migración circular con el fin de establecerse en Egipto. Este país, más que un «don del Nilo», como dice Heródoto, *es* el Nilo. A lo largo de sus dos márgenes se extiende una franja continua de unos 8 kilómetros de anchura en que se desarrolla una intensa labor de cultivo. Región muy rica desde el punto de vista histórico, resulta también extremadamente valiosa para la investigación bíblica.

En el sur, hacia la primera catarata, a unos 800 kilómetros en línea recta y a unos 1.000 kilómetros siguiendo el curso del río a partir del delta (nótese que el Nilo fluye en dirección norte), se hallaba *Elefantina,* donde se instaló una colonia judía en el siglo v a. C. Los papiros arameos allí descubiertos arrojan abundante luz sobre el período de Esdras y Nehemías (→ Historia de Israel, 75:99; E. G. Kraeling, BA 15 [1952], 50-67, o BAR 1, 128-44). Unos 160 kilómetros al norte

estaba *Tebas* (Luxor o Karnak) con sus magníficos templos, capital de Egipto durante la famosa dinastía XVIII (1570-1310), cuyos reyes expulsaron a los hicsos y elevaron a Egipto a la categoría de gran imperio. La destrucción de esta antigua sede de poderío, tan dentro del territorio egipcio, por los asirios en el año 663 a. C., llenó de estupor a los judíos (Nah 3,8; Tebas en hebreo = No Amón). Siguiendo el curso del Nilo en dirección norte, a unos 120 kilómetros de Tebas, donde el río describe una gran curva, se halla *Chenoboskion* (cerca de Nag'-Hammadi), donde hace unos veinte años se encontraron importantes documentos gnósticos coptos (→ Apócrifos, 68:59). Aproximaadmente unos 200 kilómetros más al norte, el Nilo pasa junto al lugar actualmente llamado el-Amarna, la antigua Ajetatón, capital del faraón monoteísta Ajenatón (1370-1353), de cuyos archivos proceden las llamadas cartas de el-Amarna (→ 6, *supra*). En la orilla opuesta del Nilo, todavía más al norte, se hallaba *Oxyrhynchus,* donde han sido descubiertos numerosos papiros correspondientes a la época del NT (→ Apócrifos, 68:57; L. Deuel, *Testaments of Time* [Nueva York, 1965], 79-189, habla de estos descubrimientos de manera muy interesante).

25 *En el vértice del delta, donde el Nilo se divide en diferentes* brazos, todavía a más de 150 kilómetros del mar, se asentaba *Menfis* (Mof en Os 9,6; Nof en Is 19,13; Jr 2,16; Ez 30,13), la más antigua capital de Egipto. Cerca, en dirección norte, se hallaba *On,* o *Heliópolis,* patria del suegro de José (Gn 41,45). Entre Menfis y Heliópolis había un gran cementerio, con sus inmortales pirámides y la esfinge. (Sólo después de la invasión musulmana habría de surgir en estos parajes El Cairo, sobre un antiguo fuerte romano llamado Babilonia [difícilmente = 1 Pe 5,13] y cerca del lugar en que la leyenda sitúa el término del viaje realizado por la Sagrada Familia a Egipto [Mt 2,14]). En tiempos de Alejandro Magno (332), al extremo noroeste del delta, se edificó la gran metrópoli y puerto marítimo de *Alejandría,* hacia la que muy pronto se sentiría atraída la comunidad judía que produjo la versión de los LXX. Cerca de Alejandría se descubrió, en tiempos de Napoleón, la famosa Piedra de Rosetta, que sirvió para descifrar el lenguaje egipcio (1799).

Se hallarán fascinantes relatos de la exploración del Nilo y de la historia que a lo largo de su curso se desarrolló en BTS 53-54 (1963); W. A. Fairservis, *The Ancient Kingdoms of the Nile* (Nueva York, 1962); E. Ludwig, *The Nile* (Nueva York, 1937); A. Moorehead, *The White Nile* (Nueva York, 1960) y *The Blue Nile* (Nueva York, 1962); NatGeog (dic. 1954; mayo 1955; oct. 1963; mayo 1965; mayo 1966).

26 Para la historia del éxodo interesa sobre todo la porción nordeste del delta (el éxodo se suele fechar actualmente en el siglo XIII; sin embargo, → Arqueología bíblica, 74:56ss). Ramsés II (*ca.* 1290-1224), de la dinastía XIX, sembró de monumentos el valle del Nilo, pero dejó su impronta sobre todo en *Tanis* (la Soán de Is 19,11; Ez 30,14; Sal 78,12). Es muy verosímil que esta ciudad ocupara el emplazamiento de

Avaris, la antigua capital de los hicsos cuatrocientos años antes. Nm 13, 22 relaciona su fundación con la de Hebrón y, por consiguiente, con los tiempos de los patriarcas. Ramsés II o su padre Seti reedificó aquel *emplazamiento y le dio el nombre de Ramsés* (Ex 1,11). Fue en esta región de Tanis-Ramsés (cf. Gn 47,6.11; Sal 78,12.43) donde los descendientes de los patriarcas sufrieron esclavitud, obligados a trabajar en los proyectos monumentales del faraón. La tierra de Gošen se extendía hacia el sur, abarcando Maškuté (probablemente, la Sukkot de Ex 13,20) y Pitom (Ex 1,11). El Wadi Tumilat, en esta región, era lugar frecuente de refugio, según atestiguan los mismos documentos egipcios, para los asiáticos que huían del hambre o de unas condiciones políticas desfavorables.

27 La ruta del éxodo —cuestión muy debatida— está íntimamente relacionada con la localización del monte Sinaí. Sinaí y Horeb no son montes distintos, sino nombres de un mismo lugar que aparecen, respectivamente, en las tradiciones J y E-D del Pentateuco. Hay por lo menos cuatro posibilidades para localizar esta santa montaña: 1) Al sur de la península del Sinaí. El mismo nombre que lleva esta península presupone que es correcta la tradición según la cual el Jebel Musa («Monte Moisés»), en cuya base se asienta el monasterio de Santa Catalina, es el Sinaí. 2) En Arabia. Las llamaradas y el temblor de tierra de que se habla en Ex 19,18 sugieren que había un volcán en erupción, y el más cercano es el Talat-Badr, en la moderna Arabia, muy al sudeste de la península del Sinaí. Tolomeo, el antiguo geógrafo, llamaba a esta región Modiane, lo que corresponde al Madián de Ex 3,1. A pesar de estos dos hechos independientes a favor de Talat-Badr, parece que Arabia queda demasiado lejos de Egipto para ser el escenario del éxodo. 3) En Transjordania. El nombre de Madián se aplica a una larga franja de tierra que se extiende muy al norte, hasta Galaad en Transjordania (cf. Jue 6). Una posible localización del Sinaí sería, en estos parajes, Petra (→ 40, *infra*), ya que sus riscos color rojo de fuego eran objeto de veneración desde muy antiguo. Hay además una tradición árabe según la cual Aarón fue enterrado allí (Nm 20,8). Esta teoría, como la anterior, no cuenta con defensores en la actualidad, en este caso porque el Sinaí quedaría demasiado al este. 4) En el Négueb. Más seria es la hipótesis que sitúa la teofanía del éxodo en Cadés-Barnea (→ 85, *infra*). De hecho, el agua que brota de la roca y las murmuraciones del pueblo en Meribá durante la estancia en Cadés (Nm 20,13) se describen en términos idénticos a la narración de lo sucedido en el Sinaí según Ex 17,7. Sin embargo, este argumento ha convencido sólo a un corto número de exegetas (cf. T. J. Meek, *Hebrew Origins* [Nueva York, ²1950], 119ss).

28 Dos son las posibles rutas del éxodo que merecen atenta consideración: la del norte, que corresponde casi siempre a la localización del Sinaí según la teoría 4, y la del sur, de acuerdo con la localización según la teoría 1. (Muchos exegetas modernos consideran que el éxodo y la teofanía del Sinaí constituían originariamente dos tradiciones independientes entre sí, y de ahí que prefieran estudiar la ruta del éxo-

do sin referencia alguna al emplazamiento del Sinaí). En primer lugar, la teoría de la *ruta norte* sugiere que los israelitas salieron de Tanis directamente hacia Cadés-Barnea, cruzando por la región norte de la península del «Sinaí». Este era el camino más corto y natural para ir de Egipto a Palestina. Queda, sin embargo, excluido explícitamente por Ex 13,17, pero en términos que implican a los filisteos de tal manera que levantan la sospecha de que se trata de una glosa anacrónica (si bien es posible que los filisteos pirateasen por las costas palestinas ya en el siglo XIII, no parece que tuviesen un control firme del sur de Canaán antes de 1180-1150, mucho tiempo después del éxodo). Si queremos armonizar la descripción bíblica de los lugares recorridos durante el éxodo con la teoría de la ruta norte, habremos de identificar el «mar de las Cañas» de Ex 13,18; 14,22 (el hebreo dice «mar de las Cañas»; el «mar Rojo» de algunas versiones procede de un intento plausible, aunque no seguro, de los LXX por identificar esa extensión de agua). Podría ser la parte más meridional del lago Menzalé o los vados del lago Sirbonis (cerca del Mediterráneo, entre Egipto y Canaán). El Migdol de 14,2 caía del lado egipcio del mar, y el texto hebreo de Ez 29,10 sitúa Migdol al extremo nordeste de Egipto, muy lejos de Assuán (Aswán, Syene). Cruzando los vados desde Migdol estaba Baalsafón, que significa «Señor del Norte». El «norte» a que hace referencia este nombre no es indicio alguno concluyente, ya que esta designación parece corresponder originariamente a una elevada montaña de la costa norte de Siria, el monte Casio o Amano. Un destacamento de soldados fenicios llevaría consigo este nombre desde su patria a Egipto, aplicándolo en sentido irónico a las colinas bajas situadas al oeste de Sirbonis (al nordeste del actual canal de Suez), llamada en la época clásica Pelusium y actualmente Farama.

29 Otras noticias bíblicas estarían más de acuerdo con una *ruta sur,* lo que implicaría una desviación muy hacia el sur para alcanzar el monte Sinaí según la teoría 1 (W. F. Albright trata de conciliar ambas teorías suponiendo que el éxodo siguió una ruta norte, pero torciendo luego hacia el sur; otros investigadores sostienen que hubo varios éxodos, con diferentes rutas, teoría que también se aplica a la solución de las discrepancias cronológicas y arqueológicas que suscitan el éxodo y la conquista de Palestina; → Arqueología bíblica, 74:64). Siguiendo un desvío hacia el sur encontramos en la parte sudcentral de la península del Sinaí unas inscripciones de *ca.* 150 d. C. en un dialecto árabe llamado nabateo; dan testimonio de que el valle Mukattab («garabateado») y el triángulo adyacente que se extiende unos 30 kilómetros hacia Jebel Serbal y Jebel Musa era objeto de veneración religiosa. El Serbal es una majestuosa arista en forma de sierra que san Jerónimo y algunos investigadores modernos tienen por escenario de la teofanía sinaítica; pero no hay en sus inmediaciones ningún paraje apto para acampar, como parece exigir el relato bíblico. Junto al «Sinaí tradicional», el Jebel Musa, hay un elevado precipicio llamado Safsafa que domina la vasta llanura de er-Raha. La proximidad del agua y el bravío esplendor de sus alrededores han convencido a la mayor parte de los exegetas modernos de que ésta es la montaña de Ex 19,2. Sin embargo, la tradición griega relacionada con el monasterio de Santa Catalina desvía la atención hacia el extremo opuesto (este) de la cadena formada por el Jebel Musa. En cualquier caso, está claro que las pruebas aducidas para esta localización no son muy firmes y no pueden dar por finalizada la investigación al respecto (BTS 12 [1958]; NatGeog [diciembre 1927; diciembre 1948; enero 1964]).

30 Se afirma que los israelitas, después de la teofanía del Sinaí, caminaron bajo las órdenes de Moisés durante unos cuarenta años hacia Transjordania. La ruta desde el Sinaí hasta Edom está señalada dos veces en la Biblia: la primera con notable minuciosidad en Nm 33 y luego más brevemente en Dt 1. La lista de lugares, sin embargo, no nos presta ninguna ayuda, pues la mayor parte de ellos nos son desconocidos. El Parán de Nm 12,16 y Dt 1,1 vuelve a aparecer como una importante montaña en Dt 33,2 y Hab 3,3; si bien está fuera de dudas que su nombre ha sobrevivido en el del oasis de Feirán, cerca del Jebel Serbal, la Biblia supone una localización en el desierto al sur del mar Muerto, llamado Arabá (→ 69, *infra).* La principal discrepancia entre ambas listas bíblicas de lugares se refiere a Esyón-Guéber (que 1 Re 9,26 sitúa en o cerca de Elat, a orillas del mar de las Cañas, en territorio de Edom; → 69, *infra).* De Dt 2,8 parece desprenderse que los israelitas llegaron a la vista de este puerto solamente después que hubieron partido de Cadés-Barnea en dirección a la Arabá, que forma el costado occidental de Edom. Pero Nm 33,36 sitúa claramente la acampada en Esyón-Guéber *antes* de Cadés y Edom. Es posible que los refugiados del éxodo tocaran una segunda vez en lugar tan estratégico.

31 Antes de que pasemos a examinar detalladamente la geografía de Transjordania parece más conveniente mencionar ya, aunque sólo sea brevemente, el problema de la continuación del éxodo hacia el monte Nebo, situado en el extremo nordeste del mar Muerto, donde murió y fue sepultado Moisés (Dt 34,5). Había tres posibles rutas para ir hacia el norte partiendo de Esyón-Guéber, junto al golfo de Aqaba, y en dirección a las montañas de Transjordania, al este del mar Muerto: 1) La ruta más occidental era la que iba directamente hacia el norte a través de la depresión de la Arabá, para torcer justamente al sur del mar Muerto y adentrarse en las tierras altas, pasando a lo largo del límite entre Edom y Moab. 2) La ruta central y más cómoda era la que seguía una dirección nordeste desde el golfo de Aqaba y a través del Wadi Yetem (Ithm o Yutm), desviándose luego hacia el norte para alcanzar el Camino del Rey, que avanzaba a lo largo de la meseta montañosa que formaba el espinazo de Edom y Moab (cf. BTS 85 [1966]). 3) La ruta más oriental o camino del desierto, a la que se llegaba también por el Wadi Yetem, pero torciendo luego hacia el este y adentrándose en el desierto antes de girar de nuevo al norte para rodear Edom y Moab por el este.

La ruta 2, la más cómoda, fue cerrada al paso de Israel por el rey

edomita (Nm 20,14-21). Según la tradición P, parece ser que Israel siguió la ruta 1, pues en Nm 33,42 encontramos a los israelitas atravesando hacia el norte por la Arabá en dirección a Punón (donde al parecer se sitúa el episodio de la serpiente de bronce, Nm 21,4). De acuerdo con Nm 21,10-13, parece que torcieron luego hacia el este, pasaron a través del valle de Séred, saliendo luego al desierto después de seguir la línea divisoria entre Edom y Moab. Sin embargo, Dt (2,8) indica que Israel no utilizó la ruta de la Arabá, sino más bien la 3. ¿Fracasaría el intento de seguir una de ambas rutas? ¿Se trata más bien de que hubo varias rutas seguidas por grupos distintos, análogamente a las diferentes rutas del éxodo (→ 28-29, *supra*)? En cualquier caso, lo cierto es que los israelitas ya habían llegado a la tierra que se les había prometido, después de un peregrinar que había durado varios siglos y que les llevó de un extremo a otro del Creciente Fértil para luego volver, en parte, sobre sus pasos.

GEOGRAFIA DE PALESTINA

32 **I. Introducción.** Una exposición seria sobre la tierra que fue escenario central de la historia bíblica debería empezar con un detallado estudio de su geología y explicar la formación natural de su territorio. Es lo que hace admirablemente D. Baly, *op. cit.*, 14-26. Aquí habremos de limitarnos a unas observaciones realmente fundamentales.

A) Configuración y características. El país que vamos a describir es una estrecha franja de terreno que mide entre 320 y 380 kilómetros de largo desde Dan, en el norte, hasta el límite con la península del Sinaí, al sur (de Dan a Cadés-Barnea = 320 kilómetros; de Dan a Elat = 380 kilómetros). En estas dimensiones van incluidas la vasta extensión del Négueb, un territorio que tuvo gran importancia en la historia israelita, pero que no puede considerarse propiamente como territorio perteneciente a aquella nación. Ateniéndonos a la expresión clásica, «de Dan a Beršeba», la longitud máxima del país israelita sería tan sólo de 240 kilómetros. La anchura desde la costa mediterránea hasta la depresión del Jordán varía entre unos 50 kilómetros por el norte y unos 80 por la zona del mar Muerto. Estrictamente hablando, los 30 kilómetros de meseta montañosa que se extienden por Transjordania al este del Jordán no deberían considerarse territorio israelita. Israel, por consiguiente, abarcaría unos 23.000 kilómetros cuadrados (poco más que la provincia de Badajoz). La historia bíblica se desarrolló en un escenario muy pequeño; las capitales de la monarquía dividida, Samaría al norte y Jerusalén en el sur, distaban entre sí unos 55 kilómetros (poco más que de Madrid a El Escorial).

33 Tendremos que ocuparnos también del Négueb y Transjordania junto con el Israel propiamente dicho. Esta área más amplia se presta fácilmente a una división en cuatro franjas casi paralelas en sentido norte-sur. Enumeradas de este a oeste, serían: 1) las montañas de Transjordania; 2) la depresión del Jordán; 3) las montañas de Palestina o Cisjordania; 4) la llanura costera del Mediterráneo. Las dos cadenas montañosas, en Transjordania y Palestina, son, respectivamente, prolongaciones del Antilíbano y el Líbano, situados en Siria. Originalmente ambas cadenas de montañas formaban una sola, pero se separaron a consecuencia del hundimiento de la corteza terrestre en dirección norte-sur. En Palestina este hundimiento formó la depresión del Jordán (en árabe, Ghor), por la que fluyen ahora las aguas del río desde más allá del lago Hulé por el norte hasta el mar Muerto por el sur. Esta gran grieta terrestre, que desciende más de 400 metros con respecto al nivel del mar en el mar Muerto, se prolonga más al sur formando el desolado valle de la Arabá, que se abre al golfo de Aqaba. (La grieta ha dejado señales muy dentro de territorio africano, visibles siguiendo la línea que va del mar Rojo al lago Nyasa y las cataratas Victoria. Cf. NatGeog [agosto 1965]).

34 No es seguro que ninguna de las montañas de Palestina tuviera alguna vez actividad volcánica (→ 111, *infra*, sobre el monte Moré). Muy al este de Palestina, el Jebel Druze presenta algunas muestras volcánicas en forma de lava o basalto esparcidos sobre Bašán y la parte este del desierto de Transjordania. En Callirhoe, junto a la orilla oriental del mar Muerto, hay manantiales termales que demuestran la existencia de cierta actividad ígnea en el subsuelo. Hay pruebas claras de que en la antigüedad se produjeron varios terremotos (Am 1,1; quizá también cuando Josué detuvo el curso del Jordán, Jos 3,16; cuando la destrucción de Qumrán en 31 a. C.) y también en época reciente (Safed en 1837; Nazaret en 1900; Jaffa en 1903; Jericó en 1927).

35 **B) Clima.** El clima varía de acuerdo con las distintas características de cada región: la costa, las montañas, la depresión del Jordán. Fundamentalmente, el año se divide en dos estaciones: el verano, caliente y seco; el invierno, frío y húmedo. La costa de Palestina es cálida (de 10 a 15 grados en invierno y de 27 a 32 en verano); el calor húmedo del verano en Tel Aviv o Haifa es parecido al de Valencia o Alicante. En las montañas, la temperatura es unos 5 grados más baja que en la costa, con grandes diferencias entre el día y la noche. El verano en las montañas —en Jerusalén, por ejemplo— las temperaturas medias son de 30 grados por el día y de 18 grados por la noche. En las montañas, el mal tiempo no se debe a la humedad, como ocurre en la costa, sino a los fuertes vientos: el que arrastra las lluvias procede del Mediterráneo, y el viento abrasador (siroco o khamsin), que viene del desierto en los meses de mayo y octubre (Is 27,8; Jr 4,11). Jesús conoció ambos (Lc 12,54-55), y durante el invierno paseaba por el único pórtico del templo que ofrecía un resguardo (Jn 10,23). La parte de la depresión del Jordán, que está muy por debajo del nivel del mar —por ejemplo, Jericó—, se ve sometida a un intenso calor durante el verano (unos 40 grados), pero en invierno resulta una estación muy agradable (la Marbella de Palestina).

36 También varían las lluvias en Palestina según la región. Cuanto más cerca del Mediterráneo, las tierras reciben más lluvia, pues las montañas actúan como una barrera que detiene los vientos húmedos procedentes del mar y les hace descargar sobre las laderas occidentales. Las laderas que miran a Oriente son, por tanto, más secas. Hay también otros factores que producen variaciones. Beršeba, en el Négueb, registra un promedio de 143 milímetros cúbicos de lluvia al año (menos aún que en Almería), Jerusalén alcanza 583 (aproximadamente como Londres), pero casi toda esta cantidad se recoge entre diciembre y marzo. Un buen año de lluvias es aquel en que la lluvia otoñal o temprana cae en octubre, al tiempo de la sementera, y la lluvia tardía o de primavera, en marzo y abril, poco antes de la siega. Son numerosas las alusiones bíblicas a estas dos clases de lluvias: Dt 11,14; Os 6,3; Jr 5,24; Joel 2,23. Hay que tener en cuenta que las lluvias no se concentran exactamente en los dos períodos mencionados, sino que tienden a distribuirse en el tiempo intermedio. Los meses de verano, de junio a septiembre, suelen ser extremadamente secos, excepción hecha de alguna que otra tormenta en la costa. (Cf. N. Rosenan, IsrEJ 5 [1955], 137-53). Las lluvias no suponen nada extraordinario para los occidentales, pero a los israelitas debieron causarles gran impresión recién llegados de Egipto, un país en que el agua viene del Nilo, no del cielo (Dt 11,10-25). La nieve no es desconocida en las montañas de Palestina; por ejemplo, en Belén, Jerusalén o Hebrón; en Transjordania, las nevadas llegan a veces hasta a bloquear las carreteras.

37 El carácter estacional de las lluvias significa que es preciso guardar el agua en cisternas, con vistas a la estación seca, a menos que una ciudad sea tan afortunada que cuente con algún manantial en las inmediciones, con lo que puede disponer de agua «viva» (de ahí las imágenes de Ez 47,1; Zac 13,1; Jn 4,10-14). Un accidente característico de Palestina es el wadi, cauce seco en verano que se convierte en torrentera durante el invierno. Cuando están secos, estos wadis hacen las veces de caminos para subir de los valles a las montañas. Son escasísimos los valles que cuentan con un curso de agua permanente.

Una vez dada esta información general, podemos ocuparnos de cada una de las cuatro franjas de terreno, en dirección norte-sur, a que ya hemos aludido (→ 33, *supra*). Empezaremos por la región montañosa de Transjordania, describiéndola de sur a norte, de acuerdo con la etapa final del éxodo que proporcionó a Israel su primer contacto con esta región (→ 31, *supra*).

38 **II. Transjordania.** Las montañas de Transjordania son más elevadas que las de Palestina. Están cortadas de este a oeste por tremendas gargantas o cañones, fallas radiales que arrancan de la gran depresión del Jordán, como ramas menores de un tronco. Estas gargantas llevan cursos de agua constantes; enumerados de sur a norte, son: el *Séred,* que desemboca en el extremo sur del mar Muerto; el *Arnón,* hacia la parte media de este mismo mar; el *Yabbok,* hacia la mitad del valle del Jordán; el *Yarmuk,* en el extremo sur del lago de Galilea. Estas gargantas servían muchas veces de fronteras naturales a los antiguos pobladores de la Transjordania. La garganta del Arnón no es menos espectacular que el Gran Cañón del Colorado (láminas 155-57 en AtBib).

39 Las montañas del sur de Transjordania, que constituían los antiguos dominios de Edom, empiezan a unos 30 kilómetros al nordeste de Elat (en el golfo de Aqaba). La ruta a partir de éste va siguiendo el Wadi Yetem (Ithm o Yutm), que forma un paso a través de las montañas graníticas de Madián (→ 27 [teoría 3], *supra*). Luego cruza el Hasma hacia las montañas de Edom. Es un lugar realmente fantástico, más propio de la superficie lunar que de la terrestre: una gran llanura de arenas de la que se alzan aislados picos de roca arenisca, cortadas por precipicios insalvables (cf. lámina en D. Baly, *op. cit.,* 258-59). La región más famosa del Hasma es el Wadi Rum (la región en que se movía Lawrence de Arabia), en que los picos se elevan bruscamente 800 metros sobre el nivel del valle. Una vez pasada la parte sur de las montañas edomitas, Ras en-Naqb, mirando hacia atrás, sobre el Hasma, se tiene una vista espectacular e inolvidable.

40 **A) Edom.** (→ Excursus: Israel, 11:15). La meseta montañosa de Edom se eleva a más de 1.600 metros, con una longitud de unos 110 kilómetros (de norte a sur) y una anchura de 25 kilómetros aproximadamente. Hacia el oeste, las montañas están cubiertas de vegetación achaparrada, alimentada por las últimas gotas de lluvia que dejan caer las nubes procedentes del Mediterráneo. Por esta parte, la fuerte pendiente sobre la Arabá (o prolongación de la depresión del Jordán más al sur del mar Muerto) ofrecía una defensa natural. Por el este, las montañas bajan suavemente hacia el desierto, y este flanco tenía que ser protegido mediante fortificaciones. Al menos durante parte de su historia, el límite norte de Edom fue el Séred o arroyo de los Sauces (Is 15, 7), teniendo enfrente a Moab (Nm 21,12; Dt 2,13). Gran parte de estas mesetas de Edom están formadas por areniscas rojas, blandas y fácilmente atacables por la erosión. En el sur de Edom, *Petra,* la ciudad color rosáceo excavada en la arenisca y antigua capital de los árabes nabateos, merece citarse como una de las maravillas del mundo (sobre Petra, → Arqueología bíblica, 74:84).

41 La meseta de Edom queda dividida en dos partes desiguales por la cortada de Punón (→ 31, *supra*), por la que el valle de la Arabá se adentra unos 15 kilómetros en las montañas hasta formar un paso muy estrecho. La región situada al sur de Punón es más elevada, y en ella estaban situadas las fortalezas edomitas de *Temán* y *Selá,* prácticamente inexpugnables. (Se discute acerca de la localización de Selá; hay que poner en duda la tradición popular que la identifica con Umm el-Biyara, en el centro de Petra; BA 19 [1956], 26-36; sin embargo, cf. BTS 84 [1966]). Pasajes tales como Sal 108,10 y 2 Re 14,7-10 reflejan el respeto que sentían los israelitas por el carácter inexpugnable de aquellas fortalezas. Al norte de Edom, las ciudades principales eran *Bosrá* y el rico centro agrícola de *Tofel* (Dt 1,1). La Biblia une frecuentemente las

ciudades de Bosrá, en el norte, y Temán, en el sur, para designar la totalidad de Edom (Gn 36,33-34; Jr 49,20-22; Am 1,12).

42 Los montañeses de la meseta edomita, que moraban «en las hendiduras de la roca» (Abd 3), no podían mantenerse sólo a base de la agricultura y la ganadería. Extraían además cobre de sus montañas y exigían un peaje a las caravanas que tomaban el Camino del Rey, que discurría de norte a sur atravesando su meseta (→ 31 [ruta 2], *supra*). Este contacto permanente con extranjeros pudo contribuir a darles la fama de sabios que tenían (Jr 49,7). (N. Glueck, *The Civilization of the Edomites:* BA 10 [1947], 77-84; *The Boundaries of Edom:* HUCA 11 [1936], 1-58).

43 **B) Moab.** (→ Excursus: Israel, 11:17). El territorio de Moab en sentido estricto parece que se extendía entre el Séred y el Arnón (Dt 2,24; Nm 22,36), al este, por tanto, de la mitad sur del mar Muerto. Pero Moab llevó sus fronteras con mucha frecuencia bastante más al norte del Arnón, de tal modo que, al igual que en el caso de Edom, podría hablarse de un Moab del Norte y un Moab del Sur, con el Arnón como límite entre ambos (Jr 48,20 implica que el Arnón era el rasgo geológico más característico de Moab). En el sur, la ciudad más importante era Quir-Jeres (la moderna Kerak), impresionante fortaleza natural situada sobre una colina aislada. Todavía en la actualidad está coronada por un castillo de los cruzados, testigo mudo de que desde los tiempos bíblicos hasta la primera guerra mundial ésta fue una de las más importantes plazas fuertes de toda Palestina. En 2 Re 3,25-27 vemos cómo esta fortaleza moabita hizo frente a las fuerzas combinadas de Israel y Judá.

44 En la parte norte de Moab, *Aroer* dominaba desde su lado norte la gran garganta del Arnón (con desniveles de más de 700 metros de profundidad). Ocho kilómetros más al norte se encuentra *Dibón* (Dhiban), ciudad importante cuyos muros han sido recientemente excavados por ASOR (BASOR 125 [1952], 7-20; 133 [1954], 6-26). Más al norte todavía, en una rica llanura, estaba *Madaba* (la moderna Madeba; Is 15,2). Mešá, rey de Moab, se gloría de haberla reconquistado de manos israelitas, en la estela que erigió en Dibón para conmemorar sus victorias (la «Piedra de Moab», de *ca.* 830 a. C.; ANET 320). (Sobre el mapa en mosaico de Madaba, → 5, *supra*). Por el norte, los pasos hacia Moab estaban protegidos por la fortaleza de Ješbón (Is 15,4; 16,8-9).

Unos 8 kilómetros al oeste de Madaba y Ješbón, dominando el mar Muerto, estaba el lugar desde el que Moisés contempló la panorámica de la tierra prometida y donde también murió, llamado *Nebo* en la tradición P y *Pisgá* en la E (Dt 32,49; 34,1); posiblemente se trata de dos promontorios de una misma montaña. En tiempos del NT, al sudoeste de Nebo y cerca del mar Muerto, se alzaba la fortaleza de *Maqueronte,* un pico aislado que Herodes convirtió en fortaleza inexpugnable. Allí encontró la muerte Juan Bautista (Josefo, *Ant.,* 18.5, 2, § 119). Herodes el Grande buscó alivio a su enfermedad en las cercanas fuentes termales de *Callirhoe* (H. Donner, ZDPV 79 [1963], 59-89).

45 Como ya hemos dicho, la ocupación de los territorios situados al norte del Arnón por los moabitas no siempre fue reconocida por otras poblaciones. Así, por ejemplo, cuando Moisés condujo a Israel a través de Transjordania, los amorreos (→ Excursus: Israel, 11:27) habían ocupado Ješbón y los territorios situados más al sur, hasta el Arnón; también por entonces incendiaron Madaba y saquearon Dibón (Nm 21, 26-30). A continuación, parte de los territorios moabitas del norte fueron ocupados por la tribu de Rubén (Nm 32,37; Jos 13,9), pero esta tribu fue rápidamente destruida por una agresiva expansión de Moab, que llegó incluso a Jericó atravesando el Jordán (Jue 3,12ss; Gn 49, 3-4). Ha de notarse que las «llanuras de Moab», donde acamparon los israelitas antes de cruzar hacia Jericó, no estaban situadas en la meseta moabita, sino en el valle del Jordán, justamente al nordeste del mar Muerto (→ 66, *infra*).

46 El territorio de la meseta moabita es muy distinto de los difíciles promontorios meridionales de Edom. Aunque ciertos cultivos como el trigo o la cebada sólo son posibles en una zona muy reducida, principalmente en la parte norte del territorio, la meseta ofrece buenos pastizales. Incluso en nuestros días, las negras tiendas de los beduinos puntean el país señalando los parajes en que apacientan sus rebaños. Económicamente son descendientes de Mešá, rey de Moab, que «era pastor de ovejas y tenía que entregar todos los años al rey de Israel cien mil corderos y la lana de cien mil carneros» (2 Re 3,4). Cuando Rubén ocupó el territorio moabita tuvo tanto trabajo con los ganados, que no pudo prestar ayuda a sus parientes de Palestina en tiempos de guerra (Jue 5,16). La riqueza de Moab quizá explique el orgullo de que Jr 49,26 e Is 25,10-11 acusan a sus habitantes.

BTS 48 (1962); E. D. Grohman, IDB 3, 409-19; R. Murphy, *Israel and Moab in the 9th Century:* CBQ 15 (1943), 409-17; A. H. van Zyl, *The Moabites* (Leiden, 1960).

47 **C) Ammón.** (→ Excursus: Israel, 11:14). Inmediatamente al norte de Madaba y Ješbón se extiende la larga franja de Galaad, paralela a gran parte de la depresión del Jordán, entre el mar Muerto y el lago de Galilea. Antes de estudiar Galaad, hemos de desviarnos de nuestro viaje en dirección norte para echar un vistazo a Ammón, territorio situado al este de Galaad y al nordeste de Moab septentrional. Allí los ammonitas trataban de establecerse, en una zona mal definida de tierra que iba desde el Yabboq, en el norte, hasta, en ocasiones, el Arnón, en el sur, justamente cuando Moisés introducía a los israelitas en Transjordania (Jue 11,13; Ammón parece haber sido el más joven y también el más débil de los tres reinos que hasta ahora hemos estudiado). Para hacerse una idea de la situación fluctuante de las fronteras, baste notar que al atacar al reino amorreo de Ješbón (que después pasaría a ser territorio de Rubén), Israel no pensaba atacar ni a Moab ni a Ammón,

si bien ambos pueblos sostenían reivindicaciones sobre aquel territorio. Nótese también que Jos 13,25 caracteriza el territorio de Gad, es decir, el sur de Galaad, como país ammonita.

48 Si las fronteras de Ammón estaban confusas, su capital era indiscutiblemente Rabbá o *Rabbat-Amón* (en tiempos del helenismo, Filadelfia de la Decápolis; es la moderna Ammán, capital de Jordania). La formidable ciudadela montañosa de esta localidad ofreció una enérgica resistencia al ejército de David (2 Sm 11,1.14-21; cf. Am 1,14). En tiempos posteriores, *ca.* 440 a. C., Tobías el ammonita, gran enemigo de Nehemías (Neh 4,1 [4,7]; 6,1-17; 13,4), parece haber establecido su cuartel general en una fortaleza llamada ahora *Araq el-Emir,* que ha sido recientemente excavada por ASOR (→ Arqueología bíblica, 74:82).

49 El país de Moab, encerrado entre las montañas del sur de Galaad y el gran desierto al este, era una altiplanicie. La más valiosa posesión en manos de los ammonitas era el fértil valle del Yabboq superior, río que nace cerca de Rabbat-Ammón y avanza hacia el norte antes de torcer hacia el oeste, en dirección al valle del Jordán. Los ammonitas, que se habían apoderado por la fuerza de esta región, se veían obligados a defenderla constantemente contra las incursiones de los merodeadores procedentes del desierto (el mal con que se amenaza a los ammonitas en Ez 25,4-5). Si bien nunca fueron muy fuertes, los ammonitas pudieron organizar a veces rápidos ataques contra las tribus israelitas (Jue 10,9; 1 Sm 11,1; Am 1,13; 2 Re 24,2; Jr 40,14). Sin embargo, cuando habían de enfrentarse a un Israel firmemente unido, necesitaban ayuda ajena (2 Sm 10,6). Ammón estuvo sometido a Israel durante largos períodos (2 Sm 12,31; 2 Cr 27,5).

G. M. Landes, *The Material Civilization of the Ammonites:* BA 24 (1961), 65-86, o BAR 2, 69-88.

50 **D) Galaad.** El río Yabboq, en su descenso desde las montañas de Transjordania hacia el valle del Jordán, divide Galaad en dos partes. La del sur, conquistada al rey amorreo de Ješbón (Dt 2,36; Jos 12,2), fue asignada a la tribu israelita de Gad; la del norte, tomada al rey de Bašán (Dt 3,10; Jos 12,5), fue asignada a una parte de la tribu de Manasés. Cf. Dt 3,12-13; Jos 13,25.31, si bien es cierto que estos límites entre tribus, tal como aparecen en la Biblia, representan muchas veces una evolución histórica más complicada de lo que a primera vista da a entender el correspondiente relato.

Galaad tiene configuración oval, de unos 55-65 kilómetros de largo (norte-sur) por unos 40 kilómetros de ancho (este-oeste). La meseta montañosa tiene aquí forma de cúpula, llegando a elevarse a 1.100 metros. Debido a su altitud, recibe lluvias abundantes gracias a las nubes que, procedentes del Mediterráneo, llegan hasta allí en invierno. Las colinas de piedra caliza almacenan las aguas y ello da origen a abundantes manantiales. Antiguamente, Galaad, y especialmente el norte de este territorio, estaba cubierto de abundantes bosques (Jr 22,6; Zac 10,10). Incluso en nuestros días hay bastantes matas de roble y algarrobo, así como pinares. Era famoso el bálsamo que se obtenía de los árboles de Galaad (Jr 8,22; 46,11), que se exportaba a Fenicia (Ez 27,17) y a Egipto (Gn 37,25). También abundaban los viñedos en esta región. Se practicaba algo la minería y los bosques proporcionaban abundante combustible para sus fundiciones (→ 65, *infra*).

51 Era éste un país expuesto a los continuos ataques procedentes de los ammonitas por el sur y el este y de los arameos por el norte (→ Excursus: Israel, 11:10). En la campaña de Gedeón (Jue 8,4-9) se nos dan noticias de dos ciudades importantes de Galaad, Sukkot y Penuel, ambas situadas en las inmediaciones del Yabboq. Sukkot podría ser Tell Deir Alla, un enorme montículo situado en la conjunción de los valles del Yabboq y del Jordán. (Las recientes excavaciones realizadas en este montículo por una expedición holandesa bajo la dirección de H. J. Franken sugieren que hubo una conquista israelita hacia 1200 y una ocupación filistea posterior. Hasta ahora no se habían encontrado pruebas de que los filisteos llegaran a controlar tan gran extensión en el valle del Jordán). *Penuel,* bastantes kilómetros al este en el valle del Yabboq, es el lugar de la lucha sostenida por Jacob con un ángel (Gn 32,30-31) y al parecer sirvió de capital al reino norte en tiempos de Jeroboam I *(ca.* 915; 1 Re 12,25). *Majanáyim,* otro importante centro de Galaad (Gn 32,2), al sur del Yabboq, fue la «capital en el exilio» de Išbaal, hijo de Saúl (= Išbóšet; 2 Sm 2,8). Una de las razones de que se establecieran en Galaad estas capitales provisionales era que la configuración del terreno ofrecía ventajas a los movimientos de pequeñas tropas frente a ejércitos mayores, de tal manera que este país llegó a convertirse en un lugar de refugio, por ejemplo, para David cuando huía de Absalón (2 Sm 17,24).

52 *Yabéš de Galaad,* importante ciudad situada al norte de este territorio, mantenía, al parecer, estrechas relaciones con Benjamín, instalado en la otra margen del Jordán (Jue 21,5-12; 1 Sm 11). *Ramot Galaad,* al este, ciudad levítica de refugio (Dt 4,43), desempeñó un importante papel en las guerras del siglo IX entre Israel y los arameos de Siria (1 Re 22; 2 Re 8,28). En tiempos del NT, *Gerasa,* unos 8 kilómetros al norte del Yabboq, y *Gadara,* en el extremo noroeste de Galaad, con una impresionante vista sobre el Yarmuk, eran importantes ciudades de la Decápolis. Son posibles localizaciones del episodio relacionado con un poseso en Mc 5,1-20 (→ Arqueología bíblica, 74:90). *Pella,* en el valle del Jordán y al pie de las montañas del norte de Galaad, era otra ciudad de la Decápolis que sirvió de refugio a los cristianos palestinenses en tiempos de la sublevación judía contra los romanos (66-70 d. C.). Cf. BA 21 (1958), 82-96; RB 75 (1968), 105-12.

53 **E) Bašán.** Pocos kilómetros al sur del Yarmuk, las montañas de Galaad, al descender suavemente, forman una meseta muy fértil. Son las ricas llanuras de Bašán (llamadas también Jaurán) que se extienden junto a las márgenes del Yarmuk. Estas llanuras, paralelas al lago de Galilea, llegan por el norte hasta el pie del monte Hermón, y por el este,

hasta las negras montañas volcánicas de Jebel Druze. Aquí, las lluvias son suficientes, pues las colinas bajas de Galilea, por la parte de Palestina, no llegan a impedir el paso de las nubes tormentosas procedentes del Mediterráneo, que pueden regar así los campos de Bašán. En muchos parajes de la llanura, el suelo está formado por ricos depósitos volcánicos. Al juntarse el agua de las lluvias y la fertilidad del suelo, Bašán se convierte en el granero que abastece de trigo a esta región y le procura abundantes pastos. La Biblia habla de la gordura proverbial de los animales criados en Bašán (Sal 22,12; Am 4,1; Ez 39,18). Hacia el este, sobre las laderas del Jebel Druze, crecían robustas encinas, de manera que Bašán podía compararse con el Líbano por el esplendor de sus árboles (Is 2,13; Nah 1,4; Ez 27,6; Zac 11,1-2). Los bosques de Bašán sirvieron muchas veces de refugio a quienes se encontraban en apuros (Sal 68,15.22; Jr 22,20).

54 Escasean las referencias bíblicas a lugares concretos de Bašán, pues Israel sólo pudo controlar estos territorios en los momentos de su mayor esplendor. Una de las ciudades de Og, rey de Bašán, era Salká (Dt 3,10; la moderna Salkhad), en el Jebel Druze; otra era Edreí (la moderna Der'a), que estaba situada más al oeste, cerca de Galaad. En Edreí tuvo lugar la victoria de Moisés sobre Og (Nm 21,33-35). En tiempos de David, el reino arameo de Guešur se extendió hasta ocupar la porción de Bašán cercana al lago de Galilea; este reino quedó sometido a David, y de allí procedía la princesa que fue madre de Absalón (2 Sm 3,3; 13,37-38; cf. B. Mazar, JBL 80 [1961], 16-28). En el siglo IX, Bašán fue escenario de luchas entre Israel y los sirios de Damasco (2 Re 10,32-33). Nuevamente en tiempos de los Macabeos se produjeron luchas en aquel territorio, cuando Judas acudió en ayuda de los judíos establecidos en Bosor, Bosrá y Carnáyim (1 Mac 5,24-52).

55 En la época del NT, varias de las ciudades que integraban la *Decápolis* (Hipos, Dión, Rafana) se hallaban situadas en territorio de Bašán. *Gaulanítide* (al norte de Bašán) y *Traconítide* (al este) formaban parte de la Tetrarquía de Filipo, como se dice en Lc 3,1. Actualmente, las ruinas de las ciudades edificadas con piedras basálticas se alzan como negros monumentos funerarios a la gloria del pasado.

Sobre Transjordania, N. Glueck, *The Other Side of the Jordan* (New Haven, 1940): un resumen en plan de vulgarización de su obra *Explorations in Eastern Palestine*· AASOR 14, 15, 18, 19 (1934, 1935, 1937-39); G. L. Harding, *The Antiquities of Jordan* (Londres, 1959); E. Hoade, *East of the Jordan* (Jerusalén, 1954); NatGeog (dic. 1947; dic. 1952; dic. 1964).

56 **III. Depresión del Jordán.** En el moderno Líbano, las cadenas gemelas del Líbano y el Antilíbano, que se extienden en dirección norte-sur, se encuentran separadas por la fértil llanura llamada Biqá, formada por la falla que separó las montañas, y que en la actualidad es un valle elevado cuyas cotas alcanzan de 500 a 1.000 metros. En medio de este majestuoso valle se alzan las ruinas de la ciudad helenística de Baalbek, uno de los atractivos turísticos del Próximo Oriente. Hoy, al igual que

en tiempos antiguos, la frontera norte de Israel coincide con el impresionante paraje en que la Biqá se desploma sobre la gran depresión del Jordán, en una abrupta caída de 400 metros hasta la depresión del Hulé. Antiguamente, este territorio, el más al norte de todo Israel, pertenecía a la tribu de Dan, y la expresión «desde Dan hasta Beršeba» servía para señalar los límites de la nación israelita. Dominando la escena se alza el Hermón, cubierto de nieve, y que forma el extremo sur del Antilíbano, con sus 2.750 metros de altitud. Los árabes llaman a este pico «el Sheikh», pues sus nieves perpetuas semejan el albornoz blanco de un notable. En la antigüedad era llamado Sirion por los fenicios y Senir por los amorreos (Dt 3,9); Israel lo comparaba con un centinela que montaba guardia sobre su frontera norte (Dt 4,48; Cant 4,8).

57 **A) Las fuentes del Jordán y la cuenca del Hulé.** Nace el Jordán a la sombra del Hermón, de cuatro corrientes alimentadas por las aguas que recogen las montañas del Líbano. Dos de estas corrientes, el Bareighit y el Hasbani, descienden formando cascadas de la Biqá; en el Sal 42 (6-7) se canta la belleza de esta hermosa región, con sus saltos de agua y sus turbulentos arroyos en primavera, limitada por las modernas poblaciones de Merj Ayun y Metulla. Los dos afluentes más caudalosos, el Liddani y el Banyasi, brotan al pie del Hermón, cerca de las ciudades de *Dan* (la moderna Tell el-Qadi) y *Cesarea de Filipo* (Baniyas). En Jue 18 se nos informa que Dan se adueñó de esta región de bosques y manantiales cuando la tribu avanzó hacia el norte desde Palestina central. La ciudad de *Laiš* («león», en hebreo) mencionada en ese relato quizá sea una reminiscencia de la abundancia de fieras en aquella región (Dt 33,22: «Dan es un cachorro de león»). El santuario de Dan, importante centro de culto desde la época de los jueces (Jue 18,30; Am 8,14), fue uno de los dos santuarios oficiales del reino del norte (1 Re 12,29; 2 Re 10,29; → Instituciones religiosas, 76:53). *Abel de Bet-maacá,* localidad situada al extremo norte de Dan, fue el punto en que se dieron cita los elementos revolucionarios opuestos al reino del sur (2 Sm 20, 14-22). Las resonancias religiosas del territorio de Dan se prolongan hasta los tiempos del NT, pues Paneas (la moderna Baniyas) era un centro de culto al dios Pan. La ciudad fue reconstruida con el nombre de Cesarea de Filipo (= «Ciudad cesárea» del tetrarca Filipo, de estirpe herodiana, para distinguirla de la Cesarea Marítima, en la costa); Jesús y sus discípulos la visitaron, y allí fue donde Pedro reconoció a Jesús como Mesías (Mc 8,27). Algunos han sugerido que el monte Hermón, que domina Cesarea, es la «montaña alta» de la transfiguración, que se narra en el siguiente capítulo de Marcos (9,2).

58 En la antigüedad, la depresión del Hulé, de unos 15 kilómetros de largo y unos 5 de ancho, recogía estos cuatro afluentes, junto con algunos otros de menor importancia, formando una marisma y un pequeño lago poco profundo de unos 4 kilómetros de largo. Los ingenieros israelitas han acertado a drenar eficazmente esta pestilente causa de malaria. Las aguas que afluían al lago entraban en él formando dos

corrientes, y salían juntas por el cauce único del Jordán. Josefo da al lago el nombre de Semeconitis.

La depresión del Hulé era lugar de paso, en dirección norte-sur, entre Palestina y la Biqá del Líbano, y justamente al sur del Hulé transcurría el camino, en dirección oeste-este, que unía Palestina con Damasco (Siria). Para dominar este paraje estratégico era necesario poseer una buena fortaleza, y éste es el papel que cumplía *Jasor.* Se asentaba sobre las montañas contiguas al Hulé por su parte sudoeste y era la principal ciudad del norte de Palestina. Una vez que Josué hubo conquistado el centro y sur de Palestina, se dirigió hacia Jasor, por ser ésta la clave natural para dominar el norte (Jos 11; sobre las importantes excavaciones israelíes en Jasor, → Arqueología bíblica, 74:21, 63).

59 Por los 15 kilómetros que separan el Hulé del lago de Galilea fluye el Jordán (cuyo nombre significa «el que desciende con fuerza») encajonado en una estrecha garganta basáltica cuyas paredes se elevan más de 350 metros sobre el nivel de la corriente. La rapidez de ésta se explica por el hecho de que a la salida del Hulé hay unos 60 metros de altitud sobre el nivel del mar, y cuando el río desemboca en el lago de Galilea está ya a 205 metros bajo el nivel del Mediterráneo. Sobre la meseta occidental, justamente en la región en que el Jordán se aproxima ya a su desembocadura en el lago de Galilea, están las oscuras ruinas de *Corazín,* la ciudad que Jesús maldijo por no haber sabido apreciar sus milagros (Mt 11,21).

60 **B) Lago de Galilea.** Entramos ahora en la región en que se desarrolló principalmente el ministerio de Jesús, y ciertamente una de las más hermosas de Palestina, el lago en forma de corazón, de 20-21 kilómetros de largo por 11-13 de ancho, que en hebreo lleva el nombre de Kinneret («arpa», de donde viene el nombre de la llanura de Genesaret en Mt 14,34, el de lago de Genesaret en Lc 5,1 y el de lago de Gennesar en Josefo). Mc y Mt dan a esta masa de aguas el nombre de «mar de Galilea», pero Lc, más correctamente, lo designa como lago. Sólo Juan (6,1; 21,1) lo llama «Tiberíades», el nombre que se le daría más tarde, en el siglo I d. C., una vez que Herodes Antipas hubo construido la ciudad del mismo nombre sobre la orilla sudoeste, en servil homenaje al emperador romano.

Las azules aguas del lago están rodeadas de abruptos precipicios por todas partes, excepto en la orilla norte, donde las verdes llanuras, especialmente por el noroeste, forman una agradable ribera. Su belleza siempre ha atraído al hombre: las cuevas de las colinas situadas al noroeste han dado a conocer algunas de las más antiguas huellas del hombre prehistórico de Palestina (→ Arqueología bíblica, 74:41), y en la actualidad, más de un turista o peregrino encuentra que este paraje es el más adecuado rincón de Palestina para meditar en aquel que tantas veces oró aquí mismo (Mc 1,35; 6,46). Pero no siempre hubo paz en estos lugares. En los «Cuernos de Hattín», abrupto acceso desde la baja Galilea al lago (por donde Jesús tuvo que pasar cuando descendió de Nazaret y sus alrededores hacia Cafarnaúm [Lc 4,31; Jn 2,12]), tuvo lugar la

decisiva batalla en que Saladino aplastó para siempre, en 1187, el poderío de los cruzados en Palestina.

61 Los discípulos de Jesús eran pescadores en este lago; más de una vez tuvo ocasión él mismo de experimentar sus tormentas repentinas cuando lo atravesaba en barca. Los templados inviernos de este resguardado lago ofrecían un buen refugio a aquel predicador ambulante que en tantas ocasiones se encontró sin un lugar donde guarecerse (Mt 8, 20). Con frecuencia, su auditorio se reclutaba entre los afanosos habitantes de las ciudades comerciales asentadas en la orilla norte, entre los mercaderes que atravesaban el camino de Siria que corre a lo largo de la orilla occidental y entre la multitud de funcionarios que controlan los pasos del Jordán, límite entre la Galilea de Herodes y la tetrarquía gentil de Filipo en Bašán (→ 55, *supra). Cafarnaúm* (Tell Hum; → Arqueología bíblica, 74:88), situada sobre la orilla nornoroeste, de donde era Pedro (según Mc 1,21.29), fue elegida por Jesús como centro de sus actividades; su sinagoga le oyó predicar más de una vez (Lc 4,31; 7,5; Jn 6,59). A unos 6 kilómetros de distancia, cruzando el Jordán y sobre la orilla nornordeste, estaba *Betsaida,* ciudad con la que guarda alguna relación el milagro de la multiplicación de los panes (Lc 9,10; Jn 6,1; sin embargo, cf. Mc 6,45); de allí eran, según Jn 1,44; 12,21, Pedro, Andrés y Felipe. María Magdalena, la que estuvo poseída por siete demonios (Lc 8,2), parece que procedía de *Magdala,* en la orilla oeste del lago, mientras que el poseso de Mc 5,1 merodeaba por las tumbas de la orilla este (¿cerca de Gergesa?; → 52, *supra;* → Evangelio Mc, 42:31), en la región de la Decápolis. Esta zona tuvo escasa importancia en el AT; sin embargo, en el extremo sudoeste del lago se hallaba una fortaleza prebíblica de la primera Edad del Bronce, más tarde llamada Bet-Yerá (→ Arqueología bíblica, 74:50). (Sobre el lago en general, cf. BTS 76 [1965]).

62 **C) Valle del Jordán.** Entre el lago de Galilea y el mar Muerto el Jordán desciende de 205 metros bajo el nivel del mar a 270-400 en una distancia de unos 105 kilómetros. En ambas orillas se elevan las montañas a más de 300 metros sobre el fondo del valle, formado por la depresión que en otros tiempos las dividió en dos. Esta depresión, llamada en árabe Ghor, se ensancha al norte (hasta unos 30 kilómetros a orillas del lago de Galilea) y también en el sur, donde alcanza una anchura de 30 kilómetros en las proximidades del mar Muerto. En el centro de la franja que estudiamos ahora, la depresión del Jordán se estrecha hasta formar un paso muy angosto. Cuando puede disponerse de agua suficiente —procedente de las lluvias en el norte y de la irrigación en el sur—, el suelo de este valle se presta a un intenso cultivo.

63 Por el centro de la depresión corre el río Jordán, estrecha corriente de 18 a 25 metros de anchura en el lugar por el que Josué cruzó este río. No es de extrañar que el sirio Naamán encontrara mucho mejores los ríos de Damasco (2 Re 5,12). Debido a las curvas y meandros que describe el Jordán, especialmente a mitad de camino desde el lago de Galilea y hacia el sur, sobre el valle se han ido depositando espesas

capas de sedimentos llamadas Zor. En algunos sitios, el Zor tiene una anchura de 1,5 kilómetros y un espesor de 45 metros. El Zor suele inundarse en primavera, cuando las aguas del deshielo producido en el Hermón llenan las gargantas del Jordán, y se convierte en una espesura impenetrable de matorrales y monte bajo, que en la antigüedad ofrecían cobijo a los animales salvajes, incluyendo leones (Jr 49,19; Zac 11,3). Jr 12,5 insiste, con razón, en el peligro que corren quienes se adentran en las selvas del Jordán (también 49,19). Donde el suelo de la depresión (Ghor) se hunde para formar el lecho del río (Zor), el terreno se torna desértico y baldío: un conjunto de rugosidades de greda grisácea en constante disgregación que recibe el nombre de *qattara.* Lo inseguro de estas formaciones y la espesura de los matorrales del Zor han hecho que el Jordán constituya una divisoria natural, más que la anchura de su corriente. En el norte, donde los vados son más frecuentes, hay mejores comunicaciones, aunque no siempre resultan cómodas, entre Palestina y Transjordania, sobre todo en Galaad (Jue 8,4; 12,1-6; 21,8-12; 1 Sm 31,11-13).

64 Avanzando de norte a sur por el valle del Jordán, encontramos su primer gran afluente por el este, el Yarmuk, que lleva tanta agua como el mismo Jordán (y que dio motivo a la «guerra del agua» entre árabes e israelíes a consecuencia de los proyectos hidráulicos de estos últimos). Cerca de la confluencia del Yarmuk con el Jordán floreció una importante civilización neolítica que ha dejado muestras abundantes de cerámica, conocida en la actualidad por *Sha'ar ha-Golan,* excavada por M. Stekelis. A unos 20 kilómetros al sur del lago de Galilea hay una falla en las montañas occidentales, donde la llanura de Esdrelón (Yizreel) se abre sobre la depresión del Jordán. Las rutas estratégicas de comunicación con Israel a través de esta abertura estaban controladas por la fortaleza de *Bet-Šan* (Beisán), cuya importancia queda patente en los estratos arqueológicos que han revelado una ocupación egipcia, filistea e israelita (→ Arqueología bíblica, 74:65, 68). En tiempos de los romanos recibió el nombre de Escitópolis, y hacia el año 400 se encontraban instaladas en ella dos florecientes comunidades, cristiana y judía. Frente a la falla de Bet-Šan, sobre la ladera transjordánica del valle, se encontraba Pella; en dirección sur se hallaba el arroyo Kerit (= Wadi Yabes; 1 Re 17,3), cuya desembocadura en el Jordán señala el territorio en que actuaba Elías. Cerca se encuentra el lugar de Yabéš de Galaad (→ 52, *supra).* En 1967 se emprendieron en Pella unas excavaciones americanas bajo la dirección de R. H. Smith (RB 75 [1968], 105-12).

65 Todavía en el lado este, donde se estrecha la depresión del Jordán, y en el lugar en que el Wadi Kufrinje desemboca en dicho río, se haya la localidad de *Sartán* (1 Re 4,12), que muy probablemente se identifica con Tell es-Sa'idiyeh, donde han sido practicadas interesantes excavaciones por J. B. Pritchard (BA 28 [1965], 10-17; BTS 75 [1965]). Sobre Sukkot (¿Tell Deir Alla?), 8 kilómetros más al sur, → 51, *supra.* En el lado este del valle, entre Wadi Kufrinje y el Yabboq (Nahr ez-Zerqa), tuvieron lugar las actividades metalúrgicas emprendidas por Salomón

(1 Re 7,45-47), para las que suministraban abundante combustible los bosques del norte de Galaad, en la meseta superior. La distancia entre Sartán, en la desembocadura del Kufrinje en el Jordán, y *Adam* (Tell ed-Damiyeh), en la confluencia del Yabboq, es de unos 20 kilómetros. Jos 3,16 relata que cuando Josué detuvo las aguas del Jordán, la corriente dejó de fluir desde Adam hasta Sartán. Hay noticias históricas que confirman el hecho de que los corrimientos de tierras ocurridos en la zona de Adam han detenido temporalmente el curso del Jordán. En el lado occidental, justamente enfrente de esta zona, el Wadi Far'ah se adentra en la depresión procedente de Palestina, trayendo las aguas de la cuenca samaritana. En un pico aislado, dominando la conjunción del Far'ah y el Jordán, se hallaba la impresionante fortaleza herodiana de *Alexandrium.* En los 24 kilómetros que separan Alexandrium de Jericó, en la orilla oeste, se alzaban otras fortalezas herodianas, como *Phasaelis, Archelais* y *Dok* (cf. 1 Mac 16,15), cuya finalidad era proteger las rutas que comunicaban el valle con Judea. Cf. BA 15 (1952), 26-42; → Historia de Israel, 75:132.

66 Cerca de 13 kilómetros al norte del mar Muerto, algo alejada de la orilla occidental, estaba la perla del valle sur del Jordán, *Jericó,* una de las más antiguas ciudades del mundo y lugar de importantísimas excavaciones arqueológicas (→ Arqueología bíblica, 74:19, 45, 60-61). Se sugiere que la fuente cercana a sus ruinas es la que purificó Eliseo (2 Re 2,19-22). Es muy posible que la Jericó del NT no ocupara ya exactamente el mismo emplazamiento (Tell es-Sultan), sino otro cercano (→ Arqueología bíblica, 74:91). En la zona este, frente a Jericó, donde el valle es muy ancho, se extienden las *llanuras de Moab* (Nm 22,1), donde acamparon los israelitas cuando volvían de la meseta moabita. N. Glueck ha explorado la superficie de esta área a fin de localizar los diferentes emplazamientos mencionados en la Biblia; por ejemplo, Šittim (Nm 25,1; Jos 2,1). Estas llanuras forman el escenario de los últimos capítulos de Nm y de todo el Dt. (También se encuentran aquí los montículos de *Ghassul,* emplazamiento prebíblico importante por su cerámica y arte calcolíticos; → Arqueología bíblica, 74:47). No se sabe con exactitud el lugar del paso del Jordán (→ Arqueología bíblica, 74:91). Sobre la discutida localización de Guilgal, primer campamento en la orilla occidental después de cruzar el río (Jos 5,10), cf. J. Muilenburg, BASOR 140 (1955), 11-27; O. Bächli, ZDPV 83 (1967), 64-71.

Sobre el curso entero del Jordán, desde el Líbano hasta el mar Muerto, cf. N. Glueck, *The River Jordan* (Nueva York, 1946); BTS 64 (1964); NatGeog (dic. 1940; dic. 1944).

67 **D) Mar Muerto.** El río Jordán finaliza su curso desembocando en el mar Muerto, el más característico accidente de toda la depresión del Jordán. Rodeado de montañas en ambas orillas, de unos 80 kilómetros de largo y 16 de ancho, el mar Muerto (mar de la Arabá, mar de la Sal, lago Asfaltites) es el lugar más bajo de toda la superficie terrestre, a 392 metros bajo la superficie del mar, con profundidades de

otros 390 metros en la parte norte. El mar Muerto se asegura que es la masa de agua más insólita de todo el planeta. Más del 27 por 100 de sus componentes son materias sólidas (sal, otros cloruros y bromuros); su contenido salino aumenta incesantemente, debido a que los siete millones de toneladas de agua que desembocan en él diariamente no tienen salida, sino que se pierden por evaporación, quedando acumulados los sólidos residuales. Los 45.000 millones de toneladas de compuestos químicos que contiene han atraído a la industria química de Israel y Jordania, pero ni aun así puede evitarse que el extremo sur de este mar, poco profundo, se vaya elevando progresivamente debido a la sedimentación. (Sobre la industria bituminosa montada por los nabateos, cf. BA 22 [1959], 40-48). Ningún pez puede vivir en semejantes aguas, al menos hasta que se cumpla la visión de Ezequiel y un torrente portador de vida descienda de Jerusalén para endulzar el mar Muerto hasta Engadí (47, 10). El calor excesivo y el suelo requemado no permiten asentamientos de población en gran escala dentro de esta región (si bien es cierto que se prestaría muy bien para el turismo de invierno).

68 Sobre los acantilados del noroeste, cerca del manantial llamado Ain Feshkha, se alzan las ruinas de *Qumrán,* asentamiento de la comunidad que produjo los manuscritos del mar Muerto (→ Apócrifos, 68:67ss; NatGeog [dic. 1958]). A medio camino, en la orilla oeste, se encuentra la celebérrima fuente de *Engadí* (Cant 1,14), donde David buscó refugio huyendo de Saúl (1 Sm 23,29). Sobre recientes excavaciones israelíes en el oasis de Engadí, cf. Arch 16 (1963), 99-107. La aislada fortaleza de *Masada,* situada en la montaña, a dos tercios del camino hacia el mar, fue el último bastión de la lucha que mantuvieron los judíos contra los romanos el año 73 d. C.; los valles existentes entre Engadí y Masada abundan en cuevas, que proporcionaron abrigo a la resistencia judía; en ellas se encontraron parte de los manuscritos del mar Muerto (→ Apócrifos, 68:107-110; cf. también Y. Yadin, *Masada* [Nueva York, 1966]). Al extremo sur de la orilla oeste se alza la montaña de sal llamada *Jebel Usdum,* cuyo nombre recuerda la bíblica Sodoma y la columna de sal en que se convirtió la mujer de Lot (Gn 19, 26). Se cree que *Sodoma* y *Gomorra,* así como las otras tres ciudades de la llanura (Gn 18,16ss), yacen bajo las aguas, en el extremo sur del mar (BA 5 [1942], 17-32; 6 [1943], 41-53, o BAR 1, 41-76). Esta bahía poco profunda se prolonga en la Sebkha, o marismas saladas que se extienden 13 kilómetros al sur del mar Muerto.

La orilla este está cortada por abruptos precipicios y por las grandes gargantas que forman los ríos de Transjordania, como el Arnón y el Séred. Ya hemos mencionado las fuentes termales de Callirhoe en la parte norte de esta región (→ 44, *supra).* Bajando por la orilla este, a dos tercios de camino, se encuentra la península de Lisán («lengua»), una meseta de margas grises, de unos 15 kilómetros de largo, que se adentra en el mar Muerto, reduciendo la anchura de éste a sólo 3 kilómetros. Durante la época romana, y aun en tiempos posteriores, era posible vadear el mar Muerto por este lugar. Justamente al este de la

península de Lisán, Paul Lapp ha excavado una serie de fascinantes necrópolis de la primera época del Bronce en Bab edh-Dhra' (Arch 19 [1966], 104-11).

BTS 45 (1962); «Reader's Digest» (julio 1966), 157-64.

69 **E) Arabá.** En el AT se emplea el término de «Arabá» para designar toda la depresión palestinense. Hoy, sin embargo, se aplica comúnmente a la porción más al sur de esta depresión, es decir, a los 150 kilómetros aproximadamente que hay entre las marismas saladas de la Sebkha y el golfo de Aqaba. El suelo de la Arabá se eleva progresivamente hasta que en Jebel er-Rishe, a medio camino hacia el mar, alcanza ya los 195 metros sobre el nivel del mar. Este valle se encuentra flanqueado de montañas, que son más altas por el este. Su nivel, a partir del Jebel er-Rishe, vuelve a descender hasta la altura del mar en el golfo de Aqaba. La parte norte de la Arabá es muy ancha, especialmente a la altura del entrante de Punón (→ 41, *supra).* Su mayor anchura en el sur no llega a los 10 kilómetros. Casi toda la Arabá es un desierto donde únicamente pueden subsistir algunos asentamientos humanos gracias a una experta labor de regadío, como la realizada por los nabateos antiguamente o por los israelíes en la actualidad. La Arabá adquiere importancia desde el punto de vista de la historia bíblica en dos ocasiones. Primeramente sirvió de camino en el avance de Israel desde Cadés-Barnea hacia la Transjordania (→ 31, *supra);* en segundo lugar, fue el sitio en que se instaló la principal fundición de cobre en tiempos de Salomón. El mineral se extraía de las colinas y era fundido en lingotes para satisfacer las necesidades del gran constructor de Israel (BA 24 [1961], 59-62). En el extremo sur de la Arabá, al norte del golfo de Aqaba, se hallaba emplazada la fortaleza de Elat (Elot), motivo de frecuentes disputas entre Judá y Edom (2 Re 14,22; 16,6). Cerca estaba Esyón-Guéber, lugar que figura entre los que tocó la peregrinación israelita bajo Moisés (→ 30, *supra),* pero más conocido por haber sido transformado en puerto por Salomón, que lo convirtió además en punto de partida de sus flotas que comerciaban con Somalia, Arabia del Sur y otros puntos situados al este (1 Re 9,26; 10,2). Este puerto se volvió a utilizar en épocas posteriores durante la monarquía separada de Israel y Judá, cuando la paz entre ambos estados permitía unir esfuerzos para reanudar el comercio mundial emprendido por Salomón (2 Cr 20,36). N. Glueck ha identificado Elat y Esyón-Guéber (que en la Biblia aparecen como localidades distintas) con el lugar excavado por él mismo en Tell el-Kheleifeh, en el centro del extremo norte del golfo, medio kilómetro tierra adentro. Prácticamente todos los autores que tratan estas materias han aceptado la identificación de Glueck, a pesar de que éste no encontró restos de instalaciones portuarias y los fuertes vientos reinantes en aquella región la hacen poco adecuada para tales menesteres. Habría que suponer que no se habían hecho instalaciones normales para el atraque de los buques, sino que éstos se varaban simplemente en la

playa; ha llegado a nosotros el relato de un naufragio en Esyón-Guéber, en 1 Re 22,47. Glueck pensó que uno de los mayores edificios excavados era una fundición de cobre salomónica, pero más tarde rectificaría esta opinión. Rothenberg (BTS 72 [1965]) sostiene que si bien Elat se encontraba en la zona nordeste del golfo (la bizantina Aila, que se halla al norte de la moderna Aqaba y se extiende por el oeste hasta Tell el-Kheleifeh), Esyón-Guéber se asentaba sobre la isla de Jeziret Fara'un, a unos 13 kilómetros de la costa, en dirección sur. Esta isla, en la que se ha encontrado cerámica correspondiente a los tiempos de Salomón, ofrece excelentes condiciones de abrigo para los barcos. Son visibles en ella los restos de un puerto artificial.

BA 1 (1938), 13-16; 2 (1939), 37-41; 3 (1940), 51-55; 28 (1965), 70-87; BTS 25 (1960); ILN (3 sept. 1960); NatGeog (feb. 1944); PEQ 94 (1962), 5-71.

70 **IV. Llanuras costeras.** Antes de centrar nuestra atención en la zona más importante de la geografía bíblica, la franja formada por las montañas de Palestina entre el Mediterráneo y el Jordán, vamos a fijarnos en la costa de Palestina, que mide unos 200 kilómetros desde Gaza, ciudad filistea, en el sur, hasta la fenicia Tiro, en el norte. Para mayor comodidad, la consideraremos dividida en tres secciones, cada una de ellas cubriendo una distancia de 60 a 70 kilómetros, concretamente, Filistea, Sarón y la región de Dor-Carmelo-Aser.

71 **A) Filistea y la Šefelá.** Medio siglo después de la principal invasión israelita de Canaán (seguramente *ca.* 1240; → Arqueología bíblica, 74:64), los «pueblos del mar» ocuparon una franja al sur de la costa cananea. Estos nuevos invasores eran una amalgama de indoeuropeos procedentes de Creta, Chipre, Cerdeña, Sicilia y otras islas del Mediterráneo. (Estos pueblos habían atacado anteriormente las costas situadas más al norte, destruyendo Ugarit [→ 21, *supra*] *ca.* 1230). Los semitas que habitaban el país, cananeos e israelitas, encontraron en estos extranjeros incircuncisos unos formidables adversarios, cuya lengua les resultaba desconocida y que llegaban portando armas de hierro que los hacían invencibles (→ Arqueología bíblica, 74:66-69). Estos pueblos, que en adelante serían conocidos con el nombre de filisteos, se apoderaron en pocos años, *ca.* 1170-1150, y seguramente con anuencia de Egipto, de toda aquella costa, formando una pentápolis o liga integrada por cinco ciudades (1 Sm 6,4): Gaza, Ascalón y Ašdod en la costa (enumeradas en dirección norte-sur), Gat y Ecrón tierra adentro (lugares éstos que aún no han podido ser claramente identificados). Cf. BA 26 (1963), 134-39; BTS 71 (1965) sobre recientes excavaciones en Ašdod. Sobre los filisteos en general, cf. BA 29 (1966), 70-86; RB 71 (1964), 215-29; → Excursus: Israel, 11:19.

72 a) FILISTEA. Si bien es verdad que los filisteos llegaron a dominar una gran extensión en Canaán, incluyendo la llanura de Esdrelón y parte del valle del Jordán, y que dieron nombre a toda esta región, «Palestina», Filistea propiamente abarcaba el territorio de la pentápolis.

En una profundidad de unos 3 kilómetros, la costa comprendida entre el norte de Gaza y Joppe (unos 72 kilómetros) está cubierta de dunas de arena, que a veces alcanzan una altura de 50 metros. A lo largo de esta costa pasa la calzada principal que une Egipto con Siria. Ya hemos sugerido (→ 28, *supra*) que éste fue uno de los caminos que pudo seguir, en parte al menos, el éxodo de los israelitas que salieron de Egipto en dirección a Canaán.

La llanura filistea se extiende entre las dunas de arena y las colinas, con una anchura de 7 a 15 kilómetros, y está cruzada por los wadis que drenan las colinas situadas al este. Muchos de estos wadis han señalado el emplazamiento de las ciudades. Olivos y trigales eran la base de la riqueza de los filisteos (Jue 15,5), siendo sus únicos peligros la sequía, las plagas y la guerra. Especialmente al sur de Filistea resulta escasa el agua, y la que cae al producirse las tormentas de invierno corre rápidamente hacia el mar. Gaza, por ejemplo, se encuentra en el límite entre el desierto y la tierra fértil, hacia el sur. Eran frecuentes allí las plagas, que se transmitían desde Egipto (Dt 7,15; 28,60; Am 4,10); hasta hace muy poco tiempo, esta región se hallaba bajo la amenaza constante de las fiebres palúdicas. La Biblia recuerda una epidemia (quizá de peste bubónica) que se propagó por Filistea cuando el arca de Israel fue llevada a Ašdod y Ecrón (1 Sm 5); cuatro siglos más tarde, un ejército de Senaquerib sería diezmado por una de estas plagas en Libná, al norte de Gat (2 Re 19,8.35-37). Por lo que se refiere a la guerra, en Filistea eran bien conocidos los ejércitos invasores, ya que este país era paso obligado para los que intervenían en las continuas rivalidades entre Egipto, en el sur, y Siria, Asiria y Babilonia, en el norte y este del Creciente Fértil (→ 15, *supra*). (Modernamente, Gaza ha sido motivo de continuos choques entre Israel y Egipto). En los tiempos del apogeo de los filisteos, sin embargo, no eran las guerras internacionales, sino la rivalidad con Israel, el motivo de las perturbaciones (siglos XII-XI).

73 b) LA ŠEFELÁ. Entre la llanura filistea y las montañas de Judá, hacia el este, hay una franja cuya anchura va de los 15 a los 25 kilómetros, con alturas comprendidas entre 100 y 400 metros, conocida por el nombre de Šefelá, «tierras bajas». Los valles de la Šefelá eran pasos naturales entre Filistea y las montañas, y se protegían con ciudades fortificadas: Debir, Lakiš, Libná, Azecá, Maqqedá, Bet-Šemeš y Guézer, una lista que se ha hecho famosa a través de los relatos bíblicos de tema bélico. (Las excavaciones realizadas en Bet-Šemeš han dado a conocer importantes muestras de las industrias filisteas; ello prueba que estas ciudades debían caer alternativamente bajo influencia israelita o filistea; → Arqueología bíblica, 74:67. Sobre las excavaciones israelíes en Tell Nagila, fortaleza cananea y de los hicsos, situada a unos 25 kilómetros al sur de Bet-Šemeš, cf. Arch 18 [1965], 113-23). Cuando Josué hubo consolidado su dominio sobre las tierras altas del Canaán central, con base en Betel, Ay y Gabaón, su próxima campaña se dirigió contra las ciudades de la Šefelá (Jos 10,28-40). Las excavaciones realizadas en algunas de ellas confirman su destrucción *ca.* 1240. Cuando llegaron allá

los filisteos, se sirvieron de Ecrón y Gat como fortalezas contra Israel para poner coto a las incursiones lanzadas desde las montañas de Judá contra la Šefelá (los relatos de Sansón en Jue 15-16). Las victorias obtenidas por David, en las que el poderío filisteo quedó definitivamente roto, tuvieron lugar en la Šefelá (2 Sm 5,17-25). En una palabra: el control de la Šefelá era un factor decisivo. Cuando prevalecían los filisteos, los wadis eran como flechas que apuntaban al corazón mismo de las montañas de Judá; cuando se imponían los israelitas, la amenaza se volvía contra la llanura de los filisteos. Más tarde, en los siglos VIII al VI, el control de estos wadis desempeñó un papel decisivo en las campañas de Asiria y Babilonia contra Judá. En vez de atacar a ésta por el norte, Senaquerib y Nabucodonosor enviaron sus ejércitos en dirección sur, a lo largo de la costa, para cortar ante todo cualquier ayuda que pudiera venirle a Judá desde Egipto y para disponer al mismo tiempo de una vía fácil de acceso hacia el interior. Lakiš fue lugar donde se libraron famosas e importantes batallas (2 Re 18,14; Jr 34,7; → Arqueología bíblica, 74:77-79).

74 Dos wadis situados en la parte norte de la Šefelá merecen especial mención. La cañada de *Sorek* tenía en sus inmediaciones las ciudades de Quiryat-Yearim, Bet-Šemeš, Timná, Ecrón y Yabnel. Fue escenario de los relatos sobre Sansón (Jue 16) y de la historia que recoge la cautividad del arca a finales del siglo XI (1 Sm 6; 2 Sm 6). El otro wadi, situado más al norte, era el valle de Ayyalón, que, pasando por Bet-Jorón de Abajo y Bet-Jorón de Arriba, daba acceso a Betel y Jerusalén por Gabaón. En este lugar libró Josué su batalla contra los reyes del sur (Jos 10,10-15). El valle tuvo gran importancia estratégica en las luchas de Saúl contra los filisteos (1 Sm 14,31), así como en la guerra entre jordanos e israelíes en 1948.

75 **B) Llanura de Sarón.** Es una franja de unos 65 kilómetros de largo que va desde Joppe (Jaffa), en el sur, hasta el río del Cocodrilo (Šijor-Libnat, Jos 19,26), en el norte. La llanura de Sarón (¿«país llano»?) es más estrecha (unos 15 kilómetros de ancha) que la llanura filistea. No se forma aquí una verdadera «Šefelá» de suaves colinas, pues la llanura alcanza la base de altas montañas. De norte a sur, a lo largo de la llanura, se alza en medio de ella una elevación formada por rocas areniscas, como una especie de isla. Los wadis que descienden de las montañas se ven forzados a desviar su curso para rodear uno de los dos extremos de esta elevación, de forma que tres de estos torrentes, incluyendo el río del Cocodrilo, tienen sus fangosas desembocaduras por la parte norte de la llanura, mientras que por la parte sur desemboca el Yarkón, cerca de la actual Tel Aviv. En los tiempos del AT, toda esta región era una marisma.

76 La configuración del terreno en esta zona significaba una serie de obstáculos desalentadores para viajar o establecerse en ella. La ruta principal que la atravesaba se ceñía a la base de las montañas; las escasas ciudades con que contaba se hallaban instaladas en el borde de la llanura: Joppe, Lod (Lidda), Afeq, Guilgal y Socó. *Afeq* (quizá la roma-

na Antipátrida de Act 23,31, en o cerca de la moderna Rosh ha-Ayin), junto al nacimiento del Yarkón, era lugar importante para el control de la ruta que llevaba desde Joppe a Jerusalén. Allí sufrieron los israelitas una gran derrota a manos de los filisteos *ca.* 1050 (1 Sm 4,1), si bien parece más correcta la localización algo más al norte, cerca de Esdrelón. *Joppe* («la hermosa») tenía importancia como zona portuaria (aunque no resultaba muy cómoda su utilización); probablemente, las maderas de cedro utilizadas en la construcción del templo fueron llevadas en almadías bajando la costa hasta Joppe (o más exactamente hasta el lugar, recientemente excavado, de Qasileh, al norte del Yarkón), desde donde eran enviadas por tierra a Jerusalén (2 Cr 2,16; Esd 3,7). En la actualidad, Tel Aviv (nombre que recuerda Ez 3,15), fundada por los judíos en 1909 a causa de la hostilidad de los árabes instalados en Jaffa, es la mayor ciudad de esta zona.

77 En los tiempos del NT, la llanura se hizo más transitable gracias a las calzadas y los puentes construidos por los romanos. Vemos a Pedro actuar tanto en Lidda como en Joppe (Act 9,32-10,23). Unos 16 kilómetros al sur de Joppe se encontraba *Yabné* (Yabneel, Yamnia, formas variantes del mismo nombre que reflejan el subyacente Yabneh Yam, «Yabneh del Mar»), lugar famoso por su escuela rabínica posterior a la caída de Jerusalén (→ Canonicidad, 67:35). En la costa y al extremo norte del Sarón, Herodes el Grande construyó *Cesarea* (Marítima), proporcionando a esta zona un nuevo puerto, cuya necesidad se hacía sentir. En Act 9,30; 18,22; 21,8 leemos que Pablo embarcó o desembarcó en él. Cesarea era centro del poderío romano en Palestina y en ella estaba el cuartel general del prefecto o procurador. La primera inscripción descubierta en Palestina con una mención de Poncio Pilato lo fue en este lugar el año 1961 (cf. lámina en BTS 57 [1963], 15). El centurión romano Cornelio, de la cohorte Itálica, vivía en Cesarea (Act 10,1) y allí fue bautizado por Pedro. En 58-60, Pablo sufrió prisión en Cesarea bajo los gobernadores Félix y Festo (Act 23,23; 25,12), y tanto de Herodes Agripa I como del II se dice que fueron a Cesarea los años 44 y 60, respectivamente. Sobre Cesarea, cf. BTS 41 (1961).

78 En tiempos modernos, los árabes han creado plantaciones de cítricos en la llanura de Sarón; los israelíes han ocupado después esta zona y han dado nuevo impulso a aquellos cultivos. La Biblia dice que esta región está dedicada a pastizales (1 Cr 5,16; 27,29; Is 65,10); sin embargo, su abundante vegetación es comparada con la del Carmelo o el Líbano (Is 33,9; 35,2). La rosa (crocínea) de Sarón, delicada flor que se da en la espesura del monte bajo, se usa como término de comparación en Cant 2,1.

79 **C) Dor, Carmelo, llanura de Aser.**

a) DOR. La zona costera de Dor separa el Sarón del gran promontorio del Carmelo, unos 30 kilómetros al norte del río del Cocodrilo. En la antigüedad, las marismas que rodeaban este río separaban a Dor del Sur, dándole una orientación hacia el territorio septentrional de Aser (Jos 17,11). Como ocurre en todo el norte, la costa, de sólo

3 kilómetros de anchura, resulta mucho más angosta que en el sur (Sarón o Filistea); las montañas llegan hasta muy cerca del mar. Era ésta una región de selvas y marjales. La ciudad de Dor, que dio nombre al territorio, era un puerto mediocre. No fue tomada en la invasión de Josué (Jue 1,27) y siguió en manos de los filisteos hasta el siglo x (1 Re 4,11). En 1 Mac 15,10ss es campo de batalla entre los monarcas sirios. La ciudad fue en continua decadencia desde que Herodes construyó Cesarea unos 13 kilómetros al sur.

80 b) El Carmelo. El más notable rasgo geográfico de la costa palestina es el promontorio del Carmelo, que se adentra en el mar y forma la bahía natural que alberga los puertos de Haifa y Akkó. La vista que se disfruta desde el Carmelo sobre la bahía de Haifa es realmente fascinante. En este punto tuvo lugar el dramático enfrentamiento de Elías con los sacerdotes de Baal (1 Re 18,20ss, esp. v. 43). Más hacia el sudeste, en las cuevas que se abren a lo largo de la ladera del Carmelo, el hombre de la Edad de Piedra encontró refugio, especialmente en el Wadi Mugharah (→ Arqueología bíblica, 74:41). Si bien es verdad que en la zona de esta bahía hubo antiguos asentamientos, *Haifa* no es propiamente un lugar bíblico; su importancia como puerto comenzó en la época del mandato británico. *Akkó* era una antigua ciudad. Con el nombre de *Tolemaida* (1 Mac 11,22-24; 12,45-48; Act 21,7) se hizo famosa en la época grecorromana por su artesanía del vidrio. Los cruzados la utilizaron como puerto con el nombre de San Juan de Acre y fue la única fortaleza que permaneció en su poder después de ser derrotados por Saladino (→ 60, *supra*). Aquí desembarcó san Francisco de Asís para fundar la «Custodia de Tierra Santa» franciscana, encargada de proteger los santuarios cristianos.

81 c) Llanura de Aser. La comarca que se extiende entre Haifa y Akkó es, en parte, una bahía fangosa que se prolonga hacia el este formando marismas. La tribu de Aser no llegó a apoderarse de Akkó (Jue 1,31), pero reclamó por posesión suya la llanura desde esta localidad hasta la «Escalera de Tiro» (Ras en-Naqura), donde las montañas libanesas descienden hasta la costa formando un promontorio y señalando el límite sur de Fenicia. El territorio asignado a Aser tenía unos 20 kilómetros de largo por 8 de ancho y se hallaba encajado entre el mar y las montañas. La llanura estaba inundada en gran parte por las aguas que descendían de las alturas por los cauces de los wadis. Al pie de las montañas se encontraban los asentamientos más importantes. (Seguimos la teoría común sobre la ubicación del territorio correspondiente a Aser. M. Noth prefiere localizarlo justamente al sudoeste del Carmelo, asignando el territorio que acabamos de describir a Zabulón. Cf. Gn 49, 13; Dt 33,19, en que se da a entender que Zabulón ocupa la orilla del mar).

Ni la tribu de Aser ni su territorio tuvieron importancia en la historia bíblica, si bien Gn 49,20 menciona las posesiones de Aser como tierra muy rica capaz de proporcionar alimentos a los reyes (Dt 33,24). En Jue 5,17 se cuenta cómo fue castigado Aser por quedarse junto al mar cuando el resto de Israel se encontraba en peligro. Era inevitable que las pobres costas de Aser quedaran en penumbra al lado de Fenicia, con la que limitaban al norte, con sus grandes puertos de Tiro y Sidón. Parece que Aser formaba parte de los territorios entregados por Salomón a Jiram de Tiro en pago de los materiales y ayudas prestados por los fenicios para la construcción del templo (1 Re 9,11).

82 **V. Zona central de Palestina.** Por lo que se refiere a la historia bíblica, ésta fue la zona más importante de toda Palestina. La región situada entre el límite norte del Négueb y el extremo norte de Galilea era el «auténtico Israel», desde Dan hasta Berseba. Para mayor comodidad nos ocuparemos aquí también del Négueb.

A) Négueb. Este es el territorio más al sur de toda Palestina. Tiene la forma aproximada de un trapezoide delimitado por Gaza, el torrente de Egipto, Esyón-Guéber y Sodoma, flanqueado al oeste por el desierto costero y al este por la Arabá. El Négueb («sur») es conocido en la Biblia por el nombre de «Desierto de Sin» (Nm 20,1; 33,36; es posible que este nombre se refiera más exactamente a la parte sur del Négueb, que linda con Cadés-Barnea). Siguiendo una dirección nordeste-sudoeste, en diagonal, a través del Négueb, se encuentran dos elevaciones de terreno que reciben los nombres de Kurashe y Kurnub. (La parte oeste de estas elevaciones, particularmente el noroeste, recibe alguna humedad procedente del rocío y de las lluvias ocasionales procedentes del Mediterráneo). A esto se debe el que casi todas las localidades habitadas del Négueb estén situadas precisamente en este flanco occidental: Berseba, El Auja, Cadés-Barnea. En la actualidad, los israelíes han conseguido restaurar el sistema de irrigación utilizado antiguamente por los nabateos, logrando poner de nuevo en cultivo esta zona. En cuanto al clima y los aprovechamientos agrícolas en la antigüedad, cf. BASOR 185 (1967), 39-43.

83 La parte este y sudeste del promontorio, es decir, la que mira hacia la Arabá, es yerma y desértica y está cruzada por profundas gargantas. La importancia de esta región estriba en el hecho de que todo el comercio procedente de Transjordania (por ejemplo, de Petra en tiempos de los nabateos) o del golfo de Aqaba (por ejemplo, de Esyón-Guéber en tiempos de Salomón; → 69, *supra*) tiene que pasar necesariamente por estas gargantas y wadis en su camino hacia Berseba y Palestina propiamente dicha. La ciudad de *Kurnub* (la Mampsis romana) estaba situada en una falla del promontorio, por la que pasaban aquellas rutas de caravanas (BTS 90 [1967]). *Jormá,* cuyo nombre aparece en relación con los intentos fallidos de los israelitas por invadir Canaán desde el sur (Nm 14,39-45; 21,1-3; Dt 1,41-46), se hallaba probablemente en esta zona, al sudeste de Berseba.

84 En tiempos bíblicos, el Négueb sólo pudo ser controlado por la monarquía en sus momentos de mayor esplendor, y aun entonces seguramente sólo en la medida precisa para mantener abiertas las rutas comerciales que enlazaban con Esyón-Guéber. El Négueb, por lo demás, era escenario de las expediciones de saqueo organizadas por los beduinos

contra las poblaciones de Filistea y Judá, a las que se replicaba con incursiones de castigo al estilo de las acciones narradas en 1 Sm 27,8-12; 30. Estos relatos de las incursiones de David en el Négueb demuestran que éste se hallaba dividido en diferentes zonas de influencia. Después de que cayó la monarquía, los edomitas ocuparon el territorio, de donde procede el nombre de Idumea que se le dio en la época helenística (1 Mac 5,3; Mc 3,8). El año 125 a. C., Juan Hircano conquistó Idumea y la sometió al poder del estado judío de los asmoneos; pero los idumeos se desquitaron con el tiempo, pues de entre ellos surgió la familia herodiana, que gobernaría en diferentes territorios palestinenses durante cerca de un siglo. Esta zona volvió a tener cierta importancia en la época bizantina, como están demostrando algunas recientes excavaciones israelíes (por ejemplo, las de Avdat o Abda; cf. BTS 40 [1961]; Arch 14 [1961], 122-30).

85 Los dos lugares bíblicos más importantes del Négueb fueron Cadés-Barnea y Beršeba. *Cadés* fue donde Moisés y los israelitas se detuvieron durante treinta y ocho años en su viaje entre el Sinaí y Transjordania (Dt 1,46; 2,14; sobre la tesis de que debe localizarse aquí el Sinaí, → 27, *supra*). María, la hermana de Moisés, murió y fue enterrada en este lugar (Nm 20,1). Dt 1,2 localiza Cadés a una distancia de once días de viaje desde el Sinaí-Horeb; este dato corresponde a la localización del Sinaí al sur de la península de este mismo nombre. El nombre de Cadés se ha conservado en el de Ain Qudeis, junto a la frontera entre la península del Sinaí y Palestina. También se supone que Moisés hizo brotar agua de la roca en Cadés para calmar la sed de todo el pueblo (Nm 20,2-13); lo cierto es que el agua hubo de ser necesariamente muy abundante para abastecer a los israelitas durante su larga estancia. Por esta razón son muchos los investigadores que no identifican Cadés con Ain Qudeis, sino con la cercana localidad de Ain Qudeirat, ya que en la primera escasea bastante el agua. Cf. Y. Aharoni, en B. Rothenberg, *God's Wilderness* (Nueva York, 1962), 121ss; M. Dothan, IsrEJ 15 (1965), 134-51.

86 A unos 80 kilómetros al norte de Cadés-Barnea estaba *Beršeba*, famosa ya por la estancia de Abrahán e Isaac (Gn 22,19; 26,33; 46, 1-4). A unos 300 metros sobre el nivel del mar y abundantemente abastecida de agua, la ciudad se encuentra sobre las rutas procedentes de Gaza al oeste, Transjordania al este y del Sinaí al sur. En el cercano desierto vagó Agar con Ismael (Gn 21,14). Abrahán plantó un tamarisco en Beršeba, dedicándolo al culto de El Olam (Gn 21,31-34; → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:16; en cuanto a Beršeba como santuario, → Instituciones religiosas, 76:43). Unos 30 kilómetros al este de Beršeba se alzaba *Arad*, una de las ciudades cananeas situadas más al norte dentro del Négueb, cuyo rey se opuso al paso de los israelitas (Nm 21,1-3). Cuando éstos destruyeron la ciudad, su solar fue entregado a los aliados quenitas (Jue 1,16; cf. Jos 12,14). Actualmente se llevan a cabo importantes excavaciones israelíes en Arad (Arch 17 [1964], 43-53; BTS 92 [1967]; BA 31 [1968], 2-32; → Arqueología bíblica,

74:50, 72, 75, 79). Sin embargo, este montículo no ha revelado huellas de ocupación cananea anterior a los quenitas; el director de estas excavaciones, Y. Aharoni, sugiere que el asentamiento cananeo corresponde a otro montículo distante unos pocos kilómetros.

El Négueb o desierto de Sin señaló la porción más al sur de los dominios israelitas (Nm 34,3; Dt 34,3; Jos 15,1). Algunas veces se designa esta frontera a partir del extremo sur del Négueb o torrente de Egipto (Wadi el-Arish: Nm 34,5; Jos 15,4); más frecuentemente se hace a partir de Beršeba, en el norte del Négueb (Jue 20,1; 1 Sm 3, 20, etc.).

Sobre el Négueb, N. Glueck, *Rivers in the Desert: A History of the Negev* (Nueva York, 1959); BA 22 (1959), 82-97, o BAR 1, 1-11; BTS 22 (1959).

87 B) Territorio de la Casa de Judá.

a) DESCRIPCIÓN GENERAL. El país de Judá, o Judea, es una franja montañosa que forma una meseta elevada, de unos 15 kilómetros de anchura, y se extiende desde el norte de Beršeba hasta un poco más allá de Jerusalén. Por el este, donde la meseta desciende hacia el mar Muerto y la depresión del Jordán, está el desolado «desierto de Judá» (Jos 15,61; Mt 3,1), refugio de bandidos y fugitivos (por ejemplo, David perseguido por Saúl), así como de hombres religiosos que buscaban la soledad (Juan Bautista, los sectarios de Qumrán, los monjes cristianos de Mar Sabas). La desolación de este desierto queda bien patente en el hecho de que entre Jerusalén y Jericó no hay un solo manantial (Lc 10,30). La defensa de Judá por este flanco oriental podía dejarse encomendada hasta cierto punto a la naturaleza. Por el oeste, la Šefelá (→ 73, *supra*) flanqueaba las montañas y oponía un dique a la expansión de los filisteos.

88 Por el sur, las elevaciones montañosas desde Beršeba ofrecían una defensa, aunque un tanto débil, frente a las incursiones de los moradores del Négueb, como los amalecitas (1 Sm 15). El Négueb de Judá (1 Sm 27,10) era, probablemente, la zona norte del Négueb sobre la que Judá intentaba mantener cierto control para que le sirviera de protección por el flanco sur, y de ahí que el Négueb aparezca de cuando en cuando como formando parte del territorio de Judá (Jos 15,3-4). La tribu de Judá, que posiblemente entró en Palestina por el sur, y no cruzando el Jordán, parece que se alió con un grupo de pueblos establecidos en el sur, como los quenitas, los quenizeos, los calebitas y los yerajmeelitas (Jos 14,6-15; 15,13-19; Jue 1,8-20; 1 Cr 2,9.25-27; → Excursus: Israel, 11:29-30), incluyéndolos en la confederación israelita. Judá se incorporó también los dominios, un tanto indefinidos, de Simeón (Jos 19,9), formando un territorio completamente independiente del ocupado por las tribus del norte, independencia que resultó evidente a lo largo de la historia de Israel en Palestina.

89 La frontera norte de Judá no estaba del todo clara; si bien el territorio de Benjamín caía al norte de Judá, *Benjamín* era un límite político más que geográfico (→ Josué, 7:45ss). Por su historia y sus

sentimientos, Benjamín se inclinaba hacia Efraím y no formaba parte de la «casa de Judá». El territorio de Benjamín en torno a Ay y Gabaón fue el primer punto de apoyo ganado por Josué en las montañas de Palestina cuando los israelitas subieron desde Jericó (Jos 7-9). Este territorio tenía gran importancia estratégica no sólo mirando al este, sino también al oeste, como lo demuestra el hecho de que Josué se viera obligado a mantener una guerra permanente con los reyes de la Šefelá, que subían desde el oeste por el valle de Ayyalón para atacar a Israel (→ 74, *supra*). Los filisteos utilizaron esta misma ruta en un intento de destrozar a Saúl y atacar las fortalezas israelitas de las montañas de Benjamín (1 Sm 10,5; 13-14,31). La patria y capital de Saúl fue Guibeá, la moderna Tell el-Ful, al norte de Jerusalén, donde ASOR ha realizado interesantes excavaciones (BA 27 [1964], 52-64; 28 [1965], 2-10).

Cuando se dividió la monarquía, Benjamín (*ca.* 922) parece que se unió al norte, como una de las diez tribus (1 Re 11,30) confederadas contra las dos del sur, Judá y la extinguida tribu de Simeón. Pero Judá necesitaba el territorio de Benjamín como un amortiguador defensivo para Jerusalén, aspiración que vemos reflejada en la mención de Benjamín en las glosas de 1 Re 12,21.23 («toda la casa de Judá *y la tribu de Benjamín*»). Las reivindicaciones territoriales de Judá abarcaban desde Beršeba en el sur hasta Gueba en el norte; pero Gueba, a unos 8 kilómetros de Jerusalén, caía en territorio de Benjamín (2 Re 23,8). Judá resistió tenazmente los intentos de las tribus del norte por anexionarse esta zona de Benjamín (1 Re 15,16-24). La importancia de esta fortaleza fronteriza de Benjamín para la defensa de Judá por el lado norte queda bien ilustrada en el relato imaginario de cómo un rey asirio podría atacar a Jerusalén (Is 10,28-34) avanzando desde Ay (Ayat), 15 kilómetros al norte de Jerusalén, hasta Nob, sobre el monte de los Olivos y dominando Jerusalén.

90 b) Ciudades de Judá. *Hebrón* fue el centro histórico del poderío de Judá, de lo que David daría testimonio implícitamente al hacerse coronar allí como primer rey de Judá (2 Sm 2,1-4; cf. 15,7-10). A unos 1.000 metros sobre el nivel del mar, es la ciudad de Judá situada a mayor altitud. Controla por el oeste las rutas que llevan a ciudades como Mareša y Lakiš, en la Šefelá, y por el este la ruta que lleva a Engadí, junto al mar Muerto. Parece ser que antes se llamó Quiryat-Arbá (Jos 14,15; 15,13). Hebrón fue el lugar de enterramiento de Abrahán y Sara (Gn 23; 25,9). En el cercano santuario de Mambré (la moderna Ramet el-Khalil; cf. BTS 70 [1965]), Abrahán recibió las promesas divinas y vio a Dios (Gn 13,14-18; 18; → Instituciones religiosas, 76:42). También Isaac murió en Hebrón (Gn 35,27). Hoy son veneradas las tumbas de estos patriarcas en la mezquita, en otro tiempo iglesia, que se alza en medio de Hebrón, junto a unas magníficas ruinas herodianas. La alberca de Hebrón recuerda el sitio en que David hizo ejecutar a los asesinos de Išbaal, hijo de Saúl (2 Sm 4,12ss). Sobre recientes excavaciones en Hebrón, cf. BA 28 (1965), 30-32; también BTS 80 (1966).

91 *Belén* (o Efratá), a unos 24 kilómetros al norte de Hebrón y 8 kilómetros al sur de Jerusalén, no era una ciudad importante en sí (Miq 5,2), pero adquirió mucha notoriedad por ser la patria ancestral de David (Rut 1,1; 4,22; 1 Sm 16; Lc 2,4; Mt 2,5; Jn 7,42). Sobre la gruta tradicionalmente relacionada con el nacimiento de Jesús se alza una basílica constantiniana que después modificaron los cruzados; el campo que se extiende al este de Belén pudo ser muy bien el «campo de los pastores» de Lc 2,8.15. La «tumba de Raquel», que se halla actualmente en la entrada norte de Belén, es prueba de un error debido a una interpretación equivocada de Gn 35,19; 48,7 y a una afirmación implícita en Mt 2,18; el enterramiento de Raquel en territorio de Benjamín es mucho más verosímil (1 Sm 10,2; Jr 31,15; BTS 42 [1961]; NatGeog [dic. 1926]).

Al sudeste de Belén se alza la colina en forma de cono truncado del Herodium, la fortaleza en que Herodes el Grande fue enterrado, no lejos de la misma ciudad cuyos niños mandó degollar, según Mt 2,16. (Sobre recientes excavaciones, cf. BTS 60 [1963]). Desde aquí hasta el mar Muerto se extiende la región de pastos ocupada por los beduinos Ta'amireh, que descubrieron los manuscritos del mar Muerto. Cerca estaba Técoa, patria del profeta Amós (Am 1,1).

92 *Jerusalén,* «el monte santo, una altura hermosa, alegría de toda la tierra» (Sal 48,2), no cayó en poder de Judá hasta los tiempos de David (*ca.* 1000). Con un golpe genial, después de capturar la Jerusalén yebusea, David trasladó a ella su capital (2 Sm 5,6-10; → Excursus: Israel, 11:25) desde Hebrón, ciudad claramente sudeña y de marcado carácter provincial. Jerusalén, en cambio, estaba situada en el límite entre ambas porciones de Israel y carecía de antecedentes históricos que la ligaran a una de las dos. En Gn 14,18 se nos informa de su prehistoria cananea como santuario de El Elyon y quizá de Sédek (cf. Jos 10,1; → Instituciones religiosas, 76:54, 20).

El monte que ocupaba Jerusalén en la época de su mayor grandeza está rodeado de barrancos por tres de sus lados. Por el este hay una fuerte pendiente hacia el Kidron (Cedrón), wadi que lleva una rápida corriente cuando caen fuertes lluvias. Esta depresión separa a Jerusalén del monte de los Olivos, más alto, desde el cual se tiene una vista espléndida de toda la ciudad (2 Sm 15,23.30; 2 Re 23,6; Jn 18,1). A pesar de su angostura, el Cedrón se identifica tradicionalmente con el valle de Josafat en que Joel 3,2-12 sitúa la reunión de todas las naciones para ser juzgadas. Al oeste de Jerusalén se encuentra el valle de Hinnom (Jos 15,8; 18,16, que rodea la parte sur de la montaña para encontrarse con el Cedrón al sudeste, en el Hakeldamá. Este valle (= Ge-Hinnom [Gehenna]) traía a la memoria resonancias desagradables, ya que era usado como quemadero de basuras y en él se había tributado culto a los dioses paganos (1 Re 11,7; 2 Re 16,3; 23,10), de donde se derivó el significado de Gehenna como «infierno» (Mt 5,22). El promontorio de Jerusalén se dividía en dos colinas, al este y al oeste, por una hondonada que hoy apenas se nota, el Tiropeón («valle de los queseros»). La

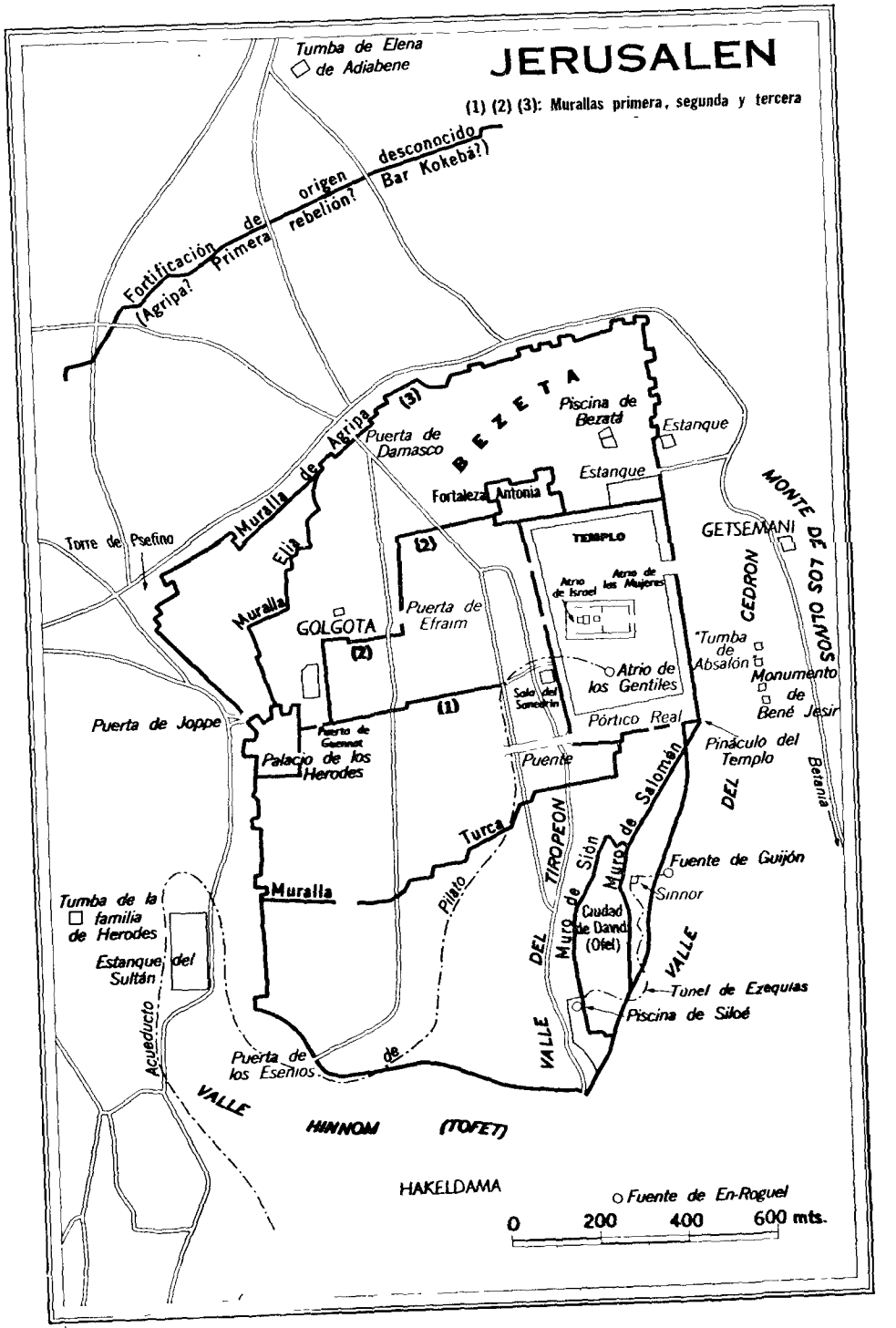
ciudad cananea (yebusea) tomada por David estaba situada en el extremo sur de la colina este, en el paraje en que el Tiropeón y el Cedrón se van aproximando paulatinamente hasta unirse con el Hinnom.

93 La colina occidental es la más alta e impresionante de las dos que forman la ciudad de Jerusalén, y durante siglos fue identificada (por ejemplo, por Josefo) como Sión o Jerusalén antigua. Hoy es cosa admitida que la ciudad de David y Salomón estaba sobre la colina este. David conquistó el espolón sudeste de la colina, y Salomón llevó los límites de la ciudad más hacia el norte, sobre esta misma colina, al edificar el templo (→ Instituciones religiosas, 76:55) en la era que David compró a Araunâ el yebuseo (2 Sm 24,18), en que tradicionalmente se ha localizado el monte Moriá del sacrificio de Isaac, Gn 22,2; 2 Cr 3,1. El emplazamiento del templo queda señalado en la actualidad por la soberbia mezquita de Omar o «Cúpula de la Roca». Cf., sin embargo, B. Bagatti, Bib 43 (1962), 1-21, en desacuerdo con esta localización.

94 El lado norte de Jerusalén era el único que no quedaba cerrado o protegido por una hondonada, y la expansión de la ciudad se realizó casi siempre en esta dirección. En las sucesivas ampliaciones se fueron construyendo diferentes muros defensivos, tres de los cuales destaca Josefo en primer plano (GJ 5.4, § 136ss). La solución sobre el emplazamiento del sepulcro en que fue puesto el cuerpo de Jesús (muerto y sepultado fuera de la ciudad: Jn 19,20.42) depende de dónde se localice el muro exterior correspondiente a aquella época (PEQ 98 [1966], 85-88; BASOR 183 [1966], 19-26). Los impresionantes muros de la Jerusalén Vieja, hoy visibles, fueron construidos durante la dominación turca (siglo XVI) sobre cimientos del tiempo de Herodes (→ Historia de Israel, 75:151).

M. Burrows, *Jerusalem:* IDB 2, 843-66, y M. Join-Lambert, *Jerusalem* (Nueva York, 1958), tratan la materia adecuadamente y servirán de gran ayuda al estudiante; ambas obras aportan referencias a otros trabajos de nivel más científico; también → Arqueología bíblica, 74:92. Ilustraciones en NatGeog (dic. 1927; abril 1959). Sobre excavaciones recientes, cf. BA 27 (1964), 34-52; 28 (1965), 22-26; 29 (1966), 27-36; PEQ 99 (1967), 65-73. Sobre topografía, cf. PEQ 98 (1966), 130-54. Sobre extensión del área urbana en la antigüedad, cf. Bib 48 (1967), 337-58. Sobre el Santo Sepulcro, cf. BTS 55 (1963); BA 30 (1967), 74-90.

95 Lc 1,39 sitúa la patria de Juan Bautista en las montañas de Judea; actualmente se asocia, de acuerdo con la tradición, a *Ain Karim,* al oeste de Jerusalén (BTS 61 [1964]); *Betania,* patria de Lázaro, María y Marta, «cerca de Jerusalén, a unos quince estadios» (Jn 11,1-18), donde Jesús residió algunas veces con motivo de sus visitas a Jerusalén (Mc 11,1; 14,3), es la Ananiá de Neh 11,32 y la moderna el Azariyeh, al este de Jerusalén y rodeando el monte de los Olivos por su extremo sur (cf. W. F. Albright, BASOR 9 [1923], 8-10). Recientes excavaciones israelíes en la moderna *Ramat Rahel* (¿la antigua Bet-hak-Kérem de Jr 6,1; Neh 3,14?), al sur de Jerusalén, han puesto al descubierto una fortaleza real del siglo VII a. C. que quizá corresponda al lujoso palacio



de Yoyaquim (Jr 22,13-19; cf. BA 24 [1961], 98-118; BTS 37 [1961]; Arch 18 [1965], 15-25).

96 **C) Territorio de la Casa de José.** Avanzando de 65 a 75 kilómetros en dirección norte, desde el límite de Judá hacia la llanura de Esdrelón, se llega a la franja montañosa que durante cinco siglos (1220-720) fue dominio de la casa de José, es decir, las dos tribus josefitas de Efraím y medio Manasés (Gn 48). Este grupo tribal fue el más importante entre los rivales que disputaban a Judá la supremacía en la Palestina israelita. Cuando el pueblo de Israel entró en Palestina a las órdenes de Josué (y quizá antes, → Arqueología bíblica, 74:64), las tribus más fuertes, Efraím y Manasés, ocuparon las montañas centrales. Las más débiles (dejando aparte la casa de Judá, que tiene su propia historia) hubieron de contentarse con las zonas que bordean estas montañas (por ejemplo, Benjamín y Dan [localización original]) o con el territorio situado al norte de Galilea (Isacar, Neftalí, Zabulón, Aser) o en Transjordania (Rubén, Gad). Estas zonas eran mucho más inseguras, expuestas a continuos ataques; ello obligó a mantener muchas guerras defensivas, impidiendo que estas tribus menores llegaran nunca a elevarse en el poder. (Hemos de advertir al lector que esta historia «tradicional» de las tribus a que nos referimos oculta una realidad mucho más complicada; cf. las reconstrucciones de K. Elliger, *Tribes, Territories of:* IDB 4, 701-10).

En Jue 8,1; 12,1 aparecen claramente las aspiraciones de Efraím en el período de los jueces. El primer intento fallido de alzarse con la realeza fue el de Abimélek, hijo de Gedeón, de la tribu de Manasés (Jue 6, 15; 9); más tarde, en el año 922, Jeroboam I, un efraimita, encabezaría la secesión de las tribus norteñas para constituir un reino separado (1 Re 11,26; 12). El empleo del nombre «Efraím» por los profetas para referirse a todo el reino del norte indica suficientemente que esta tribu era la sede del poder en aquella zona (Os 6,4; Is 11,13). Al grupo tribal josefita de Efraím y Manasés, descrito como «príncipe entre sus hermanos» (Dt 33,16), se le concedieron «los mejores frutos de las montañas antiguas y la abundancia de los collados eternos» (33,15); sin embargo, ello no impidió que las dos tribus aspirasen a más (Is 9,20-21).

97 a) EFRAÍM. Durante la historia antigua, Efraím fue la tribu preponderante en la casa de José (Gn 48,20), aunque la de Manasés era más numerosa. Nótese cómo Efraím señala cuál ha de ser el territorio de Manasés en Jos 16,9. Efraím poseía la mitad meridional del territorio asignado a José. Sus dominios se extendían desde unos 30 kilómetros al norte de Gueba en Benjamín (límite norte de Judá; → 89, *supra)* hasta Tappua y la región en que las montañas comienzan a descender hacia la rica llanura en torno a Siquem (Jos 17,8-9). La Biblia designa a esta franja, de unos 30 kilómetros de anchura, formada por colinas que llegan a alcanzar alturas entre los 300 y los 900 metros, con el nombre de «montaña de Efraím» (Jue 17,1; 1 Sm 1,1). La lluvia es abundante y el suelo fértil, por lo que en esta región abundan los frutales y olivares. Exceptuando el límite sur, en que no hay una frontera natural que separe Efraím de Benjamín (y Judá), la pendiente de la meseta efraimita hacia la llanura del Sarón por el oeste, la depresión del Jordán por el este y Manasés por el norte procuraron a Efraím una defensa natural. Sus más importantes ciudades eran Betel y Silo.

98 *Betel,* que Jos 16,1 adjudica a la casa de José, estaba justamente sobre la frontera benjaminita y a unos 15 kilómetros al norte de Jerusalén. Betel, llamada en otros tiempos Luz (Jos 18,13), fue un santuario en tiempos de los patriarcas y como tal figura en los ciclos narrativos de Abrahán y Jacob (Gn 12,8; 13,3-4; 28,10-22; 35,1-16; → Instituciones religiosas, 76:41). Las excavaciones realizadas en Betel (BA 19 [1956], 36-43; BASOR 151 [1958], 3-8; BTS 47 [1962]) demuestran que fue arrasada en el siglo XIII, noticia que quizá corresponde a la afirmación de Jue 1,22: «La casa de José subió contra Betel». (Sin embargo, en cuanto al problema de Ay-Betel, → Arqueología bíblica, 74:59; → Josué, 7:27). Betel fue santuario y lugar de reunión en tiempos de los jueces (Jue 20,18). En un intento de volver a la «religión de los tiempos antiguos», Jeroboam I, a raíz del cisma de 922, hizo de Betel, junto con Dan, uno de los santuarios nacionales del reino del norte, replicando así a las pretensiones davídicas y judaítas de erigir a Jerusalén en santuario principal (1 Re 12,26-29; 13,11). El culto de Betel, lo mismo que el de Jerusalén, se corrompió, cargándose de supersticiones; Amós (7,10-17) fustigó aquí al pueblo y Oseas cambió su nombre, por burla (4,15; 5,8; cf. glosa en Jos 7,2), en Bet-Avén («Casa de Maldad»).

99 *Silo,* que se alzaba sobre una plataforma rocosa en el centro de los territorios efraimitas, tuvo su mayor importancia en la época de los jueces. Era un lugar donde se reunían en asamblea las tribus (Jos 22, 9.12; Jue 21,19ss) y allí estuvo el arca de la alianza durante mucho tiempo, guardada en un edificio permanente (1 Sm 1; 4,4; → Instituciones religiosas, 76:50). Fue destruida por los filisteos *ca.* 1050, poco después de la batalla de Afeq/Eben-ha-Ezer, quedando reducida a un montón de ruinas (Jr 7,12-14; 26,9). Sin embargo, de Silo procedía el profeta que ungió a Jeroboam y anunció la división del reino salomónico (1 Re 11,29).

El sacerdote y profeta Samuel era de Ramatáyim-Sofim (Ramá), en la parte oeste de Efraím; es posible que este lugar sea la Arimatea de donde era José, el que recogió el cuerpo de Jesús y le dio sepultura (Lc 23,50-51).

100 b) MANASÉS (SAMARÍA). A partir del momento en que se independiza el reino del norte, el año 922, el territorio controlado por Manasés adquiere mayor importancia. La región ondulada de Manasés es más baja que Efraím, con sólo algunos picos aislados que se elevan hasta los 600 metros. Formando una franja de unos 25 a 30 kilómetros de anchura, Manasés se extiende al norte de Efraím hasta alcanzar la llanura de Esdrelón. El territorio está hermoseado por ricas llanuras y graciosos valles, y si bien la tierra no es tan fértil como en Efraím, el clima permite recoger abundantes cosechas de grano. Los límites naturales de

Manasés quedaban menos determinados que los de Efraím; de ahí que cuando la casa de José amplió su poderío, se produjo una expansión hacia el oeste y el norte de Manasés, en dirección a las llanuras de Sarón y Esdrelón, respectivamente. Las ciudades de mayor interés eran Siquem, Tirsá, Samaría y Dotán.

101 *Siquem.* Al sur de Manasés, según se va descendiendo desde Efraím, está la hermosa llanura de Mané. La parte oeste de la llanura está cercada por las altas montañas de Garizim (881 metros) y Ebal (940 metros). Entre estas dos montañas, yendo en dirección este-oeste, hay un valle que la naturaleza ha convertido en paso obligado para las rutas que unen Judá y Efraím con el norte. A la entrada de este valle se encontraba Siquem (la moderna Balatá), la más importante ciudad bíblica después de Jerusalén.

Sobre las recientes e importantes excavaciones realizadas en Siquem, cf. BA 20 (1957), 2-32, 82-105; 23 (1960), 102-10; 26 (1963), 2-27; resumen en BAR 2, 258-300; BTS 44 (1962). Para una exposición más detallada, cf. G. E. Wright, *Shechem* (Nueva York, 1965).

Siquem fue el primer lugar cananeo visitado por Abrahán, y ya entonces se consideraba como un santuario la encina de Moré (Gn 12,6; → Instituciones religiosas, 76:40). Cuando Jacob regresó de Jarán, se instaló en Siquem (Gn 33,18-19); este lugar fue el don que luego haría a los hijos de José (Gn 48,22: «una *porción*» = en hebreo, *šᵉkem).* Siquem se hallaba ya en manos israelitas muy probablemente antes de la invasión capitaneada por Josué (es posible que detrás del relato etiológico de Gn 34 se esconda la noticia de una conquista anterior a Josué); aquí fue revocada también, entre los montes Ebal y Garizim, la gran alianza de Yahvé con Israel (Dt 11,29-30; 27; Jos 8,30-35; 24). Durante el tiempo de los jueces parece que en Siquem se practicó un culto mixto; así se desprendería de la noticia de que los hombres de la ciudad apoyaron a Abimélek en sus aspiraciones a la realeza con dinero procedente del templo de «Baal de la alianza» o «El de la alianza» (Jue 9, 4.46). En Siquem fue donde las tribus del norte eligieron a Jeroboam I por rey, en vez de someterse a Roboam, hijo de Salomón (1 Re 12,1-25). Aquel rey hizo de Siquem su capital por cierto tiempo; incluso después de que la administración y el poder se trasladaron a Samaría, Siquem siguió siendo el centro en que se celebraba la ceremonia de renovación de la alianza (y de donde tomaría Dt su código legal). En tiempos del NT, Jesús se detuvo junto a los muros de Siquem para beber, y entabló conversación con una mujer samaritana (Jn 4,4-42). Este relato nos recuerda que la ladera del Garizim, que se alza frente a Siquem, era el emplazamiento del templo samaritano y un lugar sagrado para aquel pueblo. Actualmente, los samaritanos han sobrevivido en Nablus, la Neápolis romana, edificada unos 3 kilómetros más al oeste, en el mismo valle. Con motivo de la Pascua suben hasta la cumbre del Garizim para inmolar los animales necesarios para su fiesta, único resto de los sacrificios sangrientos de Israel (NatGeog [enero 1920]; BTS 28 [1960]).

102 *Tirsá.* Si partiendo de Efraím no se toma la dirección oeste a través del valle situado entre el Garizim y el Ebal, sino que se continúa hacia el nordeste, hasta el nacimiento del gran Wadi Farʿah, que discurre hacia el sudeste camino del Jordán (→ 65, *supra),* se llega a Tirsá (Tell el-Farʿah, excavada por R. de Vaux; → Arqueología bíblica, 74:18). Desde los tiempos de Jeroboam hasta los de Omrí (910-870) estuvo instalada en ella la capital del reino del norte (1 Re 14,17; 15,21.33; 16,6-23). Su emplazamiento la convertía en lugar estratégico para la defensa de Manasés por el este, ya que el Wadi Farʿah era una ruta natural de invasión. (Es posible que la utilizaran algunos grupos israelitas cuando invadieron Canaán; de ahí la confusión en pasajes tales como Dt 11,30; 27,4; Jos 8,30, donde se da a entender que, apenas cruzado el Jordán, los israelitas llegaron al Ebal y al Garizim. Aquí tendríamos un nuevo indicio de que hubo más de una invasión de Palestina por Israel; → Arqueología bíblica, 74:64).

103 *Samaría.* Desandando nuestro recorrido y cruzando hacia el oeste por el valle del Ebal y el Garizim, para torcer luego al norte, nos encontramos ante la majestuosa colina de Samaría, sucesora de Tirsá, y la más grande de las capitales de Israel. (Podemos formarnos una idea de lo cortas que son las distancias en esta región al comprobar que Tirsá se encuentra a unos 11 kilómetros al nordeste de Siquem y Samaría está a la misma distancia de esta ciudad en dirección oeste-noroeste). Omrí se trasladó de Tirsá a Samaría *(ca.* 870; 1 Re 16,24) en parte por razones de geografía política. Tirsá se hallaba protegida por montañas en su flanco oeste, pero estaba expuesta a las invasiones procedentes del este, especialmente de Siria, principal enemigo de Omrí; Samaría se hallaba al otro lado de estas montañas, que formaban una barrera contra los enemigos procedentes del este. Por otra parte, Samaría contaba con rutas abiertas hacia el noroeste, donde Fenicia, nuevo aliado de Israel, tenía sus ricos puertos con grandes posibilidades comerciales.

Samaría, una colina aislada sobre la que se alzaban las magníficas construcciones de Omrí y de su hijo Ajab, debió de ser la más bella de todas las ciudades israelitas, «la corona fastuosa de los ebrios de Efraím; la flor caduca, joya de su atavío» (Is 28,1). (Sobre las importantes excavaciones realizadas en Samaría y datos bibliográficos, → Arqueología bíblica, 74:73-75). Esta ciudad dominó hasta tal punto en el reino norte durante ciento cincuenta años, que Israel pudo ser designado con el nombre de «Samaría», al igual que se aludía frecuentemente a Judá con el de «Jerusalén» (Ez 16,46; para el lector de la Biblia es importante distinguir entre la ciudad y el distrito de Samaría; este último es el territorio de Manasés o, a veces, todo el reino del norte). Incluso después de sucumbir ante los asirios en 722, la ciudad conservó su importancia estratégica como capital, sucesivamente, de una provincia asiria de Samaría, de otra provincia persa (Esd 4,17; Neh 3,33-34 [4,1-2]) y de un distrito sirio (1 Mac 10,30). Herodes el Grande reconstruyó la ciudad como Sebaste en honor del emperador Augusto (en griego, *Sebastos),* pero el distrito siguió llamándose Samaría. Cuando el NT alude a Sama-

ría, se refiere al territorio que cae al norte de Judea (Act 1,8; 8). En los últimos siglos antes de Cristo se llamaba «samaritanos» no sólo a los habitantes físicos de Samaría, sino también a todos los adeptos de una forma desviacionista del judaísmo centrada en torno al monte Garizim. Cf. el relato antisamaritano de 2 Re 17,24-34; también F. M. Cross, HarvTR 59 (1966), 201-11.

104 *Dotán.* Más allá de Samaría, continuando hacia el norte de Manasés, la ruta principal lleva hasta Dotán, ciudad que protegía la bajada desde Manasés a la llanura de Esdrelón. De 1950 a 1960, una misión americana bajo la dirección de J. P. Free estuvo excavando su emplazamiento (BASOR 131, 135, 139, 143, 152, 156, 160 [1953-60]). Cerca de Dotán fue vendido José como esclavo por sus hermanos (Gn 37,17). Eliseo estuvo en Dotán (2 Re 6,13).

105 D) Llanura de Esdrelón (Yizreel). Las montañas y colinas de la casa de José estaban separadas de Galilea, dominio de las tribus más norteñas, por un ancho valle que corre en dirección noroeste-sudeste desde más allá de la bahía de Haifa hasta la depresión del Jordán. La mayor parte de este valle, conforme se va extendiendo desde el mar hasta el monte Gelboé (es decir, los 32 kilómetros que hay desde Yokneam hasta la zona de Yibleam y Engannim [Yenín]), es designada por algunos geógrafos con el nombre de Esdrelón, reservando la designación de Yizreel para el brazo que avanza hacia el este, entre Gelboé y la colina de Moré, a través de la depresión de Bet-Šan, hacia el Jordán. Sin embargo, ya que Esdrelón no es sino la forma griega de Yizreel (en hebreo, *Yizr^{e}e'l),* nos parece mejor designar ambas porciones de la llanura con los nombres de Esdrelón occidental y Esdrelón oriental.

106 a) ESDRELÓN OCCIDENTAL. Esta parte de la llanura de Esdrelón llega a alcanzar en algunos puntos más de 30 kilómetros de anchura y su altitud va subiendo de los 25 a los 100 metros sobre el nivel del mar ya cerca de Engannim. Por la llanura discurre el río Quišón camino del mar. Esta es la mayor extensión de tierras cultivables en toda Palestina. Los israelitas que llegaron del desierto soñando con una tierra que manaba leche y miel, cuando vieron estos parajes debieron de exclamar: «¡Aquí es!», mientras contemplaban el rico valle desde las colinas de Manasés. Esdrelón tenía gran importancia estratégica desde el punto de vista nacional e internacional.

107 i) *Importancia internacional.* Por la llanura de Esdrelón pasaba la principal ruta de comunicaciones entre Egipto y Siria. La parte sur de la llanura está flanqueada por la cadena montañosa del Carmelo, y los ejércitos o las caravanas que bordeaban la costa desde Egipto, pasando por Filistea y bordeando la llanura del Sarón, tenían que utilizar uno de los cuatro pasos que franquean la cadena del Carmelo para llegar a la llanura. En consecuencia, para guardar estos pasos se edificaron cuatro fortalezas en la zona sur de Esdrelón: Yokneam, Meguiddó, Tanak y Yibleam. La ruta que pasaba por *Meguiddó* era la más importante de todas, como lo confirma una antigua noticia egipcia: «La toma

de Meguiddó equivale a la toma de mil ciudades» (ANET 237). El año 1468, el más grande de los faraones egipcios, Tutmosis III, ganó una batalla contra los restos de los hititas, que le sirvió para cimentar su imperio universal. Salomón, y más tarde los reyes del norte, fortificaron espléndidamente la ciudad de Meguiddó (1 Re 9,15; informe detallado de los hallazgos arqueológicos en Meguiddó, → Arqueología bíblica, 74:31-38). Josías, el más piadoso de los reyes de Judá, murió aquí el año 609, en un intento de impedir el paso a un ejército egipcio (2 Re 22,19). No es de extrañar que el vidente neotestamentario de Ap situase la gran reunión final de las naciones dispuestas a entablar el último conflicto universal en estos parajes, de tan fuertes resonancias bélicas, en el «monte» de Meguiddó (en hebreo, *har M^{e}giddô* = en griego, *Armagedōn,* Ap 16,16). Son pocos los investigadores que aceptan la sugerencia de W. F. Albright de que el asentamiento alternó entre Meguiddó y *Tanak* (Jue 5,19, «Tanak junto a las aguas de Meguiddó»). Sobre recientes excavaciones en Tanak, cf. BA 30 (1967), 2-27; BASOR 173 (1964), 4-50; 185 (1967), 2-38.

108 ii) *Importancia nacional.* Esdrelón fue importante también para la historia interna de Israel. Mientras estuvo en poder de los cananeos (Jue 1,27), las tribus del norte (Isacar, Zabulón, Neftalí y Aser) permanecieron separadas de la casa de José. En el período de los jueces hubo una serie de batallas para asegurarse el control de la llanura. En el siglo XII, Débora y Barac consiguieron unir a las tribus del norte y a las de José para luchar contra Sísara y los cananeos. Cuando el río Quišón se desbordó inundando la llanura y haciendo inútiles los carros de los cananeos, los israelitas vencieron en Tanak (Jue 4,7; 5,20-21). La victoria de los filisteos sobre los israelitas en Afeq/Eben-ha-Ezer, el año 1050 (1 Sm 4), aseguró a los primeros el control de las llanuras de Sarón y Esdrelón; lo mismo volvió a ocurrir cuando derrotaron a Saúl (*ca.* 1000) en Gelboé (1 Sm 29,1; 31).

109 b) ESDRELÓN ORIENTAL. La mención del monte Gelboé nos lleva a la estratégica prolongación de Esdrelón hacia el este, llamada a veces Yizreel o valle de Bet-Šan. Este angosto corredor era la ruta principal para proseguir el viaje desde el Esdrelón occidental hasta el valle del Jordán, Transjordania y Damasco. El Esdrelón oriental se extiende en dirección este-sudeste, con una longitud de unos 20 kilómetros y una anchura de 3, llegando a los 300 metros de altitud desde la entrada, entre Gelboé y Moré, hasta que alcanza el valle del Jordán. Dada su situación como paso entre Palestina y Transjordania, el Esdrelón oriental sirvió muchas veces como ruta de invasiones. En la batalla librada por Gedeón contra los merodeadores madianitas, aquél acampó sobre el monte Gelboé en Jarod, en la ladera sur de este corredor, mientras que Madián se instalaba enfrente, sobre la colina de Moré (Jue 6,33; 7,1). Exactamente las mismas posiciones ocuparon Saúl y los filisteos (1 Sm 28,3ss); Saúl cruzó de noche las líneas de los filisteos para ir a consultar a la ḫechicera de Endor, justamente al norte de Moré. Tan pronto como Saúl fue derrotado en Gelboé, los filisteos regresaron por

el mismo paso y colgaron su cuerpo sobre los muros de Bet-Šan (1 Sm 31,8-10; → 64, *supra).*

110 Cuando Omrí y Ajab fijaron la capital del reino del norte en Samaría supieron apreciar la belleza y la importancia estratégica del valle de Esdrelón edificando una residencia en la ciudad de *Yizreel,* junto a la entrada oeste del corredor que lleva a Bet-Šan. Aquí tuvieron lugar el trágico episodio de la viña de Nabot y la muerte desastrosa de Jezabel (1 Re 21,1; 2 Re 9,30; 10,11). El profeta Oseas puso el nombre de Yizreel a su hijo, significando así la amenaza de un castigo divino que pesaba sobre aquel lugar por los crímenes que en él se habían cometido: «Yo romperé el arco de Israel en el valle de Yizreel». Sin embargo, jugando con el significado del nombre «Yizreel» («Que Dios siembre»), Oseas vio aquí también una promesa divina de fertilidad: «La tierra responderá al grano, al vino y al aceite, y éstos responderán a Yizreel, y yo lo sembraré para mí en la tierra» (Os 1,4-5; 2,22-23).

111 En cuanto a la época del NT, se consigna el paso de Jesús por la llanura de Esdrelón cuando resucitó al hijo de la viuda de Naím (Lc 7,11-17), ciudad situada en la ladera norte de la colina Moré. Al nordeste del mismo se halla el *monte Tabor,* solitario y simétrico. (La proximidad de ambas elevaciones ha hecho pensar a muchos intérpretes que el «Tabor y el Hermón» de Sal 89,13 eran en realidad el Tabor y el Moré; de este malentendido proviene el que se llamara «pequeño Hermón» al Moré). El Tabor servía de punto en que se juntaban las rayas fronterizas de Zabulón hacia el noroeste, Neftalí hacia el norte e Isacar hacia el nordeste. Este es, probablemente, el motivo de que Baraq juntase sus fuerzas en el Tabor (Jue 4,6). Desde el Tabor se domina la entrada que lleva de Esdrelón por la ruta principal hacia el lago de Galilea, y Jesús debió de recorrerla en sus viajes desde Nazaret. Es el lugar en que tradicionalmente, pero con escasas probabilidades, se localiza la «montaña alta» de la Transfiguración (Mc 9,2).

Se ha encontrado basalto en la franja que va desde el nordeste del Tabor siguiendo el mar de Galilea. Algunos (por ejemplo, F.-M. Abel) lo ponen en relación con la lava procedente del Jebel Druze, situado en Transjordania (→ 53, *supra).* Sin embargo, D. Baly *(op. cit.,* 26) piensa que el Moré pudo ser un volcán.

112 **E) Galilea.** Cruzando la llanura de Esdrelón en nuestro viaje hacia el norte, llegaremos a una región que figura muy poco en la historia veterotestamentaria. Pero en ella alcanzaron su cumplimiento todas las aspiraciones del AT. En la parte norte de Esdrelón se alzan las colinas de Galilea y 5 kilómetros hacia el interior de ellas está Nazaret, donde Jesús tuvo su hogar. Situada entre Esdrelón y Dan, Galilea se extiende unos 50-65 kilómetros de sur a norte y unos 30-40 kilómetros de este a oeste. Al oeste queda la llanura costera de Aser; por el este se llega a la depresión del Jordán, con el lago de Galilea y los tramos superiores del río. Hay una Alta Galilea al norte y una Baja Galilea al sur; ambas quedan, naturalmente, divididas por una falla que sigue la

dirección este-oeste corriendo aproximadamente desde Akkó (Tolemaida) hasta el límite norte del lago de Galilea.

113 a) GALILEA DEL SUR. Esta región está formada por hermosas colinas que no llegan a exceder los 600 metros de altitud; en algunos sitios se parece bastante a la Šefelá del Sur (→ 73, *supra).* En los tiempos del AT, la mayor parte de la Baja Galilea estuvo ocupada por Zabulón, con Aser al oeste, junto a la costa (a menos que aceptemos la hipótesis de Noth; → 81, *supra),* Isacar al sudeste y Neftalí al norte y al este. Estas tribus formaban en torno a Zabulón como un amortiguador, lo que dio a éste una posición preponderante en el norte. Sin embargo, parece que Galilea se mantuvo al margen de la vida israelita, al menos según ésta nos es conocida por los relatos bíblicos. Galilea cayó en manos de Asiria después de la guerra siro-efraimita de 735 (2 Re 15,29); sin embargo, Isaías (9,1-2), al referirse al país de Zabulón y Neftalí como «Galilea de los gentiles», prometió que aquel pueblo, sumido en tinieblas, vería una gran luz (cf. también Mt 4,15-16). Durante la época helenística fue muy numerosa la población de judíos en aquella región (1 Mac 5,9-23). Sin embargo, durante el período del ministerio de Jesús, cuando Galilea estaba gobernada por Herodes Antipas, los judíos «puros» de Judea, que se hallaban bajo el control de un gobernador romano (Lc 3,1), la trataban con cierto desdén (Jn 7,52).

114 El terreno de la Baja Galilea está salpicado de pequeños valles regados por las aguas que descienden de las colinas. El suelo de estos valles es de aluvión, muy fértil, mientras que las ciudades se sitúan en las faldas de las colinas. Este paisaje está vivamente descrito en las parábolas de Jesús: campos separados por setos y cercas de piedra; rebaños que pastan en las colinas; ciudades asentadas en lo alto de los montículos, etc. Dos de las ciudades de la Baja Galilea mencionadas en el NT, Nazaret y Caná, están enclavadas al borde de ricos valles. *Caná* no corresponde seguramente al sitio actual de peregrinaciones, Kefr Kenna, a unos 5 kilómetros al nordeste de Nazaret, sino más bien a Khirbet Qana, 14 kilómetros al norte de Nazaret. *Jotapata,* donde Josefo fue derrotado por los romanos, se halla muy cerca (→ Apócrifos, 68:114). La principal ciudad en tiempos del NT era *Séforis,* capital de distrito, sobre la ruta que lleva de Tolemaida (Akkó) a Tiberíades. La escuela rabínica posbíblica de Bet-Šeʿarim (BTS 46 [1962]), en la llanura de Esdrelón, se trasladó finalmente a Séforis, donde pasó los últimos diecisiete años de su vida Rabí Judá el Príncipe *(ca.* 200 d. C.) codificando la Mishnah (→ Apócrifos, 68:121). Así, pues, Galilea fue la cuna del cristianismo y del judaísmo talmúdico posbíblico.

115 b) GALILEA DEL NORTE. Aquí el terreno se vuelve muy distinto, alcanzando mayores alturas (900-1.200 metros) y con una configuración más montañosa. Características de esta región son las fuertes lluvias y el viento. En realidad, aquí comienza a elevarse la cadena del Antilíbano, que sigue en dirección norte. Esta tierra de Neftalí apenas tiene importancia ni en el AT ni en el NT, excepto como lugar de refugio cuyas alturas inaccesibles ofrecían la posibilidad de resistir a poderosos ejérci-

tos. *Giscala* fue un foco de tenaz resistencia judía contra los romanos; de allí procedía Juan, enemigo de Josefo. Sobre la historia de aquella sublevación, → Historia de Israel, 75:158. *Safed* (Sef o Sefet), sobre la cumbre de una montaña (Mt 5,14), con una espléndida vista que alcanza hasta el lago de Galilea y el Hulé, también figura en los acontecimientos de la sublevación judía. Hacia 1500 se convirtió en centro de una nueva colonización judía, y su escuela de místico produjo el Shulhan Aruk y algunas importantes exposiciones de la Cábala. La mística de Safed fue el último brote del celo de Dios del que este pequeño país de Palestina ha sido durante siglos un testigo excepcional.

[Las secciones 5-31 se deben a R. North; el resto del capítulo es de Raymond E. Brown].

74

ARQUEOLOGIA BIBLICA

ROBERT NORTH, SJ

BIBLIOGRAFIA

1 Albright, AP; DEPC; ARI; A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique* (2 vols.; París, 1939, 1953); E. M. Blaiklock, *Cities of the New Testament* (Londres, 1965); M. Burrows, *What Mean These Stones?* (New Haven, 1941); C. Ceram, *Dioses, tumbas y sabios* (Barcelona, [13]1970); *En busca del pasado* (Barcelona, 1959); *El misterio de los hititas* (Barcelona, [3]1958); W. Corswant, *Dictionnaire d'archéologie biblique* (Neuchâtel, 1956); De Vaux, IAT; M. du Buit, *Biblical Archaeology* (Nueva York, 1960); R. Ehrich, *Relative Chronologies in Old World Archaeology* (Chicago, 1954); J. Finegan, *Light from the Ancient Past* (Princeton, [2]1960); H. Franken, *Primer of Old Testament Archaeology* (Leiden, 1963); J. Gary, *Archaeology and the Old Testament World* (Londres, 1962); G. L. Harding, *The Antiquities of Jordan* (Londres, 1959); *The Holy Land,* publicado por el Departamento de Antigüedades de la Universidad Hebrea como parte de *Antiquity and Survival* (vol. 2; La Haya-Jerusalén, 1957); K. Kenyon, *Arqueología en Tierra Santa* (Barcelona, 1963); *Beginning in Archaeology* (Londres, 1952); C. Kopp, *The Holy Places of the Gospels* (Nueva York, 1963); M. Noth, *The Old Testament World* (Filadelfia, 1966), 107-79; C. McCown, *Ladder of Progress in Palestine* (Nueva York, 1943); A. Parrot, *Discovering Buried Worlds* (Londres, 1955); *Archéologie mésopotamienne* (2 vols.; París, 1946, 1953); C. Pfeiffer, *The Biblical World: A Dictionary of Biblical Archaeology* (Grand Rapids, 1966); J. B. Pritchard, *Archaeology and the Old Testament* (Princeton, 1958); D. W. Thomas, *Archaeology and Old Testament Study* (Londres, 1967); J. A. Thompson, *The Bible and Archaeology* (Grand Rapids, 1962); M. F. Unger, *Archaeology and the Old Testament* (Gran Rapids, 1962); G. W. van Beek, *Archaeology:* IDB 1, 195-207 (otros artículos importantes en IDB: *Architecture,* 1, 209-15; *Pottery,* 3, 846-53); J. Vandier, *Manuel d'archéologie égyptienne* (2 vols., cada uno dividido en dos partes; París, 1952-55); G. E. Wright, *Arqueología bíblica* (Ediciones Cristiandad, Madrid, 1972); *The Archaeology of Palestine:* BANE 73-112; serie *Cahiers d'archéologie biblique* (15 vols. publicados desde 1968).

Además, *Archaeological Discoveries in the Holy Land* (publicación del Archaeological Institute of America; Nueva York, 1967); *Everyday Life in the Bible Times* (publicación de la National Geographic Society; Washington, 1968). Obra de carácter general muy interesante es el libro de L. de Paor *Archaeology* (ed. Pelican; Londres, 1967).

2 CONTENIDO

Cuadro de excavaciones (§ 3)

Trasfondo general (§ 4-38)

I. Historia de las excavaciones bíblicas
Flavio Josefo (§ 5)
Heinrich Schliemann (§ 6)
Félicien de Saulcy (§ 7)
Charles Warren (§ 8)
Robert Koldewey (§ 9)
Charles Clermont-Ganneau (§ 10)
William Flinders Petrie (§ 11)
L.-Hugues Vincent (§ 12)
Gottlieb Schumacher (§ 13)
R. Stewart Macalister (§ 14)
William F. Albright (§ 15)
Clarence Fisher (§ 16)
Nelson Glueck (§ 17)
Roland de Vaux (§ 18)
Kathleen M. Kenyon (§ 19)
Bellarmino Bagatti (§ 20)
Yigael Yadin (§ 21)

II. Notas introductorias sobre metodología arqueológica
A) Cómo decidir el lugar de la excavación (§ 22-23)
B) Características de un tell (§ 24-26)
C) Cerámica y cronología (§ 27-30)

III. Un modelo de excavación: Meguiddó
A) Historia de esta excavación (§ 31-34)
B) Algunos descubrimientos interesantes (§ 35-38)

Períodos arqueológicos en Palestina (§ 39-93)

I. Prehistoria: Edad de Piedra
A) Paleolítico (§ 40-42)
B) Períodos posteriores (§ 43-47)
a) Mesolítico (10000-7000)
b) Neolítico (7000-4000)
c) Calcolítico (4000-3200)

II. Edad de Bronce
A) Bronce Antiguo (3200-*ca.* 2050) (§ 48-52)
B) Bronce Medio (*ca.* 2050-1550) (§ 53-55)
C) Bronce Tardío (1550-1200) (§ 56-65)

III. Edad de Hierro
A) Hierro Antiguo (1200-900) (§ 66-72)
B) Hierro Tardío (900-600) (§ 73-75)

IV. Desde la caída de Jerusalén hasta Herodes
A) Períodos babilónico y persa (600-300) (§ 76-80)
B) Períodos griego y asmoneo (300-1 a. C.) (§ 81 86)

V. Epoca del Nuevo Testamento (§ 87-94)

3 Cuadro

vaciones

Lugar	*Excavador*	*Fechas de excavación*	*rocinadores o publicación*	*Año (a. C.)*	*Importancia*
Ay	Marquet-Krause; Callaway	1933-35; 1964-	hschild; Perkins School	3200-2000	Deshabitada en tiempos de Josué; problema de Betel (§ 59)
Amarna	Petrie, Peet, Pendlebury	1887; 1909-14; 1921-36	, EgEF	1360	Capital «monoteísta» de Ajenatón; archivo (§ 58)
Ascalón	Garstang	1920-22		2500-200 d. C.	Centro filisteo (§ 66); cuna de Herodes el Grande
Babilonia	Layard; Koldewey; Lenzen	1850; 1899-1917; 1956-58	,C.	esp. 1800; 600	Emplazamiento de un ziggurat; capital de Hammurabi y Nabucodonosor
Bet-Šan	Fisher, Rowe	1921-33	nn Mus	1800-400 d. C.	Enclave egipcio y filisteo; episodio del cuerpo de Saúl (§ 65, 68)
Bet-Šemeš	Mackenzie; Grant	1911-12; 1928-33	F; ASOR-Haverford	1700-400 d. C.	Franja de dominio filisteo durante el siglo XI (§ 67)
Bet-Sur	Albright, Sellers	1931; 1957	OR-McCormick	1700-200	Monedas que atestiguan el paso de los Macabeos (§ 83)
Bogazkoy	Winckler, Bittel	1906-	C;	1700-950	Capital principal del reino hitita (Jattús); archivo
Biblos	Montet, Dunand	1919	bierno francés	6000-200 d. C.	Centro comercial egipcio-fenicio; orígenes del alfabeto
Cafarnaúm	Kohl; Orfali; Corbo	1905-14; 1921-26; 1968	C; Franciscanos	200 d. C.	Restos de la más importante sinagoga de Galilea (§ 88)

Lugar	*Excavador*	*Fechas de excavación*	*Patrocinadores o publicación*	*Año (a. C.)*	*Importancia*
Cesarea	Yeivin, Levi	1955-64	IDA; Italia	1-800	Puerto construido por Herodes; capital romana (§ 86); centro cristiano
Dotán	Free	1953-64	Wheaton (BASOR)	3000-200	Gigantesca obra de albañilería de tiempos de José (Gn 37,17)
Efeso	Wood; Hogarth; Miltner	1863-74; 1898-1935; 1954-	Brit Mus; Austria	200-200 d. C.	Templo de Diana; dos tumbas de Juan
Elefantina	Rubensohn; Ronzevalle	1904-8; 1918	DOG	2500-200 d. C.	Templo judío y archivo (siglos VI-V)
Gerasa	Kraeling	1928-34	Yale-ASOR	70-400	Ciudad de la Decápolis; foro, columnata, iglesia primitiva (§ 90)
Ghassul	Mallon, Koeppel; North	1929-38; 1960	Pontif Inst Bibl	3500	Emplazamiento calcolítico; frescos únicos (§ 47)
Guézer	Macalister; Rowe; Wright	1902-9; 1934; 1964-	PEF; Hebr Union	3500-200	Primera gran excavación completa en Palestina (§ 14)
Guibeá	Pritchard	1956-64	Penn Mus, Pacific School	1800-800	Abastecimiento de agua relacionado con acontecimientos bíblicos (§ 70)
Jasor	Garstang; Yadin, Aharoni	1928; 1955-58; 1968-69	Marston; Univ Hebr	1700-850	Tres templos; controversia sobre datación de Josué (§ 63)
Jericó	Sellin; Garstang; Kenyon	1907-9; 1929-36; 1952-58	DOG-PEF; Marston; PEF	6000-400	Vacío durante todo el período del AT (§ 60-62)
Karkemiš	Henderson; Woolley	1876-81; 1912-14; 1920-40	Brit Mus	2400-600	Fortaleza neohitita; batalla decisiva de Nabucodonosor
Lakiš	Starkey, Tufnell	1932-38	Wellcome-Marston	1700-500	Archivo que indica una invasión por Nabucodonosor (§ 77-79)
Mari	Parrot	1933-	Louvre	3000-500	Archivo que corrige la fecha de Hammurabi (*ca.* 1700; § 51)
Meguiddó	Schumacher; Fisher; Yadin	1903-5; 1925-39; 1960-67	DOG; Chicago; Univ Hebr	3500-500	La mayor excavación palestinense; puerta salomónica, establos (§ 31-38)
Mirsim (¿Debir?)	Albright	1926-32	Pitt-Xenia (BASOR)	1900-850	Modelo de excavación, técnica y publicación (§ 15, 54)
Nasbé (¿Mispá?)	Badé	1926-35	Pacific School (BASOR)	2800-200	Mispá es el centro de las narraciones sobre Samuel
Nazaret	Viaud; Bagatti	1895; 1907-9; 1954-56	Franciscanos	600 a.C.-800 d.C.	Habitada desde tiempos del AT; gruta de la Encarnación (§ 87)
Nebo	Saller	1933-48	Franciscanos	400 d. C.	Mosaicos que atestiguan la veneración cristiana hacia Moisés
Nimrud (Calah)	Layard, Rassam; Mallowan	1845-80; 1949-61	Brit School Iraq	esp. 1250-600	Tablillas que corrigen el trasfondo de la época de Isaías
Nínive	Layard; Campbell Thompson	1845-79; 1903-5; 1927-32	Brit Mus	900-600	Friso que representa el asedio de Lakiš en 701
Nuzi	Starr	1925-31	ASOR-Harvard	1800-200	Archivo que muestra las relaciones entre los patriarcas y los hurritas (§ 55)
Qumrán	De Vaux	1951-56	École Biblique-DAJ	850-70 d. C.	Manuscritos del mar Muerto (§ 84)
Samaría	Reisner; Crowfoot	1908-10; 1931-35	Harvard; PEF	950-200 d. C.	Palacio de Omrí, marfiles, óstracas; templo herodiano (§ 73-74)
Silo	Kjaer	1926-32; 1963	Dinamarca	1700-400 d. C.	Ocupación floreciente en el siglo XI (Samuel); mosaicos de la Era cristiana
Siquem	Sellin; Wright	1913-14; 1926-34; 1958-	Viena; Drew-McCormick	1900-200	Muro ciclópeo; dos extrañas puertas; templo
Susa	Loftus; De Morgan; Ghirshman	1849-52; 1897-	Gobierno francés	3500-200 d. C.	Código de Hammurabi; documentos más antiguos
Tanis	Petrie; Montet	1929-52	EgEF; Francia	2500-400 d. C.	Avaris, capital de los hicsos; también=Ramsés de Ex (1,11)
Tirsá	De Vaux	1946-64	École Biblique	3600-650	Abandonada como capital de Israel por su orientación al este (§ 73)
Ugarit	Schaeffer	1929-60	Gobierno francés	6000-1200	Estado muy poderoso; archivo en un idioma parecido al hebreo (§ 55)
Ur	Wooley	1922-34	Penn y Brit Mus	2500-850	Ziggurat de ladrillo y asfalto; tumbas riquísimas; cf. Gn 11,31

Mus = Museo; EgEF = Egyptian Exploration Fund; PEF = Palestinian Exploration Fund; DOG = Deutsche Orient-Gesellschaft; IDA, DAJ = Dept. of Antiquities (Israel, Jordania); esp. = época de mayor esplendor; ASOR = American Schools of Oriental Research; § = referencia cruzada a la correspondiente sección dentro de este mismo artículo.

TRASFONDO GENERAL

4 **I. Historia de las excavaciones bíblicas.** Las excavaciones llevadas a cabo en Palestina han dado un «sesgo arqueológico» a toda la investigación bíblica en nuestros días, como dijo Pío XII en la *Divino afflante Spiritu* (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:20). En el cuadro adjunto ofrecemos un resumen de los lugares excavados y su importancia. Todo el desarrollo orgánico de estas actividades podría plasmarse en los nombres de diecisiete pioneros cuyas aportaciones describiremos brevemente.

5 **Flavio Josefo.** Era un judío que escribió en griego durante su estancia en Roma *ca.* 93 d. C. (→ Apócrifos, 68:114). Fue el primero en poner a un libro el título de *archaiologia,* que generalmente se traduce por *Antigüedades.* Por *archaiologia* entendía Josefo la «ciencia del pasado»: lo que nosotros llamaríamos «historia». Aunque la obra carecía por completo de investigación empírica y crítica, siempre se ha considerado como un filón de datos diligentemente compilados. Durante siglos ha servido para que los estudiosos prestaran atención a «lo que podemos aprender acerca de la Biblia fuera de la Biblia». Hacia 1700 inspiró unas minuciosas compilaciones a Ugolini y Rochart, y dentro ya de nuestro siglo, a Keil y Kortleitner. Esta tarea podría definirse como «una clasificación de todo lo que podemos averiguar acerca de la vida cotidiana, especialmente en sus aspectos materiales, leyendo la Biblia entre líneas, así como otros libros cuya intención primaria era consignar movimientos políticos y culturales».

6 **Heinrich Schliemann,** descubridor de Troya (noroeste de Turquía) en 1873, comprobó que era posible su sueño de exhumar los sucesivos asentamientos del pasado uno tras otro. Estos trabajos consistieron esencialmente en una aplicación de las técnicas arqueológicas inspiradas por el Renacimiento italiano, especialmente con ocasión del descubrimiento de Pompeya en 1790. Desgraciadamente, las excavaciones llevadas a cabo en Italia y Grecia se redujeron muchas veces a una búsqueda irresponsable y destructora de «piezas de museo». Así ocurrió también en Mesopotamia hacia 1850, como lo describe Seton Lloyd, *Foundations in the Dust* (Londres, 1947). La «estratificación» de Schliemann era un tanto elemental. Suponía erróneamente que cada una de las «ciudades» quedaba separada de las demás que la precedieron y siguieron por una capa de tierra (→ 25-26, *infra).* Además, Schliemann era, en el fondo, un cazador de fortunas. Financió su expedición gracias a la participación de un hermano suyo en la búsqueda de oro en California, adonde fue él mismo más tarde, después de una escapada a Micenas (Grecia), patria del Agamenón homérico. Los resultados de sus exploraciones en Troya serían corregidos más tarde por posteriores expediciones alemanas y americanas. Pero la audacia y la visión de Schliemann merecen todo nuestro respeto; su «principio de estratificación»

ha sido ampliamente aplicado en la arqueología bíblica. Cf. C. Ceram, *Dioses,* 40-68.

7 **Félicien de Saulcy** llevó a cabo las primeras excavaciones de Palestina, en el sector noroeste de Jerusalén, en 1863. Descubrió algunas tumbas reales, que el Gobierno francés muestra todavía con orgullo a los visitantes. Las cámaras sepulcrales pertenecían a una reina persa, Elena de Adiabene, que abrazó la religión judía en tiempos de Cristo, y no al rey David y a sus hijos, como creyó De Saulcy. Aunque los anteriores trabajos de E. Robinson en 1838 (→ Geografía bíblica, 73:9), que incluían, al parecer, algunas excavaciones exploratorias a lo largo del muro norte de Jerusalén, tenían una importancia arqueológica más duradera, no puede negarse a De Saulcy y a *la belle France* el mérito de haber efectuado la primera excavación seriamente organizada y metódica. También hizo De Saulcy importantes avances en la numismática, ciencia que se ocupa de clasificar las monedas antiguas.

8 **Charles Warren** realizó en 1866 una atrevida excavación en el ángulo sudeste de Jerusalén, que todavía aparece dibujada como frontispicio de la revista PEQ. Tanto este hecho como la publicación fueron posibles gracias a una nueva sociedad o «fundación» creada en Londres el año anterior. El mayor logro de esta sociedad fue el estudio topográfico de Palestina, llevado a cabo con la ayuda de un grupo de oficiales del Ejército inglés, cuyos trabajos dieron por resultado importantes descubrimientos arqueológicos. La excavación de Warren vino a probar que la esquina que forma el muro de contención del templo (es dudoso que se trate del «Pináculo») alcanzaba mayor profundidad de lo que hoy puede conjeturarse por la parte visible sobre el terreno. En el mismo valle del Cedrón, pero más hacia el sur, Warren descubrió el túnel que va desde la fuente de Guijón hasta el nivel de la ciudadela yebusea. Se admite generalmente que este túnel es el «canal» o *ṣinnôr* de que se sirvió Joab para poner en manos de David la ciudad de Jerusalén (2 Sm 5,8).

9 **Robert Koldewey,** entre tanto, había llegado a ser una de las principales figuras de la metódica escuela alemana de excavadores. Hacia 1900 emprendió largas campañas en Babilonia y Asur, junto con W. Andrae. En Warka y en otros lugares de Mesopotamia, el «saqueo de monumentos» de los anteriores aventureros fue sustituido por un riguroso trabajo científico. Los métodos de Koldewey fueron aplicados por W. Dörpfeld en Egipto y en Troya. A través de G. A. Reisner, discípulo de Dörpfeld, el método alemán se impuso también cuando los americanos entraron con toda seriedad en este campo de las exploraciones arqueológicas con las excavaciones de Harvard en Samaría, el año 1908. (Ya en 1870 había sido creada una sociedad americana para las exploraciones en Palestina, y el cónsul Selah Merril publicó algunos de sus resultados; pero esta iniciativa particular no logró sobrevivir). Cf. C. Ceram, *Dioses,* 251-69.

10 **Charles Clermont-Ganneau,** un francés que trabajaba con el British Fund, hizo algunos de los más importantes descubrimientos de

estas primeras exploraciones en Tierra Santa. En 1870 consiguió para el Louvre la estela de Mešá, hallada por F. A. Klein en Dibón. En 1871 encontró la primera de dos inscripciones en piedra en que se conmina con la pena de muerte a los no judíos que penetraran en la zona del templo; actualmente se encuentra en el Museo de Estambul. También encontró el monolito de Guézer y dio informes sobre Ascalón y otros lugares en su obra *Études* (Londres, 1897). Denunció la falsificación del famoso «Rollo del Deuteronomio» regalado por M. W. Shapira al Museo Británico.

11 **William Flinders Petrie** hizo la primera excavación estratificada de Palestina en Tell el-Hesi, cerca de Ascalón, en 1890. Aquí demostró de manera brillante el principio que luego había de imponerse como normativo en todas las excavaciones palestinenses: «La cerámica rota, aunque no lleve inscripción alguna, es una clave más segura para la datación». Hacia media falda del montículo descubrió algunos fragmentos de un vaso pardusco, con reflejos metálicos, del estilo llamado «bilbil», que él recordaba haber visto en algunas tumbas egipcias junto con inscripciones de *ca.* 1300 a. C. Petrie midió la distancia que había desde estos fragmentos a la capa de restos griegos, en la cumbre del montículo. Dividió luego la distancia por el número de años transcurridos de una capa a otra y sacó la conclusión de que a tantos centímetros correspondían tantos años de ocupación. Este método se considera actualmente demasiado simplista, especialmente porque ignora las posibles interrupciones en la ocupación. Sin embargo, hasta los más competentes investigadores de nuestros días, cuando se hallan frente a dos objetos fechables y separados por una determinada medida de tierra, tenderán a servirse de semejante forma de establecer correlaciones. Petrie hubiera podido sacar mejor partido de su genio de haber tenido en cuenta los resultados obtenidos en otras excavaciones cercanas. Mostraba también tendencia a atribuir a los lugares que investigaba nombres bíblicos que hoy son universalmente rechazados, como lo demuestra la preferencia por ciertos títulos que daba a sus publicaciones: *Hesy—Lachish; Gaza—Ajjul; Jammeh—Gerar; Beth-Pelet—Far'a.* Tell el-Hesi *no es* Lakiš, etc. Sin embargo, ningún otro pionero avanzó tanto en las excavaciones palestinenses. Sus trabajos se desarrollaron bajo el mecenazgo del Egypt Exploration Fund, y fue en Egipto donde sus numerosas excavaciones dieron por resultado el hallazgo de emplazamientos auténticamente bíblicos, como Tanis y el-Amarna. Petrie narra su vida de excavador en su obra autobiográfica *Seventy Years in Archaeology* (Londres, 1931).

12 **L.-Hugues Vincent** tenía sólo dieciséis años cuando ingresó como seminarista dominico en la École Biblique de Jerusalén, recién fundada por Lagrange (→ Crítica moderna del AT, 70:35, 61). Sólo hacía un año de la célebre excavación de Petrie en 1890. Desde entonces, hasta su muerte en 1960, el padre Vincent realizó la labor única de interpretar y relacionar entre sí las excavaciones que se llevaban a cabo en Palestina. Muchos de los directores de éstas eran profesores de universidades

extranjeras; después de una temporada de «internado» en Palestina, marchaban de nuevo en busca del ambiente más propicio de su patria, donde se dedicaban a trabajar sobre los datos obtenidos, en beneficio de su propio ambiente académico. Ello hubiera dado por resultado la carencia de una orientación científica permanente en Palestina si no hubiera sido por los brillantes trabajos de Vincent en RB. No menos importantes fueron sus propias investigaciones en Hebrón, Emaús-Nicópolis y en el *Lithostrotos* de Jerusalén (→ 92, 93, *infra).* La mayor parte de sus investigaciones las hizo en colaboración con el geógrafo, también dominico, F.-M. Abel. Cf. BASOR 164 (1961), 2-4.

13 **Gottlieb Schumacher** excavó Meguiddó en 1903 (→ 31, *infra);* también publicó para el British Fund las importantes investigaciones realizadas en la región de Gadara. Era un hábil supervisor, al igual que Carl Watzinger, que colaboró con él en la publicación de los resultados obtenidos. Carl Watzinger trabajó también con Ernst Sellin en Jericó el año 1907. El mayor mérito, sin embargo, debería atribuirse a Sellin junto con los primeros excavadores alemanes en Palestina, pues también excavó Tanak en 1901 y Siquem en 1913 (sobre Sellin como historiador y teólogo bíblico, → Crítica moderna del AT, 70:51). Las primeras excavaciones alemanas en Palestina tendían a demostrar que el único técnico indispensable en estos trabajos es el arquitecto supervisor. Si éste realiza su trabajo con verdadera competencia, los esfuerzos de los colaboradores para desenmarañar la cronología y descifrar las inscripciones pueden ser valorados más tarde.

14 **R. Stewart Macalister** dirigió, de 1902 a 1909, la primera excavación realmente importante de toda Palestina en Guézer. Desgraciadamente, la famosa tablilla-calendario de Guézer, así como otras inscripciones, fueron fechadas demasiado tarde por haber pasado inadvertida una interrupción en la ocupación del lugar entre 1000 y 500 a. C.; por añadidura, fue preciso hacer una drástica corrección a propósito de la puerta salomónica, que él creyó romana, y de los materiales calcolíticos. Pero el imponente círculo de toscos obeliscos que él interpretó como un lugar de culto es uno de los pocos hallazgos cuyo diagnóstico cultual se ha mantenido en pie. En 1964, G. E. Wright reanudó las excavaciones en Guézer bajo los auspicios del Hebrew Union College (BA 30 [1967], 34-70).

15 **William F. Albright** llegó en 1920 a Jerusalén para reanimar ASOR, que existía desde 1895. Era un lingüista prodigioso y alentó la cooperación internacional, especialmente a través de la Palestine Oriental Society (y su correspondiente publicación), entre cuyos primeros presidentes figuraban un jesuita francés y un franciscano árabe. Importantes fueron las excavaciones que dirigió en Guibeá (1922), Betel (1927) y Bet-Sur (1931). De 1926 a 1932 excavó Tell Beit Mirsim, al sur de Hebrón. Estos trabajos han sido valorados por muchos expertos como un modelo insuperado de eficiencia económica y utilidad en la publicación, aunque fuera de América se pone en tela de juicio la identificación de este lugar con Debir, propuesta por Albright. Como director de

BASOR y AASOR, autor de DEPC y maestro de hombres como N. Glueck, G. E. Wright y R. O'Callaghan en la John Hopkins University, Albright, gracias a su influencia moderadamente progresista, ha hecho más por la incorporación de los datos arqueológicos a la exégesis que ningún otro autor de nuestro siglo. Para su bibliografía, cf. BANE 363-89; para su autobiografía, cf. su obra *History, Archaeology, and Christian Humanism* (Nueva York, 1964), 301-27. Bibliografía sobre la controversia en torno a Debir, → Cronista, 24:15.

16 **Clarence Fisher** es una figura enigmática en las excavaciones palestinenses entre las dos guerras mundiales. Como arquitecto de la Universidad de Pensilvania inició y dirigió por breve tiempo las más importantes excavaciones de esa época: Bet-Šan, Meguiddó, Bet-Šemeš y Samaría. Desgraciadamente parece que fue incapaz de mantener un firme control de estos trabajos; tampoco logró terminar ninguna publicación, ni siquiera el *Corpus of Palestinian Pottery,* legado a ASOR cuando murió, en 1941.

17 **Nelson Glueck** estuvo a la cabeza de ASOR en los años treinta. Añadió un nuevo capítulo a las técnicas de exploración bíblica con su enorme estudio de los depósitos superficiales de cerámica en Transjordania. Durante los años cincuenta extendió este método al Négueb israelí, siendo director del Hebrew Union College de Cincinnati y de su rama en Jerusalén, creada por él mismo. Los libros de Glueck más conocidos son *The Other Side of the Jordan* (New Haven, 1940); *The River Jordan* (Nueva York, 1946) y *Rivers in the Desert* [sobre el Négueb] (Nueva York, 1959); cf. también BA 22 (1959), 82-108, o BAR 1, 1-21.

18 **Roland de Vaux** aparece como el jefe de las excavaciones palestinenses en el período siguiente a la última guerra mundial. Fue director de la École Biblique dominicana, asiriólogo de renombre y director de BJ y RB (→ Crítica moderna del AT, 70:61). De 1946 a 1964 excavó la capital de Omrí en Tirsá. Desde 1952 ha estado al frente de las investigaciones relacionadas con los manuscritos del mar Muerto, adquiriendo nuevos manuscritos, dirigiendo el equipo internacional que se ocupa de ellos y realizando excavaciones en Qumrán y Feshkha (→ Apócrifos, 68:67-68). Su obra IAT ofrece, gracias a la ayuda de los datos arqueológicos y literarios que incluye, el mejor estudio existente sobre las instituciones sociales bíblicas (→ Instituciones religiosas, 76).

19 **Kathleen M. Kenyon** es la primera que expuso la tesis de que la ciencia de la excavación debe enseñarse como una disciplina universitaria independiente. Hasta su tiempo, la arqueología venía a ser simplemente una rama de los estudios clásicos, la teología, los estudios orientales o la historia etnológica. Miss Kenyon es también un ejemplo de la importancia que ha adquirido la mujer en este terreno. Mientras ella realizaba excavaciones en Samaría (Sebastiyeh), junto con John y Grace Crowfoot en los años treinta, otras mujeres arqueólogos trabajaban también en Palestina. Judith Marquet-Krause dirigía las excavaciones de Ay, Dorothy Garrow descubría la cultura natufiense y la mesolítica del Carmelo, mientras que Olga Tufnell era la única del equipo de Lakiš que proseguía la excavación. Más tarde alcanzarían renombre los trabajos de Hetty Goldman en Tarso y los de Diana Kirkbride en Transjordania. Miss Kenyon reanudó las excavaciones de Jericó el año 1952 y demostró que el muro de ladrillo que Garstang, Vincent y Albright atribuyeron a Josué era mil años más antiguo. Dejó establecido que el montículo de Jericó llamado Tell es-Sultan estuvo casi en completo abandono a lo largo de todos los períodos que podrían interesar desde el punto de vista bíblico, a partir de 1500 a. C., pasando por la época de Josué (→ 60-62, *infra)* y de Jiel (860 a. C.; 1 Re 16,34). Sólo hacia 800 a. C. volvió a ser ocupado el lugar. En compensación, Miss Kenyon descubrió una impresionante fortaleza y una escultura excepcional por su antigüedad, de fecha anterior a 5000 a. C. (cf. K. Kenyon, *Digging up Jericho* [Nueva York, 1957]; NatGeog [dic. 1951; dic. 1953]). Luego se ocupó de poner en claro las excavaciones, igualmente embrolladas, en la colina del Ofel, la ciudadela yebusea al sudeste de Jerusalén (cf. BA 27 [1964], 34-52; 28 [1965], 22-26; 29 [1966], 27-36).

20 **Bellarmino Bagatti** dirigió las actividades arqueológicas de la Custodia franciscana de Tierra Santa, que alcanzaron gran relieve entre ambas guerras. Junto con S. Saller, V. Corbo y otros hermanos en religión desempeñó un papel decisivo en las excavaciones dedicadas al período bizantino, relacionadas principalmente con iglesias y mosaicos que atestiguan el emplazamiento de lugares bíblicos, como Nebo, Betania, monte de los Olivos, Nazaret, Ain Karim, Emaús-Qubeibeh y el Campo de los Pastores de Belén. Los resultados fueron publicados en FrancLA y otras *Publicaciones* del Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalén.

21 **Yigael Yadin** es el más sobresaliente ejemplo del enorme impulso adquirido por la investigación arqueológica gracias al movimiento sionista y al Estado de Israel. Es hijo de Eleazar Sukenik, que por los años treinta descubrió la sinagoga Beth Alpha, la urna con la inscripción «Jesús hijo de José» y las urnas funerarias del período calcolítico en forma de casa. Sukenik consiguió también algunos manuscritos del mar Muerto; Yadin siguió sus pasos, logrando, tras muchas peripecias, adquirir para Israel los restantes manuscritos de la gruta 1 (→ Apócrifos, 68:69). A partir de 1960 ha realizado sensacionales excavaciones en el desierto de Engadí y en Masada (→ Apócrifos, 68:107-110). Pero el mayor éxito lo consiguió Yadin durante el período de 1955-58 en las excavaciones de Jasor, junto con Y. Aharoni, Ruth Amiran y Jean Parrot, realizando el trabajo más importante de esta clase desde las exploraciones de Meguiddó. Estaban patrocinadas por la Universidad Hebrea (→ 63, *infra).* El presidente de esta Universidad, Benjamin Mazar-Maisler, también realizó trabajos arqueológicos en Bet-Šearim, Khirbet el Kerak (Bet-Yerá) y Jaffa (Qasileh). Esta Universidad ha prestado también gran atención a la prehistoria, con los trabajos de M. Stekelis, continuación de los descubrimientos de F. Turville-Petre y R. Neuville. La Israel Exploration Society y su publicación (IsrEJ), hábilmente diri-

gidas por Joseph Aviram, demuestran hasta qué punto se ha apoderado de Israel la «fiebre de las excavaciones».

22 **II. Notas introductorias sobre metodología arqueológica.**

A) Cómo decidir el lugar de la excavación. Partiendo de la experiencia adquirida por los citados pioneros podremos saber cómo se procede a organizar una excavación. En primer lugar es preciso estudiar con toda atención la Biblia y demás libros históricos a fin de concretar lo más posible las condiciones que deberá presentar aquella porción del país palestinense en que probablemente estará situado el paraje bíblico que se busca. A continuación habrá que consultar el mapa y los volúmenes del British Survey (→ Geografía bíblica, 73:9-10) para ver si hay algún nombre árabe tradicional que corresponda al nombre hebreo del sitio; siempre que ello sea posible convendrá interrogar a los mismos árabes de las proximidades, anotando los nombres que *espontáneamente* vayan atribuyendo a los accidentes del terreno situados en el contorno. Finalmente habrá que merodear por toda la zona y recoger restos de cerámica (→ 28, *infra),* que dirán por adelantado a qué profundidad será preciso excavar hasta encontrar el estrato correspondiente al período bíblico que interesa.

23 Hemos visto que los pioneros tendían a comenzar por un centro importante, como Jerusalén, cuya identificación siempre ha estado fuera de dudas. Había además un motivo práctico para hacerlo así, pues cuanto más cerca de un centro habitado se emprenda una excavación menores serán los inconvenientes y los gastos de alojamiento y adquisición de provisiones. Sin embargo, el mismo hecho de que tales lugares hayan conservado su importancia a través de los siglos los hace muy inadecuados para excavar. Estos asentamientos han ido creciendo por las sucesivas adiciones de nuevos edificios. Los pertenecientes a épocas anteriores, o bien continúan en uso, o sus materiales han sido empleados de nuevo en construcciones de épocas posteriores. Incluso los montones de escombros han sido utilizados como relleno.

Mejor es la situación de ciudades como Nablús, donde el centro de población se ha ido desplazando progresivamente dos o tres kilómetros. En consecuencia, un estrato protector, formado a lo largo de mil años de abandono, ha mantenido aislado el asentamiento bíblico de Siquem (→ Geografía bíblica, 73:101). En Palestina hay muchos de estos lugares abandonados o aislados, muy fáciles de reconocer. Son los llamados «tells».

24 **B) Características de un tell.** «Tell» es un término hebreo procedente del babilónico *tillu.* En Jos 8,28 aparece usado como sinónimo de *'Ay* (Ay) o «ruina». En castellano suele emplearse también el plural «tells», aunque a veces se acude al plural árabe *tulûl,* o al diminutivo *tulayl;* plural, *tulaylat.* En algunas zonas bíblicas de Persia y Turquía se emplean, en vez de «tell», los términos *tepe* o *hüyük.*

Un tell adopta la forma de cono truncado. Vistos desde determinados observatorios, los tells más impresionantes son Lakiš, cerca de Marisa, Meguiddó y Dotán. También merece mencionarse el tell de Homs

en Siria (cf. ANEP 224). Erbil, en el norte de Mesopotamia, es un hermoso ejemplo de tell coronado todavía por los muros de una ciudad. Pero en muchos casos la ciudad ha desaparecido. Esta circunstancia se da por supuesta en la definición usual de un tell: montículo que, debido a las sucesivas ocupaciones por varios grupos humanos, ha ido creciendo hasta alcanzar la configuración de un cono truncado.

25 En Troya, las capas sucesivas se suponía que debían corresponder a una serie de ciudades distintas asentadas una sobre otra. Esta idea romántica predominó también en las primeras investigaciones en busca de la Jericó de Josué. Pero de haber reflexionado un momento, se habría caído en la cuenta de que las ciudades antiguas no se edificaban de esta forma. En la Palestina antigua todo se hacía, literalmente, con barro. Por supuesto, también se empleaba cierta cantidad de madera y mucha piedra sin labrar. Pero aun así, todo se fijaba con barro. Incluso muchos edificios construidos de piedra se revestían luego con adobe, a veces con ladrillo cocido, para que adquiriera la consistencia de la piedra o la cerámica. En cualquier caso, la mayor parte de las casas levantadas en una llanura o en un «tell» eran de adobe, bloques hechos con barro ordinario, de unos 15 centímetros de lado, formando hiladas sujetas con mortero hecho con la misma clase de barro.

Las casas se techaban con ramaje, que sobresalía lo suficiente para que las raras lluvias escurrieran hacia fuera. Después de un aguacero torrencial o una catástrofe semejante no sería extraño que en una población se derrumbaran los muros de algunas casas. Normalmente, un muro no cae totalmente hasta los cimientos: se hunde la parte alta y queda el tercio inferior casi intacto. Esta eventualidad no presentaba dificultades muy serias a una familia de Palestina. Todo se reducía a tiritar un poco bajo unas esteras de caña mientras pasaba el chaparrón; luego todos se ponían a pisotear alegremente los adobes caídos hasta convertirlos en el barro de la madre tierra, de donde habían salido, y en un día o dos, cuando el suelo ni siquiera había tenido tiempo de secarse, hacían de nuevo los adobes, los secaban al sol y levantaban el muro hasta la altura conveniente.

26 Por supuesto, cada nueva reedificación implicaba algún cambio, y como los materiales eran traídos siempre de otro sitio, resultaba que el nivel de los poblados palestinenses se iba levantando poco a poco. Suponiendo que esta elevación alcanzara tan sólo medio centímetro al año, el nivel aumentaría 15 metros sólo en el período bíblico. Los investigadores encontrarían mucho más fácil su tarea si los diferentes niveles fueran perfectamente simétricos y estuvieran separados unos de otros por una capa de barro. Pero, desgraciadamente, las cosas no sucedían así. La gente se quedaba donde había vivido. Incluso después de las peores catástrofes volvían a utilizar los restos que aún quedaban en pie y que podían conservar una buena altura hasta en el centro mismo de la zona de desastre. Aun en el caso de que una ciudad hubiera estado abandonada mucho tiempo, los nuevos moradores no se encontraban con una superficie plana esperando sus nuevas construcciones. Al prin-

cipio se amontonaban en hoyos resguardados o entre los antiguos cimientos, donde se mezclaban sus escombros con los de mil años antes. Poco a poco iban levantando espléndidas construcciones, pero no era extraño que todavía por encima de éstas sobresaliera una antigua torre o una edificación sobre una altura, dominando como un hito el conglomerado de las edificaciones posteriores.

De ahí que los arqueólogos tuvieran que ajustar a la realidad su idea romántica de «ciudades asentadas una sobre otra». Hasta la importantísima idea de «estratificación», tomada de la geología, resultó excesivamente rígida; pues a pesar de una terminología a base de «nivel», «estrato», «capa», en una serie de depósitos se encontrará muy poca cosa que adopte realmente una disposición plana y horizontal. El estudiante habrá de familiarizarse con el método de la excavación para valorar la estrecha relación que hay entre la técnica y las informaciones aportadas por el excavador. Las mejoras introducidas durante los últimos años han hecho que los resultados obtenidos merezcan mayor confianza. Para una introducción, cf. Albright, AP 5-21.

27 **C) Cerámica y cronología.** Aparte de las construcciones, la única «manufactura» o producto de la industria humana que se encuentra en las excavaciones de Palestina es la cerámica rota, «cascotes». Las excepciones que confirman la regla son algún raro amuleto o una breve inscripción y pequeños objetos más numerosos, hechos de huesos, sílex o piedra en general.

Es perfectamente natural que apenas se encuentre otra cosa que barro, en forma de ladrillos sin cocer y mortero o en forma de ladrillos cocidos y cerámica. La moderna tecnología ha enriquecido nuestros hogares y oficinas con una complicada gama de utensilios fabricados de materiales muy variados; en los tiempos bíblicos, por el contrario, todos los utensilios de una casa ordinaria estaban hechos de barro. No había muebles. En cualquier rincón se apilaban unas esteras o unos cobertores, o se encontraban esparcidos de cualquier forma dentro de la vivienda, y en última instancia podían servir para vestirse. El calor y la luz eran producidos por el fuego que se guardaba dentro de un recipiente. La instalación de agua y la refrigeración se reducían a un cántaro, cuya evaporación, al rezumar, enfriaba el agua que contenía. Botes, platos y vasos estaban hechos de cerámica trabajada en diferentes formas; «los dedos se hicieron antes que los tenedores»; el mismo pan se sigue haciendo aún en nuestros días en forma de plato, sobre el que se pueden servir otros alimentos. No se necesitaba mesa. Cuando había invitados, una estera podía hacer muy bien sus veces (*šulḥān,* Sal 23,5).

28 La cerámica tiene un valor excepcional para la cronología, no sólo por tratarse de un elemento tan universal, sino porque es a la vez lo más fácil y lo más difícil de destruir. Se rompe fácilmente en el sentido de que la pieza entera se hace añicos y pierde su forma. Pero machacar estos fragmentos hasta el extremo de que pierdan la cualidad de

cerámica y resulten irreconocibles sería una empresa costosísima, aun contando con las máquinas actuales. Partiendo de un fragmento del *borde* o de cualesquiera otros fragmentos pequeños es posible deducir con notable exactitud el tamaño y la forma del recipiente original.

Como las vasijas rotas eran muy fáciles de reponer —prácticamente no había más que salir de la casa y tomar barro del campo más cercano—, las variantes que se producían eran muy numerosas. Los estilos en la cerámica eran tan caprichosos y fluctuantes como las modas de los sombreros femeninos. Algunas formas muy acertadas en tinajas para almacenaje o pucheros para cocinar se mantuvieron sin cambio alguno durante mil años. Pero los pomos para perfumes respondían, naturalmente, a unas modas tan efímeras como los gustos de quienes los utilizaban. Estos utensilios pueden fecharse a veces con un margen máximo de cincuenta años. Incluso los estilos que duraron trescientos años se sobreponen unos a otros de manera que la combinación de los diferentes tipos hallados en un mismo emplazamiento puede servir para afinar aún más el margen de error. Como la cerámica es tan quebradiza, no es de suponer que fuera conservada como una herencia familiar ni que se transportase cuando el grupo tenía que desplazarse a un lugar distante. Por este motivo constituye un criterio de datación mucho más seguro que los objetos artísticos o las mismas monedas (que no aparecen hasta 500 a. C.). Para un estudio de la cerámica palestinense en los tiempos bíblicos, cf. BA 8 (1945), 82-93.

29 Hoy está muy en boga la técnica de datación por medio del carbono radiactivo, descubierta por Willard F. Libby en Chicago, en 1948. Parte del hecho de que todos los compuestos orgánicos (materiales que estuvieron vivos en otro tiempo), al irse desintegrando, pierden la mitad de sus isótopos del carbono 14 en un lapso de mil cuatrocientos años. Como se conoce el número característico de cada compuesto, puede fijarse la fecha en que dejó de estar vivo. Se trata de un brillante descubrimiento de gran utilidad para la datación arqueológica, aunque todavía presenta algunas inseguridades (Or 32 [1963], 345). Como el material sometido a esta prueba queda totalmente destruido durante el proceso, es necesario disponer de cierta cantidad del mismo. También es preciso que el material no haya sufrido contaminación alguna por contacto con otros compuestos orgánicos. Estas condiciones difícilmente se dan en la realidad. (Cf. BAR 1, 330-42; NatGeog [agosto 1958], 234-55; Arch 18 [1965], 277-81; para una exposición de los métodos científicos de datación, cf. BA 29 [1966], 114-25).

30 El desarrollo alcanzado por la arqueología palestinense queda reflejado en los logros combinados de hombres como Petrie, Vincent, Albright y Mazar, gracias a los cuales se ha podido establecer una tabla con los tipos de cerámica característicos para períodos sucesivos de cien años. Si bien los períodos mayores se designan con nombres de metales, o con el de las culturas predominantes, de hecho son los estilos de cerámica los que nos permiten identificar un período dado.

31 **III. Un modelo de excavación: Meguiddó.**

A) Historia de esta excavación. Más que un ejemplo, Meguiddó es el *modelo* de los éxitos y fracasos de las excavaciones palestinenses. La búsqueda de su emplazamiento en la llanura de Esdrelón fue iniciada por E. Robinson (1838), como él mismo explica en sus *Biblical Researches,* 3, 117. Robinson se detuvo en el llamado montículo del Jefe (Mutesellim), cerca del extremo este del paso estratégico llamado Arah, que cruza el Carmelo hacia el mar. «Meguiddó debió de estar en cualquier sitio cerca de aquí», murmuró, sin sospechar, al parecer, que lo tenía exactamente debajo de sus pies.

32 El arquitecto G. Schumacher excavó por los años 1903-5 Tell el-Mutesellim por cuenta de la Sociedad Oriental Alemana (→ 13, *supra).* Se ha dicho que no tuvo en cuenta la importancia decisiva de la cerámica rota y que aplicó un sistema de zanjas que ni siquiera fueron luego correctamente indicadas en los planos, levantados, por otra parte, con gran minuciosidad. Con todo, los dos volúmenes sobre Meguiddó, así como el correspondiente de Sellin sobre la cercana Tanak publicado en 1904, son estupendas realizaciones de estos pioneros. El estudio de la cerámica por los alemanes fue al menos suficientemente preciso como para que Albright lanzase su audaz hipótesis de que fue una misma la comunidad que ocupó en intervalos sucesivos, en fechas corroboradas por los restos de cerámica, las localidades de Meguiddó y Tanak, distantes entre sí unos 8 kilómetros. Schumacher estuvo en condiciones de proseguir la obra después de 1920, tras haber mejorado sus técnicas, lo mismo que las expedíciones angloamericanas habían mejorado las suyas; pero los alemanes habían perdido la guerra y las autoridades británicas no les concedieron permiso para excavar.

33 En 1925, James Breasted eligió el montículo de Meguiddó como el lugar ideal para realizar unas excavaciones por cuenta del Instituto Oriental de la Universidad de Chicago. Su amigo John D. Rockefeller prometió un presupuesto prácticamente ilimitado, así como un millón más para edificar el Museo Arqueológico de Palestina en Jerusalén. Para prevenir los riesgos que habían corrido los anteriores arqueólogos, tales como ataques armados, malaria o el simple aburrimiento, se edificó una espaciosa residencia. Su campo de tenis y la piscina costaron más que toda la excavación de Albright en Mirsim (!). Se programó un trabajo que habría de prolongarse, sin prisas, durante veinticinco años para ir desmontando todo el cerro estrato por estrato y levantar acta de todos los aspectos de las sucesivas etapas.

«El plan inicial de excavar sistemáticamente el gran emplazamiento, estrato por estrato, se hubo de abandonar, afortunadamente, pues el costo hubiera sido prohibitivo [incluso para un Rockefeller después de 1929]. Puede parecer extraño que digamos 'afortunadamente', pero ha de tenerse en cuenta que la mejor técnica actual podrá parecer demasiado primitiva dentro de cien años, por lo que sería un error lamentable agotar un emplazamiento tan importante como Meguiddó. Realmente, sólo una pequeña fracción del gran montículo ha sido excavada [en lo que al no iniciado parecen descomunales trincheras] y queda mucho espacio para corregir la cronología y hacer aún importantes descubrimientos» (Albright, AP 41).

34 Se reconocieron veinte estratos distintos. La larga duración y la minuciosa subdivisión de estos estratos los convierten en una buena base para la sincronización de otros emplazamientos palestinenses cuya ocupación fue más breve. Estos resultados en modo alguno quedan invalidados por las severas críticas que se han hecho contra algunos detalles de la datación, basadas sobre todo últimamente en las excavaciones realizadas en Jasor durante los años 1955-58. Su director, Y. Yadin, ha confirmado la fecha salomónica de la puerta cuádruple de Meguiddó gracias a un reciente paralelo hallado en Guézer; pero al mismo tiempo atribuye a la época de Ajaz algunas de las construcciones adyacentes. Y. Aharoni data como «almacenes ordinarios de la época de Ajaz» algunas estructuras de Jasor muy parecidas a los «establos» de Meguiddó. Cf. Yadin, BA 23 (1960), 62-68, o BAR 2, 240-47. Más serias aún son las revisiones postuladas por la escuela de Albright, que lamenta el hecho de que los siguientes directores, P. L. Guy y luego G. Loud, carecieran de «la experiencia y la agudeza de Fisher por lo que se refiere a la cerámica». G. E. Bright (BA 13 [1950], 28-46, o BAR 2, 225-40) emprendió una clara y breve historia arqueológica de este emplazamiento, con importantes correcciones de fechas en cuanto a los períodos que más directamente interesan a la Biblia: los estratos IV B (950-900) y XVI (quizá *ca.* 2000). Por lo que se refiere a la supuesta destrucción del estrato IX *(ca.* 1500) por Tutmosis, un egiptólogo demostró en 1951 que este faraón nunca libró batalla alguna en Meguiddó. Para prevenir la desconfianza que en el público podrían provocar estas drásticas revisiones, entre los profesionales se suele afirmar con tono muy seguro que «en el pasado se dieron errores, y hasta Albright ha revisado lealmente sus puntos de vista a propósito de muchas cuestiones, cuando han aparecido nuevas pruebas; pero *a partir de ahora* todo está bien controlado». Más realista sería decir que los resultados de las excavaciones son valiosos y útiles únicamente en la medida en que su grado de certeza es afirmado sin exageraciones desde el principio.

35 **B) Algunos descubrimientos interesantes.** *Los establos.* El hallazgo más característico de Meguiddó fue una serie de medias columnas de piedra, de una altura aproximada de un metro, con caras rectangulares, distribuidas en hileras hasta totalizar unas 400. Schumacher les atribuyó un significado cultual. En la superficie de Jasor quedaron al descubierto otras hileras semejantes, de pequeñas columnas de piedra, más delgadas y mucho menos numerosas, durante los trabajos realizados en este emplazamiento por Garstang durante el año 1926. Las columnas de Meguiddó no presentan semejanza alguna con las largas y afinadas estelas halladas en los recintos cultuales de Guézer o Biblos. Lo único que tienen en común —rasgo más bien curioso— es el hecho de que algunas aparecían en posición vertical y en hilera. (Ciertamente, esta verticalidad es el único rasgo común de las *maṣṣ*^{e}*bôt* bíblicas, betilos o

postes cultuales cuyas formas varían desde una semejanza natural con un tronco de árbol, alisado por la exposición a la intemperie, hasta la figura de obelisco en piedra o metal. A veces estas estelas presentan toscas indicaciones de rasgos humanos, faciales o fálicos. Más frecuente es que carezcan de toda forma y, de hecho, reciben el nombre de *ašerá* y representan divinidades *femeninas* [Ašerá = Ištar], pero sin los rasgos sexuales de las numerosas figuritas palestinenses).

Cuando P. L. Guy se puso al frente de las excavaciones de Meguiddó, en 1928, notó que muchos de estos postes de piedra tenían un orificio en sentido diagonal cerca de un ángulo. Cuando Guy era joven aún se mantenía la costumbre de colocar postes agujereados para que los visitantes sujetaran allí las riendas de sus caballos. Propuso que tal era la función a que estaban destinados los postes de Meguiddó, que al mismo tiempo servían para sustentar las vigas de madera en que se apoyaba el techo. Difícilmente se le hubiera ocurrido esta idea a un investigador de la era del automóvil.

Por lo que se refiere a la presencia de caballos en Meguiddó, sabemos que esta ciudad era una capital de distrito en tiempos de Salomón, del que se afirma repetidas veces que se dedicaba al comercio de caballos (1 Re 4,12; 9,19; 10,26). (De hecho, el conjunto de edificios situados bajo el ángulo sudeste de la explanada del templo, en Jerusalén, ha sido llamado popularmente «Establos de Salomón», indudablemente a causa de una combinación errónea de dos datos: Salomón hizo algunas de estas construcciones y dos mil años después los cruzados hicieron una rampa que las atravesaba para subir a caballo directamente hasta la zona del templo). La hipótesis de que en Meguiddó se trate de establos es plausible por muchas razones. Aquí son tan numerosos, que excluyen cualquier otra función que pudiera tener la ciudad; después de todo, Meguiddó es conocida como lugar de batallas, y los caballos formaban parte del «armamento». Sin embargo, no hay ninguna prueba concluyente a favor de esta hipótesis, que ha sido rechazada por lo que se refiere a Jasor. (→ 34, *supra,* para la datación de los «establos»).

36 Los auténticos restos cultuales de Meguiddó son descritos en un volumen especial por H. May. El más asombroso de estos monumentos aún en pie *in situ* es un enorme *altar o plataforma* de estructura ovalada, de la época de Abrahán (o quizá de algunos siglos antes, según Wright). Ahora queda casi al fondo de una profunda zanja, pero en la época en que fue construido debía de ser un «lugar alto» situado sobre la cumbre de un montículo. Este altar tiene unos 6 metros de diámetro; estaba hecho de piedras sin labrar y tenía escalones. Resulta concorde con lo preceptuado en Ex 20,25, pero no con Ex 20,26; por eso este autor cree que es un ejemplo concreto de cómo Dios guió a los israelitas para que adoptaran y atribuyeran a mandato divino el empleo de usos y elementos procedentes de los pueblos vecinos cuando aquéllos eran *deseables* (incluso en cuestiones religiosas), al paso que lo malo era rechazado. En el emplazamiento de este altar-plataforma se edificó un complejo de templos que se mantuvieron en uso, con algunos reajustes, hasta la época de la conquista israelita de Canaán.

37 *Puertas de la ciudad.* Muy ilustrativa es la serie de puertas monumentales situadas al norte del montículo de Mutesellim. El muro de piedra del estrato XVIII *(ca.* 3000 a. C.) era la fortificación más imponente de cuantas se edificaron en aquel lugar, con muros de hasta 4,50 metros de espesor, que fueron reforzados más tarde hasta alcanzar los 8,50 metros. Fortalezas edificadas en piedra de estas proporciones sólo han aparecido recientemente en Jericó, pero corresponden a una época anterior. Un muro del Bronce Antiguo, en Bet-Yerá, medía 7,50 metros de espesor, pero estaba hecho de adobes. En el estrato X (período hicso) apareció una puerta de entrada a la ciudad, con sus frentes de piedra labrada y con relleno de cascotes. Esta puerta se siguió utilizando hasta la época del estrato VII (1300-1150) y fue destruida hacia 1050. En su lugar se levantó otra puerta menos impresionante, en el estrato VI (1150-25), y reconstruida en el estrato V (1050-950), que probablemente fue destruida por David.

En el estrato superior, pocos metros más hacia el este, se edificó «la más bella puerta encontrada hasta el momento en Palestina, ciertamente salomónica», como dice Wright, si bien afirma que éste no es realmente el estrato IV, sino una combinación de la parte inferior del IV con la superior del V *(ca.* 950). Esta puerta tiene, perpendiculares al eje de entrada, cuatro pares de muretes salientes y cuatro rampas de acceso, con seis cámaras situadas entre los muretes. Howie (BASOR 117 [1950], 13-17) ha sostenido que esta puerta es el modelo de la que Ezequiel pone en el templo (Ez 40,5). Más recientemente, Yadin afirma que el plano y las medidas de la puerta salomónica de Meguiddó se repiten exactamente tanto en la puerta de Guézer (que ha sido considerada romana) como en la puerta salomónica recientemente descubierta en Jasor.

El estrato *posterior* al salomónico fue designado por los excavadores como III B, pero Wright lo considera como IV A (posterior a 900). Se afirma que sólo entonces la puerta cuádruple fue convertida en triple, quizá por las fuerzas armadas del faraón Šešonq, cuando ocuparon la ciudad (si bien 2 Cr 12,4 sólo menciona sus depreciaciones en Judá). En fecha aún más tardía (estrato III [A] *ca.* 800 a. C.), los tres muros fueron reducidos a dos, posiblemente durante las guerras con el sirio Ben-Hadad (2 Re 13,3).

La importancia de estas puertas de acceso a la ciudad trasciende a los dilemas cronológicos que siguen presentando. Lo mismo que en el caso de Siquem o Lakiš y en las intrigas de Absalón (2 Sm 15,2) vemos que estas puertas eran en realidad tribunal, archivo y lugar de recepciones; en una palabra: lo que podríamos llamar «palacio de justicia». Naturalmente, también servían de puerta, y precisamente por intereses defensivos se hacían con un laberinto de pasadizos; pero los espacios vacíos que quedaban entre las partes edificadas podían servir muy bien

para tratar los negocios públicos, y de hecho eran el foro donde podía pulsarse el latido de la ciudad.

38 *Pozo y tesoro.* La historia del sistema hidráulico de Meguiddó es todo un poema, relatado en un volumen especial por R. Lamon. Hacia 1050, a juzgar por un escarabeo de Ramsés VI, se excavó un profundo pozo en busca de agua. Al no hallarla, se decidió unir el pozo con el manantial que brotaba en la base misma del montículo, al oeste, mediante un largo túnel. Se podía haber evitado este enorme proyecto de ingeniería con sólo haber seguido ahondando un par de metros más, donde se ha encontrado ahora el nivel de las aguas subterráneas. El pozo fue cegado durante el reinado pacífico de Salomón, pero fue reparado y provisto de una escalera poco después de que Josías encontrara la muerte en Meguiddó, el año 609 (Jr 46,18). Actualmente puede ser visitado por los turistas y los investigadores al haber sido abierto de nuevo gracias al Servicio de Información de los Estados Unidos, que también ha instalado en las proximidades una espléndida e instructiva reproducción a escala de todas las excavaciones.

Otro elemento notable, actualmente visible, es el silo de piedra construido en el reinado de Jeroboam II (750 a. C.). Es indudable que Meguiddó fue una de las ciudades utilizadas para guardar los tributos recogidos «en especie», como lo atestiguan los numerosos fragmentos de recipientes cerámicos hallados por toda Palestina con la inscripción «para el rey». En una época anterior, Meguiddó había albergado tesoros de otra clase muy distinta *(ca.* 1150): las *tallas en marfil* contemporáneas de otros ejemplares fenicios hallados en el valle del Guadalquivir, en España.

Y hablando de tesoros, es de notar que los excavadores de Meguiddó dejaron pasar inadvertido un fragmento cuneiforme del «Poema del Diluvio», más conocido por el nombre de su protagonista: Guilgamesh (→ Génesis, 2:39). El año 1956 lo recogió de un montón de desechos un pastor y fue publicado en *Atiqot* (Israel) el año 1958. Fotografías de Meguiddó en ANEP 332, 708, 712, 734, 742.

PERIODOS ARQUEOLOGICOS EN PALESTINA

Períodos	*Comienzo ca.*	*Industrias típicas* *
Paleolítico	600000	Hachas de mano sin retoques
Neanderthal	180000	Hachas de mano con retoques; arte de las cavernas (fuera de Palestina)
Mesolítico	10000	Microlitos curvos para engastar en mangos de hoz (inicios de la agricultura)
Neolítico	7000	Sílex pulimentado; cerámica primitiva, pero ya muy «avanzada» e incluso decorada
Calcolítico	4000	Cerámica en forma de corneta; batidoras; vasijas con asas para colgar; vasijas confeccionadas colocándolas sobre una estera; decoración de cuerda; cerámica de engobe gris con decoración de cuentas; osarios en forma de vivienda; decoraciones murales; raspadores en abanico; braserillos de basalto
Bronce Antiguo	3200	Asas horizontales para apoyar; borde curvado; base de botón. Decoración en trazos rojos o marrones agrupados en bandas. Uso muy frecuente del torno de alfarero
Bronce Medio	2050	Formas abarquilladas muy esbeltas, no superadas después; base parabólica o de trípode. Jarritos de Yahudiyé en cerámica negra con bandas decoradas con puntos blancos
Bronce Tardío	1550	Jarros «bilbil» de reflejos metálicos; tazón con asa de espoleta; decoraciones de variados colores sobre tazones; cerámica vidriada de procedencia micénica
Hierro Antiguo	1200	Jarros de cuello estrecho, con pitorro, borde estrecho, doble asa, formas rechonchas; decoración filistea
Hierro Tardío	900	Cerámica samaritana roja, bruñida; formas más planas; grandes jarras con base terminando en punta para mantenerlas en pie hundiéndolas en arena
Persa, etc.	600	Escasez de restos en toda Palestina; pero, por fin, aparecen *monedas.* Algunos objetos de origen ático o rodio. Se desarrollan las formas cerámicas con fondo terminado en punta. Terracota
Helenístico	300	Cerámica gris no muy delgada; las jarras terminadas en punta adoptan formas próximas a las de Qumrán
Romano Antiguo	50	Lucernas circulares con picos; rebordes muy planos; jarras de Qumrán; cerámica de Petra, muy delgada, decorada con penachos rojos
Romano Tardío	200 d. C.	*Terra sigillata:* cerámica roja de insuperable finura con sello del fabricante, con bisel o relieve estampado; cordoncillos
Bizantino	500 d. C.	Cruz cristiana. Cordoncillos metálicos. Estilos retrasados con respecto a los cambios políticos
Islámico. Las Cruzadas	800 d. C.	Vidrio y presencia prácticamente universal de cerámica vidriada y pintada (porcelana)

* Fotografías o croquis de las industrias y cerámica mencionadas en este cuadro, en IDB 3, 847; Albright, AP; *The Holy Land,* 80-90.

En su obra *Arqueología de Palestina* (AP), Albright nos ofrece, período a período, los resultados establecidos por las excavaciones. Damos por conocidos sus autorizados comentarios, limitándonos aquí a añadir algunos avances más recientes o ciertas observaciones.

39 **I. Prehistoria: Edad de Piedra.** A juzgar por los restos fósiles, el hombre apareció sobre la tierra hace 1000000-600000 años. Están ya lejos los días en que un exegeta serio podía intentar la armonización de los resultados obtenidos por la paleontología con el cuadro imaginario y teológico que nos traza Gn 1-3 en relación con el hombre primitivo. Sin embargo, los hechos que respaldan la teoría evolucionista seguirán despertando el interés de los exegetas. Aquí nos ocuparemos en primer lugar de la prehistoria palestinense (cf. BTS 93 [1967]); para una más amplia exposición del período prehistórico en el Próximo Oriente, → Historia de Israel, 75:5-12.

40 **A) Paleolítico.** Los primeros rastros del hombre, concretamente, guijarros con filo trinchante, se agrupan bajo la denominación de chelense. (Estos nombres provienen de los lugares en que se descubrió por primera vez un determinado tipo de útil, principalmente en Francia). En las cuevas de Wadi Khearitum, al sudeste de Belén, el cónsul-investigador francés René Neuville encontró tipos achelenses, o quizá de un tipo más antiguo, denominado tayaciense, aproximadamente contemporáneo del estilo hallado más tarde en Yabrud, al norte de Damasco.

41 Los más antiguos restos de huesos humanos son un tanto posteriores. Pero se hallaron en tan gran cantidad durante los años treinta en Palestina, que se llegó a sostener seriamente que era aquí donde había de buscarse la cuna de la humanidad. Ahora ya poseemos ejemplares más antiguos, entre los que se cuentan el hombre pekinense, estudiado por Teilhard de Chardin, y los huesos procedentes de Olduvai en Tanzania. Todos los restos óseos de Palestina son neanderthalenses, contemporáneos de las industrias líticas aurignacienses. Los restos correspondientes a seis individuos, descubiertos por Neuville en una cueva del acantilado de Qafzeh, cerca de Nazaret, se tuvieron en principio por achelenses. Restos de otros dos individuos aparecieron más tarde en el fondo de una larga serie de estratos prehistóricos excavados por D. Garrod y T. McCown en el «valle de la Cueva», *Wadi Mugharah,* cerca de Atlit, al sur de Haifa. Pero la corona de pionero corresponde a F. Turville-Petre, de Oxford, que en 1925 descubrió los restos de un individuo joven de Neanderthal en la «cueva del Gitano» del valle Amud, al sudoeste de Cafarnaúm. En esta ocasión se estudiaron por vez primera los estratos de la Palestina prehistórica.

42 «Prehistoria» es un término bastante ambiguo que en la actualidad podríamos definir, de manera aproximada, como «información referente a la cultura humana, obtenida principalmente a partir de las piedras talladas, sobre las edades que precedieron a la invención de la agricultura, la cerámica, la metalurgia y la escritura». Estos cuatro avances gigantescos no fueron estrictamente contemporáneos, pero se produjeron en momentos tan próximos entre sí, que bastan para dar consistencia a esta norma práctica.

Los trabajos de Turville-Petre fueron precedidos por medio siglo de apasionadas investigaciones prehistóricas. Por absoluta casualidad es ésta una rama en que los católicos se situaron a la cabeza. En Jerusalén, J. Germer-Durand en el seminario asuncionista, D. Buzy en el seminario diocesano y otros sacerdotes en el seminario melquita de los Padres Blancos y en otros lugares empezaron a recoger y clasificar las primeras muestras de industrias líticas. En la costa fenicia desarrollaron un trabajo paralelo los jesuitas Zumoffen y Bovier-Lapierre. Gracias a estos trabajos, el sacerdote alemán Paul Karge pudo disponer de abundantes datos empíricos cuando en 1917 emprendió la tarea de escribir su historia sobre los refaim o habitantes preisraelitas de Palestina. Sobre el Paleolítico en Palestina, cf. C. McCown, *op. cit.,* 18-42; Albright, AP 51-66.

43 **B) Períodos posteriores.** Actualmente se mantiene una controversia bastante apasionada acerca de si entre el Paleolítico y los tipos de cerámica claramente definidos de la Edad de Bronce hubo o no otros períodos puente o de transición. Los términos «Mesolítico» y «Neolítico» se toman del panorama europeo, no faltando quienes se opongan a ello. «Calcolítico» es una designación palestinense acuñada por Albright. Sin embargo, parece que ya ha llegado el momento de combinar los tres términos en uno solo para designar el «tránsito de una economía de mera recolección a una economía de producción», incluyendo la etapa que llega hasta el empleo de cerámica y metales en estado nativo. Este período abarcaría tan sólo de 10000 a 3000 y podría muy bien llamarse «Ceramolítico». Mientras tanto, nos contentaremos con señalar las diferentes etapas con la terminología aceptada. Las fechas asignadas a las mismas son las que proponen casi todos los arqueólogos y su valor es sólo aproximativo.

44 a) MESOLÍTICO (10000-7000). En un valle llamado Natuf, al sudoeste de Jerusalén, el jesuita A. Mallon encontró un depósito de instrumentos líticos que cedió a Dorothy Garrod. Esta, en 1928, identificó allí una industria emparentada con la tardenoisiense. Esta cultura natufiense prácticamente constituye el Mesolítico de Palestina e incluye dos fenómenos principales. Las piedras talladas son frecuentemente microlitos, delgados y de 2 centímetros de largo; además están muchas veces curvados, para insertarse en un mango de hoz. De ahí que se hayan interpretado como pruebas de la primera aparición de unas comunidades dedicadas a una economía de producción en Palestina. Cf. McCown, *op. cit.,* 43-51; Albright, AP 60-64; K. Kenyon, *Arqueología,* 29-51.

45 b) NEOLÍTICO (7000-4000). También el Neolítico tiene una industria lítica característica llamada tahuniense, por el lugar que proporcionó los principales hallazgos, cerca de Belén, y que fue explorado por D. Buzy. La característica distintiva de las industrias neolíticas es el suave pulimento que presentan los utensilios. En chocante contraste con los microlitos están los monumentos megalíticos o dólmenes de Palestina,

también pertenecientes a esta época. Son construcciones hechas con bloques gigantescos de piedra, en que una losa plana se apoya en otras dos colocadas verticalmente, y se encuentran sobre todo en Transjordania, cerca de Lisán, Gasul, Damiyeh y Šamir (BA 29 [1966], 106-14). M. Stekelis los llama tumbas *(Monuments mégalithiques* [París, 1935]), mientras que la escuela de Albright los tiene por lugares de habitación (JBL 59 [1940], 479-97; AASOR 25 [1951], 150). En cualquier caso, los primeros israelitas, que jamás habían visto cosa semejante, debieron de tomarlas por obra de una raza de gigantes, pues incluso en nuestros días resulta imposible imaginarse qué fuerza sería necesaria para levantar tamaños bloques sin ayuda de máquinas. Diana Kirkbride ha explorado un interesante poblado de principios del Neolítico cerca de Beida, en Transjordania (Arch 19 [1966], 199-207). Las excavaciones de K. Kenyon en Jericó (→ 19, *supra)* han puesto de manifiesto una torre y una muralla pertenecientes al Neolítico precerámico, de proporciones gigantescas, pero hechas con piedras de tamaño normal. También encontró entre aquellos pobladores neolíticos una forma singular de escultura, consistente en restituir a un cráneo humano el aspecto que tendría en vida mediante la aplicación de una capa de yeso modelado y unas conchas incrustadas. Ya bien avanzado el Neolítico empieza la fabricación de cerámica, o más bien diríamos que es entonces cuando encontramos los primeros restos de una técnica que se muestra ya muy avanzada. Cf. K. Kenyon, *Arqueología,* 53ss. Para el Neolítico del Próximo Oriente, cf. BASOR 184 (1966), 2-6.

46 c) CALCOLÍTICO (4000-3200). La transición entre una preponderancia de los instrumentos líticos y una mayor abundancia de cerámica se suele situar en el período siguiente, el Calcolítico, aunque el prefijo «calco-» alude en realidad a la presencia del bronce o del cobre. (Incluso en plena Edad de Bronce, la nomenclatura tomada de los metales se presta a confusiones, al menos por lo que se refiere a Palestina, ya que las diferentes etapas culturales están marcadas exclusivamente en términos de cerámica).

47 Una de las cuestiones todavía discutidas en arqueología calcolítica es la relación cronológica de los hallazgos hechos en Ghassul y los de otros lugares. ¿Hubo un período calcolítico preghassuliense? ¿Hubo una etapa posghassuliense, contemporánea del período caracterizado por la «cerámica gris de Esdrelón»? ¿Es totalmente correcto el postulado de Albright, de que la etapa ghassuliense es anterior al Bronce Antiguo? El sitio clave para todas estas discusiones, una serie de montículos bajos llamada *ghassul* («jaboncillo»), a más de 6 kilómetros al nordeste del mar Muerto, fue excavado por el Pontificio Instituto Bíblico bajo la dirección de A. Mallon, desde 1929 a 1934. Sus trabajos prosiguieron en 1936 y 1938 por obra de R. Koeppel, siendo continuados por el autor de este artículo en 1960. Cf. BTS 52 (1963). La complicada combinación de instrumentos singulares hallados en Ghassul ha ido apareciendo después en casi cien localidades más de Palestina, seguida a veces de restos correspondientes al Bronce Antiguo.

Hay a propósito de todo ello una discrepancia importante. Una característica singular, indiscutiblemente propia de la cultura excavada en Ghassul, es su arte de pintura mural policroma, de una originalidad y refinamiento técnico que no volverían a tener igual en la historia palestinense. Han aparecido una estrella de ocho puntas, una procesión y una especie de tigre saltando, todo ello acompañado de máscaras negras con grandes ojos que miran fijamente, semejantes a los amuletos para collar que se han hallado también allí, tanto en piedra como en cerámica. En los restantes yacimientos «ghassulienses» no han aparecido rastros de este arte.

El «osario en forma de casa» de Hedera (Khudeirah; cf. figura en Albright, AP 69) resultó ser otro elemento muy difundido de este complejo cultural. Otros tipos hallados en Azor, cerca de Tel Aviv, en 1958, copian formas arquitectónicas, pero incorporando también de manera sorprendente ciertos rasgos del rostro humano. La llamada cerámica gris de Esdrelón constituye un complemento más abundante, pero geográficamente más restringido, de la tipología ghassuliense. Se trata de recipientes grises con salientes en forma de gránulos a lo ancho de toda la vasija por su parte media o «carenación». Esta subcultura ha sido datada unos doscientos años *después* de Ghassul. Finalmente, Jean Parrot añadió a la cultura ghassuliense una catacumba formada por galerías subterráneas, en Beršeba, aduciendo fuertes razones para fechar todo el complejo muy dentro del Bronce Antiguo. De ahí nuestra afirmación de que se hace precisa una reevaluación de toda la cultura «ceramolítica» de transición.

48 **II. Edad de Bronce.**

A) Bronce Antiguo (3200-*ca.* 2050). La escritura se inventó simultáneamente en el Irán y en Warka hacia 3200. Fue rápidamente adoptada por los semitas que invadieron Ur (→ Historia de Israel, 75:15). Entonces comenzó la historia documentada. Pero todavía durante mil años seguirá siendo la cerámica nuestra principal fuente de información acerca de la cronología y los avances culturales. El período que va desde la invención de la escritura hasta la llegada de Abrahán a Palestina corresponde aproximadamente a la unidad cultural llamada Edad del Bronce Antiguo.

49 Las grandes excavaciones clásicas, como Meguiddó y Jericó, contenían inmensos depósitos del Bronce Antiguo. En Bet-Šan y Meguiddó, y más recientemente en Tirsá y Meser, la cerámica del Bronce Antiguo ha aparecido inextricablemente mezclada con un dudoso «calcolítico tardío» que parece presentar algunos rasgos ghassulienses. Hasta el típico estilo llamado «baño granulado» o «engobe de franjas» de Khirbet el-Kerak es idéntico por su técnica al basto pulimento de Ghassul, por muy diferentes que puedan parecer a primera vista el color naranja y las bandas estriadas de Kerak. Pero en Jericó, separada de Ghassul por la llanura del Jordán, faltaba por completo cualquier rasgo que pudiera asociarse al calcolítico. De ahí que hoy se estime, en general, que es preciso rehacer algunas partes de la obra maestra de G. Ernest Wright *The*

Pottery of Palestine from the Earliest Times to the End of the Early Bronze Age (New Haven, 1937), como mejor que nadie expresó el mismo Wright en «Eretz-Israel Annual» 5 (1958).

50 En el Bronce Antiguo se han diferenciado cuatro períodos, que comienzan en 3200, 2900, 2700 y 2300. Después del último hay un paréntesis en que se dan una laguna cultural y un período de transición muy distinto del Bronce Antiguo y del complejo cultural siguiente (→ 52, *infra*). En realidad, las pruebas más claras de un Bronce Antiguo *primitivo* en Palestina se deben a los trabajos llevados a cabo por P. Bar-Adon y sus colaboradores de la «Israel Exploration» en la imponente fortaleza situada en la orilla sudoeste del mar de Galilea, llamada probablemente Bet-Yerá, pero conocida actualmente como Khirbet el-Kerak. El engobe en bandas transversales es un indicio aceptable de la primera fase, hacia el año 3000. En Jerusalén-Ofel y otros emplazamientos contemporáneos de Judea, el estilo de bandas transversales se presenta como verdadera pintura, con variantes a base de líneas onduladas o simplemente paralelas.

Dos recientes excavaciones prometen hacer grandes aportaciones a nuestros conocimiento de las primeras fases del Bronce Antiguo. En Bab edh-Dhraʿ, al este de la península de Lisán, Paul Lapp ha encontrado unos importantes enterramientos del Bronce Antiguo primitivo (Arch 19 [1966], 104-11; BASOR 189 [1968], 12-41). En Tanak, Lapp ha exhumado tres fortificaciones del período de 2700 a 2500 (BASOR 173 [1964], 1-44).

Característico de la *segunda* fase (hacia 2800) del Bronce Antiguo en Kerak es un gracioso jarro alargado con base achatada. Este estilo ha recibido el nombre de Abidos (Egipto), por haber aparecido en esta localidad en gran abundancia junto con otros elementos que lo fechan en la época del faraón Menes, de la I dinastía. Cerámica semejante aparece en la amplia y bien distribuida ciudad (destruida *ca.* 2700) que ha sido descubierta por Ruth Amiran durante las excavaciones israelíes de Arad, unos 30 kilómetros al este de Beršeba, en 1962-67. Dignos de notar son los gruesos muros del recinto urbano flanqueados de torres defensivas semicirculares, así como la arquitectura uniforme de sus casas rectangulares con habitaciones a nivel más bajo que el piso exterior (BA 31 [1968], 3-4).

En cuanto a la *tercera* fase, hacia 2500, la cerámica más características es la que ha sido designada como «de Khirbet Kerak», sin otra cualificación. Es de un lustroso acabado rojo o negro, y nada tiene en común con la de bandas transversales o con el jarro de Abidos, los otros dos rasgos que sirven para fijar la cronología de Kerak. Estos tres criterios de Kerak, si bien están perfectamente delimitados, raramente aparecen en otros lugares. Pero el «indicio revelador» del estilo correspondiente al Bronce Antiguo en cualquier sitio de Canaán es el asa en saliente. Los supuestos ejemplares de Ghassul deberían llamarse, con más exactitud, asas para colgar. Se presentan como pellizcadas en el abombamiento de la vasija, y muchas veces están dispuestas verticalmente, con un «ojete» para pasar a través de él una cuerda. En contraposición a este modelo de asa, las de Jericó, en saliente, tienen unos cinco centímetros de espesor y son muy alargadas, casi invariablemente horizontales. Forman una serie cronológica que se desarrolla desde las formas más simples hasta las más complicadas, de «concha» o «bucle», raras veces perforadas.

La *fase final* del Bronce Antiguo, que dura hasta *ca.* 2050, o no ha sido adecuadamente excavada o carece de particularidades especialmente llamativas. De ahí que se la reconozca principalmente por la presencia de asas en saliente *sin* ninguna de las tres características de Kerak. De Ay procede gran cantidad de cerámica correspondiente al Bronce Antiguo; pero, desgraciadamente, no ha sido clasificada por la directora de estas excavaciones, Judith Marquet-Krause, muerta prematuramente. (Sobre recientes excavaciones en Ay, cf. BASOR 178 [1965], 13-40; BA 28 [1965], 26-30).

51 Paradójicamente, las excavaciones del Bronce Antiguo en sus finales, más valiosas para los estudios bíblicos, no se han realizado en Palestina, sino en Mari, junto al Eufrates. A partir de 1933, André Parrot exhumó unos palacios que contenían numerosos archivos cuneiformes y descubrió otras pruebas excepcionales de las oleadas de inmigrantes semitas que se desparramaron por el valle del Tigris antes de Abrahán y en su misma época. (De hecho, los descubrimientos de Mari relacionados con el Bronce Medio han influido poderosamente en el estudio de la cronología de Abrahán y Hammurabi [→ Historia de Israel, 75:20]). También las clásicas excavaciones realizadas en la zona sur de Mesopotamia (Ur, Warka, etc.) nos han proporcionado información sobre el trasfondo anterior a Abrahán. El Bronce Antiguo de Mesopotamia aporta además vivas escenas artísticas y religiosas en los llamados sellos cilíndricos (ANEP 672-702). Estos objetos, rodándolos sobre barro fresco, dejan una marca de 5 × 10 centímetros, que sirve como sello o firma del propietario. Muchos de estos sellos, datables con mucha seguridad en el período «Yemdet Nasr», *ca.* 3000, aparecieron en las excavaciones realizadas por M. Dunands en Biblos (Fenicia); también se encontraron enterrados exactamente debajo del estrato que contenía cerámica roja y negra del tipo Khirbet el-Kerak en Yudeidé, localidad de la llanura antioquena. El milenio del Bronce Antiguo está también representado valiosamente en Alaja, Turquía Central, pocos kilómetros al norte de Bogazkoy, última capital hitita. (Sobre el Bronce Antiguo, cf. Albright, AP 73-81; K. Kenyon, *Arqueología,* 97-131; → Historia de Israel, 75:14-18).

52 *[Nota de R. E. Brown:* En la exposición anterior, y en la que sigue, el autor ofrece la que hasta ahora ha sido la opinión más corriente sobre el final del Bronce Antiguo y los comienzos del Bronce Medio, y que todavía tiene vigencia por representar el consenso de los investigadores. Sin embargo, desde que fue entregado este artículo, se han llevado a cabo numerosas excavaciones de cementerios palestinenses correspondientes al final del Bronce Antiguo; actualmente se intenta

proponer con toda seriedad un nuevo panorama que podría alterar radicalmente nuestros puntos de vista acerca de cuanto ocurrió en Palestina durante aquel período. Esta visión está perfectamente documentada en la obra de P. Lapp, *The Dhahr Mirzbaneh Tombs* (ASOR Publications; New Haven, 1966), 86-116; de ella ofrecemos aquí un resumen, por más que se trate de sugerencias provisionales. Modificando las conclusiones de Kathleen Kenyon y otros, Lapp no habla de Bronce Antiguo IV y Bronce Medio I, sino que designa el lapso comprendido entre 2300 y 1900-1850 como Edad del Bronce Intermedio, cuyo período primero iría de 2300 a 2050, y el segundo, de 2050 a 1900-1850. El cambio de nombre es importante, porque el período revela una cultura intrusiva mejor que de transición.

Los arqueólogos han puesto en claro que la gran cultura urbana del Bronce Antiguo tuvo un final más bien violento; Albright, De Vaux y Kenyon han relacionado este eclipse con una invasión semita, concretamente amorrea. Como veremos más adelante, los patriarcas van asociados a los últimos ramalazos de esta invasión amorrea. Uno de los rasgos característicos de estos invasores era el enterramiento en tumbas de pozo, y Lapp ha excavado importantes cementerios de esta clase en Dhahr Mirzbaneh (unos 30 kilómetros al nordeste de Jerusalén, cerca de Taiyibeh) y en Bab edh-Dhra' (exactamente al este de la península de Lisán). Señala que hay pruebas de enterramiento en tumbas de pozo *antes* del período urbano del Bronce Antiguo y sugiere que los habitantes de ciudades del Bronce Antiguo tenían que vivir bajo la amenaza de elementos no urbanos que les eran hostiles. Esto explicaría las impresionantes fortificaciones de las ciudades correspondientes al Bronce Antiguo.

En el siglo XXIII encuentra señales de una oleada de no urbanos que asolaron Siria y Palestina. Llegaron a dominar Palestina más intensamente que Siria, de forma que durante el Bronce Intermedio Palestina se convirtió en un remanso de incultura, sin rastros de escritura y sin nada paralelo al refinamiento y la riqueza que se muestran implícitamente en el arte y la arquitectura de Siria y Egipto. Lapp no cree que estos invasores fueran amorreos, sino más bien parte de una gran oleada de invasores que trastornaron la vida en todo el mundo mediterráneo. Señala paralelos en cuanto a los tipos de enterramiento, las formas de instalación, la metalurgia y hasta en los rasgos físicos con los datos aportados por las excavaciones realizadas en Chipre, Anatolia, Grecia, islas del Egeo, Sicilia y España pertenecientes a este período. La invasión de Palestina parece haberse producido tanto por mar como por las rutas interiores del norte. Piensa Lapp que estos invasores eran no semitas oriundos del Asia Central, que, rechazados al intentar invadir Mesopotamia, se desparramaron por toda la zona mediterránea.

Estos no semitas habían precedido a los patriarcas; quizá se trate de los «perezeos» («o habitantes de campo abierto»), que se encontraban ya en el país, junto con los cananeos, a la llegada de Abrahán (Gn 13,7). El movimiento amorreo y patriarcal marcaría el comienzo del Bronce

Medio, *ca.* 1850. Esta fecha contrasta con lo que se dice más adelante. Sobre la reacción de Albright ante la reconstrucción propuesta por Lapp, cf. BASOR 184 (1966), 26-35].

53 **B) Bronce Medio (*ca.* 2050-1550).** Entramos ya en la época de Abrahán y José. La horda de emigrantes con que ambos están relacionados carecía de unidad étnica y política. El grueso de esta horda parece haber estado constituido por aquellos semitas que ya estaban en movimiento durante los anteriores mil años desde su patria situada en Siria o Arabia. Normalmente se relaciona a Abrahán con la fase amorrea de aquel movimiento, mientras que José estaría relacionado con la fase de los hicsos (→ Historia de Israel, 75:20, 22).

La invasión de los hicsos llegó a penetrar en Egipto en 1700 (→ Historia de Israel, 75:22, 31). A lo largo de su camino fueron dejando aquí y allá, como indicio de su paso, la cerámica negra decorada con lunares blancos, los llamados jarritos de Tell el-Yahudiyé. A juicio de este autor, es mucho menos sólida la pretensión de que los «terraplenes» de distintas clases puestos de manifiesto por las excavaciones hayan de considerarse indiscriminadamente como una manifestación cultural unitaria, llamada «glacis hicso». Mucho menos evidente es la tesis de Albright (AP 89), en el sentido de que estos terraplenes se crearon como un medio espontáneo de defensa frente a los carros de guerra. Así se aceptaba generalmente hasta las recientes excavaciones de Yadin, que hicieron retirar su anterior convicción a Miss Kenyon. A favor de Albright podría subrayarse el hecho de que los escasos restos de caballos aportados por las excavaciones hasta ahora datan, de hecho, de *ca.* 1500, fecha muy cercana al período hicso.

54 Mucho más impresionantes y numerosos que los utensilios hicsos son los tipos ya en uso entre las poblaciones locales en que aquéllos se infiltraron. El período del Bronce Medio fue, en verdad, la cumbre de la artesanía de la cerámica palestinense. Si bien no estaba muy difundida la decoración pintada o «adventicia», la forma de los vasos posee una exquisita sencillez y una gracia de líneas jamás superada. La base cóncava describe una parábola perfecta, que luego se incurva y se prolonga hacia arriba en el punto exacto para dar una impresión de equilibrio y encanto. Otros vasos parecidos, pero más finos, reciben el nombre de cazos. Hay tipos cuya base aplanada se une a un fino pie bajo y cuya curva en la parte central se sustituye por un resalte continuo en forma de quilla, de donde le viene su nombre de «carenación». El valioso estudio de H. Otto, ZDPV 61 (1938), 147-277, debe completarse con las incontables formas del Bronce Medio que han proporcionado las tumbas de Jericó durante las excavaciones de 1952-58, publicadas ya en volumen aparte, pero profusamente descritas también en la obra de K. Kenyon *Arqueología,* 170ss.

Todos los tipos cananeos del Bronce Medio son sorprendentemente homogéneos desde 1900 a 1600 (desde Abrahán a José). En gran parte es esta cultura cananea nativa la que ha sido descrita magistralmente por Albright en su informe sobre la excavación de Tell Beit Mirsim.

Actualmente disponemos de materiales para establecer correlaciones procedentes de Meguiddó y Lakiš, de Šaruhen y Tirsá, así como del asentamiento que precedió a Antipatris. El Bronce Medio finalizó hacia 1600 o poco después.

55 Fuera de Palestina, la época de Abrahán está reflejada principalmente en las excavaciones americanas de Nuzi (BA 3 [1940], 1-12, o BAR 2, 21-33). Pero la principal excavación de este período es Ras Shamra *(Ugarit),* en el ángulo noroeste de la costa siria. Todo el espléndido panorama de la antigua ciudad estado de Ugarit durante el Bronce Medio (→ Excursus: Israel, 11:11-12) y casi todo el Bronce Tardío es considerado por el arqueólogo Claude Schaeffer como un solo e interminable estrato. Como ocurre muchas veces fuera de Palestina, los humildes restos de cerámica llaman poco la atención en Ugarit, eclipsados por torrentes de piezas artísticas y documentos literarios. Recientemente se ha descifrado el idioma llamado ugarítico, posiblemente un dialecto semita noroccidental, pero tan cercano al hebreo bíblico, que algunos expertos se refieren a ambos como si se tratara de la misma lengua. También la mitología ugarítica ilustra y aclara numerosas referencias oscuras de la Biblia (BA 8 [1945], 41-58, o BAR 2, 34-50). Además, los archivos diplomáticos de Ugarit constituyen una fuente indispensable como eslabón entre el Imperio hitita del norte, los hurritas del este y las ciudades estados de Canaán, dependientes de Egipto, en el sur. Cf. A. F. Rainey, BA 28 (1965), 102-25. (Sobre el período del Bronce Medio, cf. Albright, AP 83-100; K. Kenyon, *Arqueología,* 161-94; sobre la civilización del Négueb en la época de Abrahán, cf. BA 18 [1955], 2-9).

56 **C) Bronce Tardío (1550-1200).** La última etapa de la prolongada secuencia cultural equívocamente llamada del Bronce coincide sin duda alguna con la época de Moisés y el éxodo. Pero en arqueología bíblica, el mayor enigma está precisamente en la datación exacta de este acontecimiento.

a) EL ÉXODO EN EL SIGLO XVI. Como ya hemos explicado en otro lugar, estamos totalmente de acuerdo en que la saga de José es un reflejo de los movimientos tribales hicsos hacia el sur, que pueden fecharse *ca.* 1700. En consecuencia, sería lógico pensar que la *expulsión* de los hicsos por obra del faraón nacionalista Amosis, en 1580, dio ocasión al éxodo. De hecho, hace un siglo estuvo de moda ver en el poderoso Tutmosis III, cuyo reinado fue muy largo, el faraón del éxodo. Pero hoy podemos afirmar que esta tesis está totalmente abandonada.

57 b) EL ÉXODO EN 1370. El archivo cuneiforme («tablillas de el-Amarna»; cf. BA 23 [1960], 2-22) exhumado en el-Amarna, la antigua Ajetatón, junto al Nilo, demuestra que en 1370 el faraón Amenofis IV Ajenatón (el faraón «monoteísta») recibió constantes llamadas de las ciudades estados de Canaán pidiéndole ayuda para luchar contra las bandas de los *ḫabiru ('apiru).* Este *nombre,* como tal, puede identificarse con «hebreos»; cf. exposición en Albright, DEPC 191. Pero ocurre

muchas veces que un mismo término puede aplicarse a realidades completamente distintas, especialmente cuando su «semejanza» estriba en una ligera variante de la grafía. Sería, sin embargo, imprudente ignorar la importancia que reviste para el problema del éxodo el hecho de que un pueblo integrado por emigrantes de baja extracción social, a quienes se daba el *nombre* de hebreos, se estaba infiltrando en Canaán por el año 1370.

Si rechazamos esta noticia como prueba de que Moisés había sacado a los israelitas de Egipto unos cuarenta años antes, tendríamos que prestar atención a la hipótesis de H. H. Rowley en su obra *From Joseph to Joshua* (Londres, 1950) en el sentido de que estos *ḫabiru* eran la tribu de José y que nunca estuvieron en Egipto hasta después de 1370. Pero queda una tercera posibilidad: estos «*ḫabiru*-hebreos» podían ser una «rama colateral», aquellos otros que bajaron con Jacob a Egipto. Aun defendiendo la historicidad de las doce tribus tan al pie de la letra como no lo consienten las buenas normas exegéticas, podemos admitir que había una rama de Aser o Isacar que actuó de «quinta columna» dentro de Palestina, preparando silenciosamente el retorno de sus parientes, que aún estaban en Egipto.

58 El paréntesis de el-Amarna en la historia egipcia no nos interesa únicamente a causa de su archivo, en que se dan los nombres de muchas ciudades cananeas amenazadas por los *ḫabiru.* El período de el-Amarna fue además el centro de una doble reforma, única en la historia. Rechazando la estilización del arte egipcio, Ajenatón introdujo en su corte el más sincero realismo. No sólo se retrató a este faraón con todos sus defectos físicos, sino que aparecía entre sus súbditos o en las situaciones corrientes de la vida familiar. Por añadidura, en vez de la caterva de halcones y cobras a que se tributaba culto divino en Tebas, en el-Amarna se implantó el culto de un solo dios. Este dios era representado bajo la figura del disco solar, cuyos rayos terminan en pequeñas manos que se extienden para bendecir al monarca y a su pueblo. La doble reforma fue aniquilada a la muerte del faraón. Tutanjamón restituyó la capitalidad a Tebas, donde se le hizo un suntuoso enterramiento (la tumba del rey «Tut»; cf. Ceram, *Dioses,* 167-93) cuyo hallazgo en 1923 despertó en todo el mundo un inusitado interés por la arqueología. Técnicamente, el esfuerzo de el-Amarna quizá no fue monoteísmo, y debió de ser un movimiento bastante profundo, en el que el débil faraón sólo actuaba como portavoz. Pero hay motivos para creer que, una vez rechazado oficialmente, continuó vivo en algunas capas de la población. Es posible, por consiguiente, como sugiere Albright (DEPC 179, 202ss), que esta doctrina influyera en los hebreos, que pertenecían a las clases ínfimas, y en Moisés, que nació entre ellos poco después.

59 c) EL ÉXODO EN EL SIGLO XIII. Se pretende que la fecha del éxodo después de 1300 viene apoyada desde varios puntos de vista por la arqueología. En los años treinta, Albright dio por seguro que una violenta interrupción de la vida normal en Mirsim (¿Debir?) era corro-

borada por las excavaciones que entonces se estaban realizando en Lakiš y Jericó. Por lo que respecta a Ay (que se supone haber sido conquistada por Josué; → Josué, 7:27) admitía que el lugar, contra lo que podía esperarse, no presentaba huellas de ocupación; pero lo explicaba con la ocupación alternada con Betel, localidad cercana que él mismo había excavado. (Ya hemos aludido antes [→ 32] a la misma hipótesis, un tanto arriesgada, de semejante ocupación alternante entre Tanak y Meguiddó, con que se intenta explicar las lagunas que presentan los estratos excavados en ambos lugares). Hay que admitir, sin embargo, que tal «alternancia» nunca obtuvo la misma aceptación que siempre inspiraron, y con razón, las demás conclusiones de Albright. En cualquier caso, a favor de esta fecha están las investigaciones realizadas por N. Glueck en toda Transjordania, de las que parece desprenderse sin duda alguna que una monstruosa fuerza invasora procedente del sudeste cruzó el Jordán e invadió Canaán durante el Bronce Tardío.

60 El obstáculo que realmente se oponía a la tesis de Albright eran las pruebas resultantes de las excavaciones realizadas en Jericó, pruebas que han sido interpretadas de dos diferentes maneras, pero que en ningún caso podían conciliarse con su teoría. Garstang, el excavador de Jericó, sostenía que la ausencia de cerámica micénica en Jericó (como en Jasor, también excavada por Garstang) significa que la ciudad fue destruida (por Josué) antes del 1400, ya que a partir de esta fecha se encuentra cerámica micénica en toda Palestina. En consecuencia, la invasión israelita no puede datarse más tarde de 1385. Así coincidirían también las pruebas relacionadas con los *ḫabiru*. Pero Vincent, como experto en datación por la cerámica, prestando mayor atención a los restos hallados en Jericó sacó la conclusión de que en el montículo hay pocos pero indiscutibles signos de ocupación en una fecha tan tardía como 1250. Albright trató de que ambos investigadores aceptaran la fecha de 1325, pero con mediocres resultados. Los tres coincidieron en que el muro, aún sin excavar, debía corresponder al que había sido destruido catastróficamente por Josué. Los tres daban por supuesto que los restos de cerámica en que se había centrado su polémica debían ser contemporáneos, aunque era posible encontrarlos por todas partes, del muro arrasado.

61 El verdadero motivo de la tercera excavación importante organizada por K. Kenyon en Jericó (Tell es-Sultan), de 1952 a 1958, fue precisamente dar con la solución de este dilema referente a la fecha del muro (→ 19, *supra*). Sus descubrimientos resultaron desconcertantes. El supuesto muro de Josué contenía una gran cantidad de restos cerámicos que venían a probar, más allá de cualquier duda, que había sido demolido antes del año 2000. Más aún: en ningún lugar del montículo había depósito alguno que pudiera interpretarse como prueba segura de ocupación entre 1500 y 800. Con una comprensible delicadeza profesional, la publicación de estos resultados inesperados fue acompañada de tantas matizaciones e hipótesis como para evitar que cualquiera de los investigadores antes mencionados pudiera quedar en situación desairada,

o que el público en general se hiciera la idea de que la arqueología no merece la confianza que se pone en una verdadera ciencia.

62 Pero la importancia del hecho reside sobre todo en que la laguna del Bronce Tardío en Ay tiene ahora un paralelo y una comprobación en Jericó. Nuestra opinión es que ni la destrucción de Ay y Mirsim (que no se menciona en Jos) ni las exploraciones de superficie en Transjordania tienen un paso probatorio suficiente. El experto alemán Martin Noth invoca estas contradictorias pruebas arqueológicas a favor de la opinión que siempre ha mantenido. Para él, Jos no es otra cosa que un conjunto de relatos «etiológicos», creados totalmente para poner de relieve y asegurar el recuerdo de los nombres de localidades entonces existentes (→ Historia de Israel, 75:42-46). En su esfuerzo por refutar esta tesis, algunos arqueólogos americanos han llegado incluso a mostrarse dispuestos a desechar la más sólida base científica de toda la tarea de localización palestinense, tal como se ha aceptado en el siglo xx: el principio de Abel y Glueck, según el cual ningún emplazamiento puede considerarse bíblico si en él faltan los restos cerámicos correspondientes a la época en cuestión. Pero la incoherencia de semejante proceder la reconoce tácitamente G. E. Wright en su ensayo publicado en BANE 73-112; prefiere dejar las pruebas aportadas por Jericó como un enigma insoluble.

63 Entre tanto, las importantes excavaciones realizadas después de la guerra por Y. Yadin en Jasor (→ 21, *supra)* desenterraron una buena cantidad de cerámica micénica. Pero este golpe de gracia asestado a las teorías de Garstang no resolvía los problemas esenciales planteados por el caso de Ay y Jericó. Jasor ha planteado otro dilema completamente distinto. El competente colaborador de Yadin, Y. Aharoni, alentado por B. Mazar, el rector-arqueólogo de la Universidad Hebrea, interpreta la estratificación de Jasor en el sentido de que esta ciudad no fue destruida *hasta el siglo XII,* tal como se describe en Jos 4, y que la campaña de Josué (enigmática de todas formas por su localización tan al norte) no es sino una interpretación errónea de la campaña de Débora. Los tres notables templos de Jasor nos proporcionan una información más positiva acerca del Bronce Medio y Tardío en esta localidad. Uno de ellos contenía esculturas y estelas con motivos hititas del Bronce Medio. Otro contenía un altar de la misma época que mostraba señales de haber sido modificado por unas técnicas que recuerdan recomendaciones que más tarde harían los profetas hebreos. El tercero mostraba el estilo hitita del Bronce Medio (como el del templo de Salomón), que siguió vigente durante el Bronce Tardío. Cf. Y. Yadin, BAR 2, 191-224.

64 *[Nota de R. E. Brown:* Al concluir la exposición de las pruebas arqueológicas referentes al éxodo, encontramos que subsisten las dificultades a propósito de cualquiera de las tres fechas antes indicadas. Muchos exegetas sostienen actualmente que el relato bíblico del éxodo y la entrada en Palestina ha reunido en una narración continuada una serie de acontecimientos originalmente dispersos a lo largo de varios siglos. Algunos proponen que hubo grupos distintos de semitas que

salieron de Egipto en varias ocasiones y que más tarde se unirían para formar el pueblo israelita. Primero estaría el grupo de los que abandonaron Egipto a comienzos del siglo XVI junto con los hicsos (→ 56, *supra),* los cuales quizá destruyeron Jericó. Luego, a mediados del siglo XIV, una rama colateral de futuros israelitas formó parte del movimiento de los *ḫabiru,* a que se alude en los archivos de el-Amarna; algunos de ellos consiguieron asentarse en Canaán conforme iban devastando las antiguas ciudades estado (→ 57, *supra).* En tercer lugar, a comienzos del siglo XIII salió de Egipto otro grupo de futuros israelitas mandados por Moisés (→ 59, *supra);* parte de este grupo entraría en Palestina por el sur y otra parte lo haría con Josué cruzando el Jordán.

Para un arqueólogo, la cronología de Albright sobre la conquista israelita de Canaán sólo podría verificarse sacando a luz pruebas convincentes de que se produjo *una* devastación más seria en Palestina hacia mediados del siglo XIII. Las recientes excavaciones de H. J. Franken en Tell Deir Alla (¿Sucot?) parecen prestar más apoyo a la teoría de Albright, pues indican una destrucción *ca.* 1200; cf. artículos en VT desde 1960 en adelante. Así, pues, en el norte, el sur y en el valle del Jordán hay ciudades que fueron destruidas durante este período general que va de 1250 a 1200].

65 Dejando a un lado el rompecabezas de la fecha del éxodo, merecen especial atención los hallazgos correspondientes al Bronce Tardío de Meguiddó y Bet-Šan. Meguiddó ha proporcionado un típico vaso de gran tamaño, de casi 30 centímetros de diámetro, llamado crátera, con decoración en dos colores. Unas bandas paralelas por encima del abombamiento, divididas en cuarterones, ostentan motivos geométricos y animales (Albright, AP 101). Este estilo es una trampa para incautos, que pueden confundirlo fácilmente con la cerámica filistea, muy parecida, de la época siguiente; pero al comparar ambos estilos, se nota en seguida rasgos característicos que los diferencian. Bet-Šan contiene una sucesión de templos del Bronce Tardío edificados cuando aquella localidad era un enclave egipcio; pero su interés, para nosotros, se centra en una etapa posterior, cuando fueron reacondicionados por los filisteos y sirvieron para ultrajar los despojos de su enemigo vencido: el rey Saúl (1 Sm 31, 10). Sobre la historia arqueológica de Bet-Šan, cf. BA 30 (1967), 110-35.

66 **III. Edad de Hierro.**

A) Hierro Antiguo (1200-900). El paso de los instrumentos de bronce a los de hierro se fija, un tanto arbitrariamente, en el año 1200. Por una coincidencia que no carece de importancia, ésta es también la fecha que corresponde a la entrada en Palestina de dos pueblos invasores. Por el sur y el este llegan los hebreos desde Egipto. Desde las islas del Egeo, al noroeste, arriban los filisteos (→ Excursus: Israel, 11: 19-20), posiblemente en una sucesión de expediciones que se inician ya con el asedio de Troya, cantado por Homero, pero que llegan a establecer un firme dominio sobre la franja de Gaza hasta 1150. Esta zona costera y la «pentápolis» (→ Geografía bíblica, 73:71-72) serían

el solar del poderío filisteo, si bien es muy verosímil que éstos extendieran su control por la costa hasta alcanzar Dor y tierra adentro hasta Bet-Šan y Sucot, en el valle del Jordán.

67 La cerámica filistea de la Edad de Hierro, a pesar de las semejanzas que presenta con la de Meguiddó (→ 65, *supra),* es una de las normas más claras para datar los montículos del sudoeste de Palestina. Para Albright, los jarros abombados, los cubiletes y las cráteras para vino con pitorro indican que «los filisteos eran bravos bebedores, como podemos ver en el relato de Sansón». Hay rasgos ornamentales inconfundiblemente filisteos, como los cisnes de cuello vuelto hacia atrás y alas caídas, pintados sobre una crátera con el lazo del asa casi en vertical. El motivo del cisne alterna en otros casos con peces y cada panel está circunscrito por bandas y espirales.

Por una afortunada coincidencia, el más rico depósito de este estilo de ascendencia egea fue hallado por Duncan Mackenzie en Bet-Šemeš, cuando todavía tenía muy reciente su experiencia en Knossos (Creta). El parentesco de estos hallazgos con el mundo egeo ha sido corroborado también por la excavación de P. Dikaios en Enkomi (Chipre). Lo que resulta chocante es que Bet-Šemeš se describa en 1 Sm 6,12 como si esta localidad estuviera situada *fuera* del territorio filisteo. Ello quiere decir que la frontera no permaneció siempre fija o que a través de ella se estableció un comercio de cerámica.

68 En numerosos montículos al oeste de Bet-Šemeš se han hallado depósitos menores o fragmentos sueltos de cerámica filistea; pero de las cinco ciudades filisteas, sólo en Ascalón y Ašdod (BA 26 [1962], 136; → Geografía bíblica, 73:71-72). Por el relato de la muerte de Saúl (1 Sm 31,10) sabemos que los filisteos poseían un enclave situado tan al nordeste como Bet-Šan. De este lugar proceden algunas tapas de ataúdes en que pueden advertirse las mismas influencias filisteas que en las de Šaruhen. (Sobre los ataúdes filisteos, cf. G. E. Wright, BA 22 [1959], 53-66, o BAR 2, 59-68). En Meguiddó había cerámica filistea. No la había, por el contrario, en el cercano asentamiento de «pueblos del mar» en Dor (→ Geografía bíblica, 73:79). K. Kenyon *(Arqueología,* 231) niega que la cerámica encontrada en Hawam, cerca de Haifa, sea filistea, e incluso expresa ciertas reservas acerca de si verdaderamente puede llamarse filistea la cerámica que antes hemos descrito. En fechas muy recientes se han emprendido unas cuidadosas excavaciones por parte de los israelíes en un paraje situado tierra adentro partiendo de Ascalón, en el cruce de caminos llamado «Tell Gath» por las autoridades israelíes en deferencia a la identificación con la filistea Gat, sugerida (incorrectamente) por Albright. También aquí el resultado fue una desalentadora falta de cerámica filistea. Provisionalmente se avanzó la hipótesis, con la oposición de Yadin, de que se trataba de la ciudad almacén «Mamšit», atestiguada por numerosos recibos de contribuciones hallados en muchos lugares de Judá.

69 Se debe principalmente a influencia de Mathew Arnold el que la palabra «filisteo» se haya convertido en sinónimo de patán sin edu-

cación. Pero hemos de reconocer que el desprecio expresado en la Biblia con respecto a los filisteos no se apoya nunca en razones de cultura humana; las excavaciones han probado que en este plano los filisteos estaban muy por encima de los israelitas. De hecho, podemos afirmar con toda seguridad que el pueblo elegido, al tiempo que desarrollaba su culto espiritual y ético imperecedero sobre el suelo de Tierra Santa, se contentaba con copiar o imitar las formas culturales de sus vecinos. Prueba de la superioridad cultural de los filisteos es su monopolio del hierro. También es interesante notar que la tierra compartida por filisteos e israelitas terminaría por ser designada con el nombre de los primeros: Palestina. Sobre los filisteos, cf. K. Kenyon, *Arqueología,* 221-39; BA 29 (1966), 70-102; RB 71 (1964), 215-29; T. Dothan, *Los filisteos y su cultura material* (en hebreo, con numerosas ilustraciones; Jerusalén, 1967).

70 Entre tanto, en las zonas de Canaán que no eran específicamente filisteas, los estilos cerámicos conocen su punto más bajo de decadencia durante la Edad de Hierro, coincidiendo con la invasión israelita. Los materiales son bastos y las formas rechonchas. La impresión que produce cualquier colección de cerámica de la Edad de Hierro es la menos estética en comparación con la de cualquier otro período. Los americanos han excavado varios lugares pequeños, pero importantes, en las cercanías de Jerusalén. Han de mencionarse especialmente los trabajos de Albright en Guibeá (BA 27 [1964], 52-64; 28 [1965], 2-10), en Betel (cf. BA 19 [1956], 36-43) y en Bet-Sur; los de Badé en Tell en-Nasbé (¿Mispá?; BA 10 [1947], 69-77) y recientemente los de Pritchard en Gabaón (BA 19 [1956], 66-75; 23 [1960], 23-29; 24 [1961], 19-24; cf. también *Gibeon, Where the Sun Stood Still* [Princeton, 1962]; BTS 56 [1963]). La cerámica del Hierro Antiguo ha resultado excepcionalmente abundante en las excavaciones danesas de Silo, lo que viene a corroborar el cuadro que de ella traza 1 Sm 1,3; 4,3 como centro de peregrinaciones relacionadas con el arca de la alianza.

La capital de Saúl estuvo en Guibeá, situada junto a la moderna carretera que parte de la ciudad de Samuel, Mispá (¿Nasbé?), y de Gabaón, cerca de la torre llamada Nebi Samwil. En el ángulo sudeste de Jerusalén se hallaba la ciudadela antiguamente llamada Yebús o Salem, o Urušalim, conocida también con la designación, un tanto vaga, de Ofel. Bliss, Parker, Crowfoot y Weill (J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament* [Leiden, 1952], 168ss) han investigado la ocupación de Yebús por David, especialmente en lo referente a la utilización del *ṣinnôr* (2 Sm 5,8; ¿pozo?). A partir de 1961, estos trabajos han sido reanudados por K. Kenyon (→ 19, *supra;* bibliografía, → Geografía bíblica, 73:94).

71 La expansión del imperio de David y las actividades constructoras de Salomón quedan atestiguadas por la arqueología en el hallazgo de una innovación llamada casamata, es decir, dos muros defensivos paralelos con divisiones para servir de almacenes o alojamientos. Si bien la identificación del estrato salomónico hecha por los excavadores de

Meguiddó ha sido revisada por Albright y Yadin (→ 34, *supra),* podríamos afirmar que tanto los establos como la puerta de acceso a la ciudad, aún visibles, se encuentran entre los más elocuentes testimonios arqueológicos procedentes de la monarquía unida. Otros estilos documentados para aquella época, especialmente en Meguiddó, son el paramento de muro construido con sillares a tizón y el capitel protoeólico (gráficos en Albright, AP 128-30).

Las excavaciones dirigidas por B. Mazar-Maisler en Tell Qasileh, al norte de Tel Aviv (BA 14 [1951], 43-50), han puesto al descubierto un gran edificio administrativo que se atribuye a David y Salomón. El considerable asentamiento que lo rodea bien pudo ser la «Joppe israelita» (2 Cr 2,16; Esd 3,17) relacionada con el transporte marítimo de las maderas de cedro para el templo.

72 Parece lo más adecuado resumir aquí los resultados obtenidos en diferentes lugares, en relación con los probables detalles estructurales del templo salomónico (→ Instituciones religiosas, 76:56-59). Para empezar, el punto de comparación más claro y más satisfactorio para irse haciendo idea del conjunto es el templo de Edfu, en el sur de Egipto, que se conserva completo. Si bien este templo fue construido unos setecientos años después que el de Salomón, lo cierto es que conserva con un fuerte sentido tradicional un estilo que está documentado por otras ruinas existentes en varios lugares como anterior al menos en trescientos años. Sabemos que Salomón mantuvo relaciones culturales muy estrechas con Egipto, aparte de su matrimonio con la hija del faraón. Egipto marcaba la pauta cultural a todos sus vecinos. También puede resultar muy esclarecedor el templo de Ba'albeck, en Líbano, edificado hacia la misma época que el de Edfú. Aunque está parcialmente destruido, incompleto y con llamativas interpolaciones grecorromanas, queda el hecho importante de que fue construido bajo la dirección de un arquitecto de la misma raza fenicia que el autor de los planos conforme a los que Salomón edificó su obra. En Jasor se descubrió recientemente el principal de un conjunto de templos pertenecientes a la Edad de Bronce y cuya planta era perfectamente reconocible. Las semejanzas de su trazado con el que presenta el templo de Alalakh (actutl Tell Atshana, en el norte de Siria), capital de un reino siro-hitita, revela que los estilos hititas influyeron también en el templo de Salomón, que fue construido siguiendo las mismas líneas generales. Véase también el trazado del templo de Tainat (→ Instituciones religiosas, 76:56-59). Los restos de estos templos demuestran que la parte interior, el «Santo de los Santos», tenía acceso desde otro «Santo», que a su vez iba precedido de un pórtico de proporciones grandiosas.

No podemos ignorar, por supuesto, la influencia de un culto local cananeo. Desde siglos antes de Salomón se venían construyendo templos que han salido a la luz en las excavaciones de Lakiš, Meguiddó, Siquem y Ay. En Arad, en el Négueb, localidad ocupada por clanes quenitas emparentados con Judá (→ Geografía bíblica, 73:88), las recientes excavaciones israelíes han exhumado un templo dedicado a Yahvé, que

data del período monárquico y que tiene el mismo eje este-oeste que su contemporáneo de Jerusalén (cf. BA 31 [1968], 18-30). Ambos templos presentan numerosas semejanzas en cuanto a arquitectura y ajuar (→ Instituciones religiosas, 76:56-57, 74).

73 **B) Hierro Tardío (900-600).** Las divisiones arqueológicas de la Edad de Hierro no presentan la misma regularidad que las del Bronce. Pero podemos establecer que el «Hierro II» viene a coincidir con la monarquía dividida (922-587) de Judá e Israel. Después del exilio (de 539 en adelante), las designaciones de los distintos períodos se toman ya de las incidencias políticas, no de los metales, pero en realidad sigue siendo la cerámica el elemento que marca los criterios de división.

Cuando, bajo Jeroboam I, Samaría se liberó de la sumisión a la casa de David, no tuvo capital permanente durante bastante tiempo. En 876, Omrí fue proclamado rey en Tirsá, localidad situada en la falda nordeste del monte Ebal (excavada por R. de Vaux; → 18, *supra),* donde pronto comenzó la edificación de un palacio. Sin embargo, súbitamente cambió de planes y trasladó su capital unos 15 kilómetros hacia el oeste. En este nuevo emplazamiento, sobre la falda occidental de la misma montaña y de cara al Mediterráneo, construyó una ciudad completamente nueva a la que dio el nombre de Šomron o Samaría. Cf. A. Parrot, *Samaria* (SBA 7; Londres, 1958); G. E. Wright, BA 22 (1959), 67-78, o BAR 2, 248-57.

74 Las excavaciones de Samaría comenzaron en 1908-10 bajo la dirección de G. A. Reisner y prosiguieron bajo J. W. Crowfoot de 1931 a 1935. El muro de la ciudad, como los de Mirsim y Lakiš, es considerado por Albright como prueba de la introducción de un nuevo tipo de acceso indirecto a la ciudad, como todavía es posible ver en las entradas a la Jerusalén vieja (si bien es verdad que los muros, más antiguos, de Nasbé y la Meguiddó salomónica ilustran este mismo principio). El edificio más impresionante fue descubierto por Reisner en la cumbre del promontorio, bajo los restos de un templo herodiano construido en honor de Augusto (la ciudad recibió en tiempos de Herodes el nombre de Augusto en su forma griega, *Sebastē,* que todavía pervive en el actual nombre árabe del lugar, Sebastiyeh).

Parece ser que la construcción del palacio situado en la cumbre del montículo se inició bajo Omrí y fue continuada por su hijo Ajab (869-850) y también por Jeroboam II (786-746). Contiene hermosos marfiles labrados que rivalizan con los de Meguiddó, un siglo más antiguos (ANEP 332). Otros semejantes, de origen fenicio, han sido descubiertos en varios puntos del Creciente Fértil. El derroche que supone esta cantidad de marfiles nos ayuda a comprender las frecuentes acusaciones contra las desigualdades sociales que lanza el primero de los profetas escritores: Amós, en cuyo libro encontramos varias alusiones despectivas a los marfiles (3,15; 6,4).

75 Otro signo evidente de las crecientes desigualdades económicas son los datos que nos ha proporcionado un archivo de recibos de contribuciones procedentes del palacio de Samaría. Son óstracas, es decir,

trozos de arcilla escritos con tinta. Abarcan un período de unos diecisiete años. Parece que el largo reinado de Jeroboam II es el marco más adecuado para este archivo; pero esta cuestión aún no está zanjada ni mucho menos. Un estudio reciente de ella, en A. F. Rainey, PEQ 99 (1967), 30-41.

Hemos de recordar aquí que a partir de *ca.* 1000 tenemos varias inscripciones en escritura fenicia o paleohebrea, traducidas en ANET 320-21. Quizá la más antigua sea el calendario de Guézer, realmente demasiado lacónica y elemental como para deducir de ella con alguna seguridad si existía ya y cuál era la naturaleza del hebreo como lengua distinta en aquella época. En la campaña israelí de excavaciones de Arad, en 1967, apareció una óstraca con diez letras, fechada en el siglo x. La larga y detallada inscripción de la «estela» de Mešá, rey de Moab y contemporáneo de Omrí, se considera redactada en lengua moabita; las diferencias que presenta con respecto al hebreo, catalogadas por Rosén, son más importantes que las existentes entre el hebreo y el arameo. De *ca.* 700 data la inscripción del túnel de Siloé, hecha en tiempos de Ezequías (715-687), que, según Albright, está redactada en «elegante hebreo clásico... Sin embargo, estos hallazgos, así como cientos de breves inscripciones en sellos y otros objetos, palidecen hasta resultar insignificantes frente al sensacional descubrimiento de las óstracas de Lakiš» (→ 79, *infra).* Quizá haya de revisarse hoy esta afirmación, a la vista del descubrimiento en Arad (1962-67) de más de 200 óstracas. Según Y. Aharoni (BA 31 [1968], 9-18), más de la mitad están en hebreo y datan de la monarquía, mientras que el resto está en arameo y procede de *ca.* 400 a. C.

76 **IV. Desde la caída de Jerusalén hasta Herodes.**

A) Períodos babilónico y persa (600-300). Respondiendo a algunas objeciones, Albright (AP 144) dice, a propósito de las pruebas arqueológicas, en apoyo de la deportación de Judea por Nabucodonosor: «Hoy ya han sido excavadas, total o parcialmente, muchas ciudades o fortalezas de Judá; otros varios lugares han sido cuidadosamente examinados a fin de determinar la fecha aproximada en que fueron destruidos definitivamente. Los resultados son uniformes y concluyentes: muchas ciudades fueron destruidas a comienzos del siglo VI a. C. y nunca volvieron a ser ocupadas; otras fueron arrasadas en esa misma época, pero volvieron a ser habitadas parcialmente en fecha posterior; algunas más fueron destruidas y ocupadas de nuevo después de un largo período de abandono, señalado por un corte brusco en los estratos y por la presencia de ciertos indicios de que fueron utilizadas en menesteres no urbanos. No hay ni un solo caso conocido en que una ciudad de Judá propiamente dicha estuviera ocupada sin interrupción durante la época del exilio».

77 Las excavaciones más valiosas o esclarecedoras para cualquier período o acontecimiento bíblico han sido las de Lakiš (BA 18 [1955], 9-17; BTS 82 [1966]). Es el nombre que se ha identificado con Tell ed-Duweir (no con Tell el-Hesi, cuyo excavador, Petrie, pensó que era

Lakiš, pero que luego se identificaría más bien con Eglón). Ya Albright había sugerido el emplazamiento de Duweir, incluso antes de que el nombre mismo de Lakiš fuera exhumado por la excavación de J. Starkey en 1932-38. La razón más importante para identificar Duweir con Lakiš es la extensión e importancia del asentamiento, en consonancia con lo que nos harían esperar las alusiones bíblicas.

78 Ante todo hemos de notar que la más viva información arqueológica referente a Lakiš no viene del mismo Duweir, sino de otro lugar muy distante, Nínive, en el norte de Asiria. De allí procede el friso de Senaquerib, actualmente en el Museo Británico (ANEP 372), en que se muestra cómo este monarca quebrantó la resistencia que le opuso Lakiš durante su invasión de Palestina en 701. Las maniobras del rey Ezequías de Judá, oscuramente descritas en 2 Re 18,14, consiguieron evitar una acción semejante a la emprendida contra Samaría. Pero un siglo después surgió en Babilonia el aparato militar de Nabucodonosor, que causó una derrota decisiva a los asirios en Karkemiš el año 605, a la que siguió la invasión de toda Palestina en 598 y 589. En ambas ocasiones la ciudadela de Lakiš habría de soportar lo más duro del impacto defendiendo la comarca abierta que rodea a Jerusalén.

79 Dentro de una cámara de las que formaban parte de la puerta de acceso a Duweir, Starkey halló en 1936 unos veinte fragmentos de cerámica con mensajes en tinta dirigidos por un oficial militar a su jefe regional (ANET 321-22). Una de estas óstracas lamenta el hecho de que un ejército invasor avance tan incansablemente, que ya no son visibles las señales de la cercana Azecá, si bien aún se reciben las de Lakiš. Estos fragmentos aparecieron en un estrecho nivel entre dos capas de cenizas que indicaban los efectos de una destrucción. Pareció natural atribuir estas dos capas de cenizas a las dos destrucciones efectuadas por Nabucodonosor en el espacio de diez años (598 y 589). De ahí que las óstracas parecieran perfectamente fechadas. Pero Starkey fue asesinado poco después en una revuelta contra los anglosionistas, y un nuevo examen de los datos arqueológicos por la autora de su publicación, Olga Tufnell, parece demostrar que la primera capa de cenizas corresponde a la campaña de Senaquerib (701), teoría que hace más difícil la datación de las óstracas. Sin embargo, el contenido de los mensajes prueba a satisfacción de todos los expertos que fueron compuestos hacia 590. La mención de un Conías, hijo de Elnatán, recuerda al Elnatán de Jr 26,22; 36,12. Las peticiones de socorro dirigidas a Egipto, así como la desesperada actividad de Jeremías durante las negras horas de la deportación, parecen reflejarse también en las cartas de Lakiš. Cf. referencias a Lakiš y Azecá en Jr 34,7. (Sobre las cartas de Lakiš, cf. la reciente publicación de N. R. Ganor, PEQ 99 [1967], 74-77). Una de las óstracas de Arad (→ 75, *supra*), que al parecer debe fecharse por razones paleográficas a finales de la monarquía, menciona la llegada de los edomitas. Y. Aharoni refiere esta información a un ataque dirigido por los edomitas contra el Négueb inmediatamente antes de la campaña final de Nabucodonosor contra Judá (*ca.* 600).

80 La Babilonia a que fue deportada una parte de la población judaíta ha sido estupendamente exhumada por las excavaciones alemanas en el palacio de Nabucodonosor y en el templo de Ištar. Otras numerosas excavaciones en el valle del Tigris y el Eufrates ilustran aspectos parciales de la vida que llevaban los exiliados, como se nos refiere en Ez 6 y Dn 1. Más al este, en Irán, las excavaciones realizadas en Susa y Persépolis nos proporcionan abundantes detalles sobre la forma de gobierno aplicada por Ciro y Darío (a finales del siglo VI), que también tiene un importante reflejo en el Dt-Is y Est.

Dentro de la misma Judea devastada, las excavaciones quizá puedan ilustrar el hecho de que la vida cotidiana quedó hasta cierto punto interrumpida por la deportación, pero no sirven para fijar con exactitud el porcentaje de la población que pudo seguir instalada en el país. En Lakiš, sobre la misma cima del montículo, un gran palacio utilizado por el gobernador local desde 900 fue modificado de acuerdo con un estilo iferente en la época del exilio. Miss Tufnell da por buena la sugeren- a de Watzinger en el sentido de que estas modificaciones tienen ca- ícter siro-hitita. Albright, en cambio, pretende que son de estilo persa, recordando fuertemente, en plano y detalles, antiguas construcciones artas como el pequeño palacio de Nippur en Babilonia, en el que te- emos un empleo similar de patios y columnas».

Ninguna excavación nos ha proporcionado datos sobre la forma en ue se rehizo la vida local durante los escasos cincuenta años que duró l dominio babilónico (587-539). Incluso los doscientos años de domina- ión persa que siguieron constituyen la época peor documentada arqueo- ógicamente en la tierra santa, a pesar de la ininterrumpida corriente de xiliados que regresaban procedentes de la esfera cultural persa. En .tlit y Sharuhen hay algunos enterramientos correspondientes a la épo- a persa y unos pocos vasos áticos de figuras rojas sobre fondo negro rocedentes de la importación durante estos siglos. También un cierto úmero de dracmas atenienses con la figura de la «lechuza» atestigua l importancia que a partir de este momento adquieren las acuñaciones ara fijar la cronología, y cuya invención y difusión se sitúan hacia 00 a. C.

1 B) Períodos griego y asmoneo (300-1 a. C.). El año 330, Ale- ndro Magno condujo los ejércitos griegos a Palestina, que a partir de ntonces se vería inundada por todo lo bueno y lo malo que era capaz e aportar la cultura griega. La fuerte resistencia que se opuso a los ntentos de penetración del helenismo llevaría en última instancia a las eacciones revolucionarias de los Macabeos en 167. Pero con la invasión e Palestina por Pompeyo en 63 a. C., el Imperio romano fue el siste- a que llevaría a Judea a alcanzar un poder y extensión como no los abía conocido desde los tiempos del rey David: bajo Herodes el Gran- le y Herodes Agripa I (→ Historia de Israel, 75:130-133, 151).

2 Una de las primeras excavaciones, la de Marisa (Tell Sandahan- a), al oeste de Hebrón, realizada por F. Bliss en 1898, dio a conocer l impresionante plano de los cimientos correspondientes a una ciudad

helenística del siglo II a. C. (Albright, AP 156). Las tumbas de Marisa excavadas en 1902, todavía visibles, son los más antiguos monumentos helenísticos que conocemos. Contienen inscripciones griegas y pinturas murales en color llenas de obscenidades helenísticas. De *ca.* 175 a. C. sobrevive una imponente estructura en el desolado desierto de Araq el-Emir, al oeste de Ammón. En otros tiempos se pensó que era un mausoleo; pero tres campañas de excavaciones (1961-62) convencieron a Paul Lapp, que excavaba para ASOR, de que se trataba de un templo (BASOR 171 [1963], 30). Perteneció a un tal Tobías, jefe político dinástico muy importante en el relato de Josefo (*Ant.*, 12.5, 1, § 240) y quizá descendiente de Tobías el Ammonita, personaje que destaca en Neh (→ Historia de Israel, 75:104).

83 Albright y O. Sellers excavaron el año 1931 una importante ciudadela en la ruta que lleva a Hebrón, en Tubeiqa. Al parecer se trata de Bet-Sur, centro de las dificultades sufridas por los héroes macabeos durante el único año sabático cuya observancia recuerda la Biblia (1 Mac 6,49; cf., sin embargo, las reservas del autor en Bib 34 [1953], 501). Numerosas monedas fueron catalogadas en este lugar. Sellers reanudó los trabajos en 1956 (BA 21 [1958], 71-76). Las excavaciones de Siquem, al ser reanudadas el año 1958, también pusieron en claro un notable barrio helenístico (BAR 2, 299-300). La puerta monumental de Guézer, que su excavador atribuía a este período, quedó definitivamente situada en época salomónica por Yadin.

84 La ocupación romana de Palestina comenzó el año 67 a. C., y a partir de entonces fueron ganando poder rápidamente los aliados de Roma en Edom (Idumea); de hecho, Herodes el Grande y su padre, Antípatro, eran de ascendencia idumea. Los edomitas o idumeos eran parientes de los judíos (Gn 25,25), estrechamente relacionados con los madianitas y los arameos (1 Cr 1,36.42; Nm 24,21). Como su centro de origen se sitúa al sudeste del mar Muerto, han de ponerse en relación con los nabateos, que gobernaban en Petra como aliados de Roma, a los que Josefo llama árabes, término que en este caso ha de tomarse un tanto holgadamente, pero que no es erróneo. Sobre los nabateos, cf. J. Starcky, BA 17 (1954), 84-106.

Petra es todavía hoy uno de los más asombrosos parajes del mundo (NatGeog [febr. 1935; dic. 1955]; BTS 73-74 [1965]; BA 23 [1960], 29-32). Esta impresionante ciudad fantasma de arenisca rojiza está formada casi completamente por tumbas cuyas fachadas alcanzan los 40 metros de altura, excavadas en la misma roca. La mayor parte de ellas datan del siglo anterior y del posterior a Herodes. También de esta época queda un «lugar alto» con obeliscos, ejemplo tardío, pero no por ello menos importante, del tipo de culto continuamente anatematizado por los profetas hebreos. Cerca de él se encuentra un «altar con cuernos» en alto relieve, del mismo tipo que hallamos, exento, en Meguiddó y Luxor y que se describe también en Gn 27,2. Las escasas piedras labradas utilizadas por los nabateos tienen un abombamiento diagonal, todavía muy visible en un palacio de Dibón. No menos encantadora que

sus construcciones rupestres es la cerámica de los nabateos, de paredes muy finas y con exquisita decoración roja, que todavía puede recogerse no sólo en Petra, sino en emplazamientos palestinenses más al sudoeste, como Abda. Los nabateos llegaron a dominar posiciones muy al norte, como Damasco, bajo el rey Aretas IV (9 a. C.-40 d. C.; → Vida de san Pablo, 46:21).

Las excavaciones realizadas por De Vaux (1951-56) en Qumrán han proporcionado los mejores elementos arqueológicos para el estudio del siglo que precedió inmediatamente a la Era cristiana (→ Apócrifos, 68:67). De hecho, el conjunto de cerámica que allí encontró marca el punto de partida de un esfuerzo (compulsado en *Palestianian Ceramic Chronology* [1961] por P. Lapp) para utilizar la cerámica como criterio cronológico aplicable a varios siglos antes y después de Cristo, con el mismo margen de seguridad que se viene estableciendo en cuanto a épocas distintas de la historia palestinense.

85 Del siglo I a. C. quedan en Jerusalén varias tumbas notables. Una es la llamada Tumba de Absalón, rodeada de otras tres, en el valle del Cedrón. Más al norte está la tumba de la Reina Saddan (o Elena) de Adiabene, excavada por De Saulcy (→ 7, *supra*). Todavía más al noroeste están las llamadas «Synedria» al aire libre, o tumbas del Sanedrín, de estilo siro-helenístico, con decoración muy recargada. El muro mediante el cual se cerró la colina sudoeste dentro del recinto urbano de Jerusalén fue construido en tiempos de Herodes el Grande, según Albright. Miss Kenyon (BA 27 [1964], 47) dice que la parte sur de la colina occidental no fue habitada hasta el siglo I d. C., si bien la parte norte de esta misma colina pudo ser ocupada en fecha anterior.

86 Hasta nosotros han llegado dos piedras del templo de Herodes con inscripciones en griego intimando la pena de muerte a todo gentil que traspasara los límites del recinto sagrado. También queda la enorme obra de cimentación necesaria para sustentar la gran explanada del templo. La cara exterior del muro de contención por el ángulo oeste ha recibido el nombre de «Muro de las Lamentaciones». El ángulo sudeste de este mismo muro de contención (lugar donde se sitúa la excavación de Warren; → 8, *supra*), con la muralla almenada de la ciudad sobre él, recibe el nombre, poco adecuado, de «pináculo del templo» (Mt 4,5). Albright y otros expertos aseguran que puede atribuirse una fecha herodiana a las piedras labradas que se hallan aquí, y lo mismo a las de Hebrón. Pero la gran similitud que hay entre ciertas construcciones de Omrí en Samaría y otras de época romana tardía en Bet-Še'arim quizá justifique la duda de que los estilos arquitectónicos, prescindiendo de las inscripciones u otros objetos manufacturados que puedan contener, constituyan criterios concluyentes de datación. (Cf. G. W. Van Beeck, *Marginally Drafted Pecked Masonry*, en *Archaeological Discoveries in South Arabia* [ed. por R. L. Bowen y otros; Baltimore, 1958], 287-95). Sobre los restos de arcos entre la explanada del templo y la parte occidental de Jerusalén, cf. BA 29 (1966), 27-36; 30 (1967), 27-31.

Pero la principal herencia que Herodes legó a los arqueólogos son las fortalezas que construyó sobre varias cumbres montañosas aisladas. De ellas, Masada ha sido bien excavada (→ Apócrifos, 68:110). La «capital romana de Judea», edificada por Herodes en la costa, Cesarea, contiene ruinas interesantísimas. Muchas datan de la época romana tardía, quizá en relación con la floreciente colonia cristiana que allí se instaló. En 1961 apareció en estas ruinas la primera inscripción en piedra con el nombre de Poncio Pilato. La patria chica de Herodes, Ascalón, nunca llegó a formar parte de su reino. Herodes, sin embargo, la enriqueció con edificios públicos, de los que en las excavaciones aparecieron muchas piedras sueltas (→ Historia de Israel, 75:132).

87 **V. Epoca del Nuevo Testamento.** Es comprensible el gran interés que han despertado siempre los lugares relacionados con la vida de Jesús. Desgraciadamente, de ahí se ha derivado una consecuencia imprevista: el que dos o tres localidades actuales traten de identificarse con cada una de las que se citan en el NT y hasta se quiera apoyar estas pretensiones con supuestas pruebas arqueológicas.

En este panorama, el más fuerte apoyo arqueológico a favor de *Nazaret* y *Belén* como lugares en que ocurrieron la encarnación y la natividad consiste en la ausensia virtual de cualquier otra pretensión rival. Los más antiguos restos monumentales en las basílicas construidas sobre estos lugares se remontan tan sólo a unos trescientos años después del acontecimiento conmemorado (cf. BA 30 [1967], 90-107). *Naím* (Lc 7, 11) también es una aldea fuera de discusión, en que han sido halladas tumbas que datan de la época neotestamentaria. *Cesarea de Filipo* (Mt 16,13) y *Betsaida-Julia* (Lc 9,10) están fuera de toda duda. Pero hay un fuerte desacuerdo en cuanto a la existencia de una segunda Betsaida en la orilla occidental del lago Tiberíades, supuestamente exhumada en las excavaciones de Minya, que, sin embargo, no han revelado trazas de restos romanos «por razones explicables». (Un intento de armonizar Lc 9,10 con Mc 6,45 es el motivo probable de la teoría sobre las dos Betsaidas).

88 En otros tiempos se pretendía que Minya era *Cafarnaúm,* pero recientemente se ha identificado con este lugar evangélico Tell Hum, en la orilla nor-noroeste del lago. Esta identificación ha de tomarse con ciertas reservas, pues cuando se han dado localizaciones rivales, lo corriente es que hayan prevalecido aquellas que caían más cerca de las rutas medievales de peregrinación. En el caso de Tell Hum, el hecho de haber sido construida una carretera de asfalto para comodidad de los peregrinos ha favorecido la prioridad que se le ha otorgado como localización de la antigua Cafarnaúm. Sea cual fuere el criterio que se haya de adoptar finalmente, lo cierto es que en nada quedará disminuida la importancia de la sinagoga cuyas ruinas han sido exhumadas en este lugar (cf. Lc 4,31; 7,5; Jn 6,59). Si bien este edificio, en su forma actual, data de 200 d. C., como parece innegable, sus rasgos arquitectónicos y ornamentales muy bien pueden remontarse en gran parte al siglo de Jesús y aun antes.

89 *Caná* (Jn 2,1) ofrece ciertas dudas; las razones geográficas y fonológicas están a favor de Khirbet Qana, a unos 15 kilómetros al norte de Nazaret, si bien los turistas suelen ir a Kefr Kenna, 5 kilómetros al nordeste de Nazaret. En realidad, los restos exhumados en Kenna son mucho más cercanos a los tiempos de Jesús que cuanto ha sido hallado en Qana. Pero se relacionan más bien con un santuario judío privado, perteneciente a un tal Tanhum; ello apenas disminuye la verosimilitud de que en este lugar se centrase la piedad cristiana.

90 El lugar más impresionante de todos los que han sido excavados en relación con el mundo del NT es *Gerasa* (Jerash). Era una importante ciudad de la Decápolis (→ Geografía bíblica, 73:52) y quizá fuera escenario de la visita de Jesús que se consigna en Mc 7,31. Su foro, sus avenidas porticadas, sus dos teatros nos dan idea de lo que debían ser aquellas ciudades grecorromanas que intentaban absorber culturalmente a Palestina. También posee Gerasa seis iglesias, que nos ofrecen algunos de los más antiguos ejemplares de arquitectura y mosaicos cristianos. A unos 50 kilómetros al noroeste de Gerasa, lo bastante cerca para que pueda considerarse parte integrante de su distrito, la *Gadara* de la época romana da señales de su presencia en algunas importantes ruinas de Umm Qeis, en la escarpada orilla del Yarmuk frente al lago Tiberíades. Los propietarios de cerdos a que se refiere Mt 8,28 son llamados gadarenos en algunos manuscritos, mientras que otros los designan como gerasenos (también → Evangelio Mc, 42:31).

91 En 1950, ASOR excavó Tulul Abu el-Alayiq, 3 kilómetros al sudoeste de la Jericó del AT (Tell es-Sultan). El director de estos trabajos, J. L. Kelso (cf. AASOR 29-30 [1955]; BA 14 [1951], 34-43), identificaba este emplazamiento con la Jericó del NT, relacionada con Bartimeo (Mc 10,46) y Zaqueo (Lc 19,5). Sin embargo, el que esto escribe (Bib 37 [1956], 516) duda mucho de que la excavación de una sola residencia fastuosa sea razón suficiente para atribuir a un lugar la presuntuosa denominación de «Jericó del NT». En realidad, la *ausencia* de zonas importantes de habitación en este emplazamiento, así como la falta de objetos manufacturados en la «Jericó del AT», vienen a invalidar la pretensión, mantenida desde hace un siglo, de que la Jericó bíblica no puede identificarse con el emplazamiento de la ciudad actual (que se asienta casi a mitad de camino entre los dos emplazamientos antiguos), precisamente porque en ella no se han hallado objetos correspondientes a los tiempos bíblicos. Lo mismo que ocurre en Jerusalén, una inhabitación densa y constante podría explicar muy bien la falta de restos de ocupación en el período que se considera.

El lugar en que suele situarse el bautismo de Jesús en el Jordán, cerca de Jericó, no se pretende en realidad que sea auténtico; sólo se ha querido señalar un posible emplazamiento en el punto más accesible *cerca* de otro lugar apoyado por una antigua tradición. Por aquí debía de hallarse la Bet-Arabá de Jos 15,6, nombre que todavía se reconoce fácilmente en el de «Betabara» que presentan algunos manuscritos de Jn 1, 28 en lugar de «Betania». Este autor sugiere que la presencia en Qum-

rán de una secta que practicaba un bautismo penitencial (→ Apócrifos, 68:67, 93) tiende a reformar la tradición de Betabara y al mismo tiempo confirma, casi sin lugar a dudas, el hecho de que Juan Bautista debía de estar en relaciones muy estrechas con los monjes de Qumrán.

92 Por lo que se refiere a *Jerusalén,* un arqueólogo diría ante todo que tanta energía como se ha puesto en disputar acerca de ciertos emplazamientos no atestiguados debería canalizarse más bien, de manera constructiva, en alegrarse porque la zona del templo está tan fuera de toda duda. En ella se desarrolló una parte importantísima de los acontecimientos más sobresalientes en la vida de Jesús, desde su presentación, su extravío de tres días, durante su ministerio público y en las mismas vísperas de su muerte. También el monte de los Olivos tiene una importancia similar y está fuera de dudas. En el paraje del Olivete que lleva el nombre de «Dominus Flevit» han sido hallados recientemente recipientes para contener huesos (osarios) que llevan inscritos nombres judíos del siglo I. Se ha pretendido que son los indicios más antiguos con que contamos en relación con la comunidad judeocristiana. Por lo que se refiere al lugar de la ascensión, la opinión minoritaria de L.-H. Vincent, que prefiere Eleona a Imbomom, implica una minuciosidad de localización que carece de importancia si se compara con la que tiene la parte superior de todo el Olivete en general para diversos incidentes del ministerio en Jerusalén. Sobre las localizaciones de la ascención, cf. BTS 29 (1960).

La antiquísima tradición que localiza el Calvario en la iglesia del Santo Sepulcro ha logrado mantenerse a flote, a pesar de las muchas acumulaciones legendarias que ha sufrido y el ataque concertado durante el pasado siglo para desplazar la atención hacia un lugar menos congestionado. (Sobre el emplazamiento tradicional, cf. BTS 55 [1963]; BA 30 [1967], 74-90). Actualmente, la cuestión más candente de toda la topografía evangélica es la que plantea el Lithostrotos (Jn 19,13; «pavimento»). De ahí depende la validez del emplazamiento fundamental de las estaciones del viacrucis. De esto se ha hecho depender la reputación del padre Vincent (→ 12, *supra)* como árbitro de la arqueología palestinense. Pero son sus propios compañeros dominicos quienes ahora rechazan con argumentos más fuertes los datos arqueológicos que él interpretó a favor de la fortaleza Antonia, en el ángulo noroeste de la explanada del templo (fotografías en BTS 10 [1958]). En el otro emplazamiento propuesto, en la parte opuesta de Jerusalén, concretamente el palacio de Herodes, se llevaron a cabo unas serias excavaciones bajo la dirección de C. N. Johns, por cuenta de las autoridades del mandato británico; pero los datos cronológicos prueban únicamente que el edificio estuvo en uso tanto en tiempos de Herodes como de Pilato (→ Evangelio Mc, 43:91-92).

La piscina de Betesda (Bezatá), mencionada en Jn 5,2, ha sido hallada y excavada en Jerusalén, dentro de unos terrenos propiedad de los Padres Blancos, cerca de la iglesia de Santa Ana. Tiene forma trapezoidal y está dividida en el centro por un pórtico con columnas, que aparecen también en los cuatro lados, de donde la alusión de Juan a «cinco pórticos» (B. Bagatti, BeO 1 [1959], 12-14; también BTS 86 [1966]).

J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (Gotinga, 1937); M. Join-Lambert, *Jerusalem* (Nueva York, 1958), 69-143; S. Perowne, *In Jerusalem and Bethlehem* (Londres, 1964); L.-H. Vincent, *Jérusalem nouvelle* (París, 1914). También, → Geografía bíblica, 73:94.

93 También parece que la autoridad del padre Vincent sale un tanto quebrantada de la revisión a que se ha visto sometida su localización de *Emaús* (Lc 24,13) en Nicópolis (fotografías en BTS 36 [1961]). Si bien son muchos los que siguen aceptando su punto de vista, los impresionantes restos de iglesias cristianas que excavó en esta localidad son justamente lo que podía esperarse de un centro episcopal tan importante y populoso como Nicópolis, a unos 160 estadios (33,5 kilómetros) de Jerusalén. Más convincentes resultan los 60 estadios (15 kilómetros) de distancia a que está la «otra Emaús», llamada Qubeibeh. Los hallazgos arqueológicos en esta última son menos impresionantes, pero responden perfectamente a la cuestión de si Lc 24,13 encaja bien en este lugar. Hay que decir, a modo de conclusión, que los inmensos servicios prestados por el padre Vincent a la arqueología palestinense en modo alguno sufren desdoro por el hecho de que las sucesivas investigaciones lleguen a unas conclusiones distintas de las que él sostuvo.

94 Para cerrar nuestro estudio hemos de mencionar un último emplazamiento arqueológico en que convergen las dos herencias, judía y cristiana, en los tiempos posbíblicos: Dura Europos, bastante al nordeste de Palestina, en la gran curva del río Eufrates. Fue excavada por una expedición francesa, bajo la dirección de F. Cumont, en 1922-25, y más tarde, gracias al apoyo de la Universidad de Yale, en 1928-37. La publicación de sus ricos hallazgos fue concluida en 1967, por obra de C. Kraeling. Fundada en tiempos de la dinastía Seléucida *ca.* 300 a. C., Dura Europos se convirtió en una avanzada militar y comercial romana, dominando las rutas de comunicación con el este. En 170 d. C. se edificó una pequeña sinagoga judía; ampliada en 240, sus muros se cubrieron de impresionantes frescos de temas bíblicos. Este tesoro excepcional del arte judío se ha conservado debido a que, como medida defensiva contra una invasión de los partos en 256, las pinturas murales fueron cubiertas por un terraplén cuyo objeto era reforzar el muro de la ciudad. En Dura ha aparecido también una capilla doméstica cristiana con un baptisterio decorado con pinturas, perteneciente a la misma época (BTS 88 [1967]).

75

HISTORIA DE ISRAEL

ADDISON G. WRIGHT, SS
ROLAND E. MURPHY, O. CARM
JOSEPH A. FITZMYER, SJ

BIBLIOGRAFIA

1 BIBLIOGRAFÍA GENERAL: Albright, DEPC 109-62; R. J. Braidwood, *Prehistoric Men* (Chicago, [6]1963); M. Brillant y R. Aigrain (eds.), *Histoire des Religions* (5 vols.; París, 1953-56); *The Cambridge Ancient History* (ed. rev.); V. G. Childe, *New Light on the Most Ancient East* (Nueva York, 1957); *Everyday Life in Ancient Times* (National Geographic Society, 1957), 5-167; J. Finegan, *Light form the Ancient Past* (Princeton, [2]1959); H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (Nueva York, 1956); *Kingship and the Gods* (Chicago, 1948); H. Frankfort y otros, *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Harmondsworth, 1949); I. J. Gelb, *A Study of Writing* (Chicago, [2]1963); R. Ghirshman, *Iran* (Harmondsworth, 1954); 27-72; J. Gray, *The Canaanites* (Londres, 1964); O. R. Gurney, *The Hittites* (Harmondsworth, 1954); J. Hawkes, *Prehistory* (vol. 1, parte 1: Historia de la Humanidad de la UNESCO; Nueva York, 1965); S. Moscati, *The Face of the Ancient Orient* (Nueva York, 1962); M. Noth, *The Old Testament World* (Filadelfia, 1966), 183-297 (ed. española: *El mundo del Antiguo Testamento,* de próxima aparición en Ediciones Cristiandad); J. B. Pritchard, ANET, ANEP, ANE; S. J. Schwantes, *A Short History of the Ancient Near East* (Grand Rapids, 1965); G. Steindorff y K. C. Seele, *When Egypt Ruled the East* (Ed. Phoenix; Chicago, 1963); J. A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt,* también con el título de *The Burden of Egypt* (Chicago, 1951); L. Wooley, *The Beginnings of Civilization* (vol. 1, parte 2: Historia de la Humanidad de la UNESCO; Nueva York, 1965); Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* (Londres, 1963).

2 BIBLIOGRAFÍA PARA LA ÉPOCA DEL AT: Albright, BP; G. W. Anderson, *The History and Religion of Israel* (New Clarendon Bible; Oxford, 1966); Bright, *Hist.;* R. Dentan (ed.), *The Idea of History in the Ancient Near East* (New Haven, 1955); R. de Vaux, *Israël:* VDBS 4, 729-77; *Method in the Study of Early Hebrew History,* en *The Bible in Modern Scholarship* (Nueva York, 1965), 15-29; E. Ehrlich, *A Concise History of Israel* (Nueva York, 1965); C. H. Gordon, *The World of the Old Testament* (Nueva York, 1958); A. Kapelrud, *Israel* (Oxford, 1966); Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (Chicago, 1960); T. J. Meek, *Hebrews Origins* (Nueva York, [2]1950); G. Mendenhall, *Biblical History in Transition:* BANE 27-58; Noth, *Hist.;* H. Orlinsky, *Ancient Israel* (Cornell, [2]1960); G. Ricciotti, *Historia de Israel* (2 vols.; Barcelona, 1945); H. H. Rowley, *Men of God: Studies in Old Testament History and Prophecy* (Londres, 1963); E. Speiser, *The Biblical Idea of*

History: IsrEJ 7 (1957), 201-16; E. Voegelin, *Israel and Revelation* (Baton Rouge, 1956); M. Weber, *Ancient Judaism* (Glencoe, 1952).

3 BIBLIOGRAFÍA PARA LA ÉPOCA DEL NT: F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* (EBib; París, 1952), 1, 108-505; 2, 1-102; C. K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents* (Nueva York, 1961); J. Bonsirven, *Judaïsme palestinien* (2 vols.; París, 1934-35); R. de Vaux, *Israël:* VDBS 4, 771-77; W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (2 vols.; Hamburgo: 1 [^{3}1959]; 2 [^{1}1956]); trad. inglesa del vol. 1: *From the Exile to Christ* (Filadelfia, 1964); J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (Gotinga, ^{2}1958); J. L. McKenzie, *The Jewish World in the New Testament Times:* CCHS 728-41; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (3 vols.; Cambridge, 1927-30); E. O. E. Oesterley, *A History of Israel* (Oxford, 1951), 2, 217-463; R. H. Pfeiffer, *A History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha* (Nueva York, 1949), 5-59; B. Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (Berlín, 1965); G. Ricciotti, *Historia de Israel* (2 vols.; Barcelona, 1945); E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig, ^{5}1920); S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judean State* (2 vols.; Filadelfia, 1962, 1967; vol. 3 en preparación).

4 CONTENIDO

Antes que Abrahán fuese (§ 5-23)

I. Edad de Piedra (antes de 3200)
  A) Paleolítico (§ 7)
  B) Mesolítico (§ 8)
  C) Neolítico (§ 9)
  D) Calcolítico (§ 10-12)

II. Edad de Bronce (3200-1550)
  A) Bronce Antiguo (§ 14-18)
    a) Mesopotamia
    b) Egipto
    c) Palestina
  B) Bronce Medio (§ 19-23)
    a) Mesopotamia
    b) Egipto
    c) Palestina

Desde Abrahán a Pompeyo (§ 24-118)

I. Período patriarcal *(ca.* 2000-1700)
  A) Abrahán, Isaac y Jacob (§ 24-28)
  B) Historia de José (§ 29)

II. El éxodo y la conquista *(ca.* 1300-1050)
  A) La esclavitud (§ 31-32)
  B) Moisés (§ 33)
  C) Las plagas (§ 34)
  D) El paso del mar de las Cañas (§ 35-36)
  E) La experiencia del desierto (§ 37-39)
  F) La tierra de Canaán (§ 40-41)
  G) Las victorias de Josué (§ 42-46)
  H) Los jueces (§ 47-52)

III. La monarquía y el exilio *(ca.* 1020-539)
  A) Saúl (§ 54-55)
  B) David (§ 56-60)
  C) Salomón (§ 61-62)
  D) Israel y Judá (§ 63-71)
  E) La dinastía de Jehú (§ 72-76)
  F) Ultimos años de Israel (§ 77-79)
  G) Ajaz y Ezequías (§ 80-82)
  H) Manasés y Josías (§ 83-85)
  I) Ultimos años de Judá (§ 86-87)
  J) El destierro (§ 88-90)

IV. Primer período posexílico (539-333 a. C.)
  A) La restauración (§ 91-92)
  B) Nehemías y Esdras (§ 93-97)
  C) Epoca persa (§ 98-100)

V. Epoca griega (333-63 a. C.)
  A) Desde Alejandro a la dominación seléucida (§ 101-105)
  B) Sublevación de los Macabeos (§ 106-113)
  C) Mandato de los Asmoneos (§ 114-118)

Desde Pompeyo a Bar Kokebá (§ 119-171)

I. Movimientos judíos en Palestina
  A) Fariseos (§ 120-122)
  B) Saduceos (§ 123-124)
  C) Esenios (§ 125)

II. Palestina romana antes de nacer Jesús (63-4 a. C.)
  A) Pompeyo, Julio César, Marco Antonio (§ 126-129)
  B) Herodes el Grande (§ 130-133)

III. Palestina romana durante la vida de Jesús (4 a. C.-30 d. C.)
  A) Nacimiento de Jesús (§ 134-136)
  B) César Augusto (§ 137)
  C) Los herederos de Herodes (§ 138-141)
  D) Los procuradores (§ 142)
  E) Poncio Pilato (§ 143)
  F) Juan Bautista (§ 144)
  G) Ministerio y muerte de Jesús (§ 145-147)

IV. Palestina romana después de la muerte de Jesús (30-135 d. C.)
  A) Expansión de la Iglesia cristiana (§ 148)
  B) Herodes Agripa I (§ 149-152)
  C) Agripa II hasta la primera sublevación (§ 153-156)
  D) Primera sublevación (§ 157-160)
  E) Asedio de Jerusalén (§ 161-164)
  F) Entre las sublevaciones (§ 165-166)
  G) Segunda sublevación (§ 167-171)

ANTES QUE ABRAHAN FUESE

5 Hace ciento cincuenta años, las únicas fuentes disponibles para el estudio del Próximo Oriente antiguo eran la Biblia y Heródoto. La

primera, entre otras cosas, había sido escrita desde un punto de vista muy restringido; al segundo no se le puede otorgar una confianza absoluta. Durante los últimos cien años, gracias a la arqueología y a las ciencias con ella relacionadas, hemos ido aprendiendo muchas cosas acerca de la historia humana y de los predecesores y vecinos de Israel. El cotejo de todos estos materiales con la Biblia ha hecho surgir el moderno movimiento bíblico. Un cierto conocimiento de todos los datos recientemente adquiridos será de gran provecho para situar los acontecimientos del período bíblico en el contexto más amplio de la historia humana. Estos conocimientos tienen además un gran valor exegético para mejor comprender el género literario que se nos ofrece en la prehistoria de Gn 1-11. Dado el espacio de que disponemos, sólo nos será posible presentar un resumen general de la prehistoria, así como de la historia política y cultural del Próximo Oriente antiguo; por ello, remitimos al estudioso interesado en estos temas a los trabajos enumerados en la bibliografía. (También, → Arqueología bíblica, 74:40ss). Las fechas que a continuación se asignan a las Edades de Piedra o de Bronce son sólo aproximadas.

6 **I. Edad de Piedra (antes de 3200).** Las diferentes etapas de la existencia humana sobre la tierra se diferencian y designan de acuerdo con el material más comúnmente utilizado para la confección de utensilios y armas en cada período. Estas designaciones tienen sólo un valor aproximativo a comienzos y finales de cada época, ya que el paso de un material a otro no se produce instantánea, sino gradualmente. El material más antiguo es la piedra (en griego, *lithos);* el cobre *(chalkos)* y el bronce vinieron a continuación.

7 **A) Paleolítico.** Los orígenes del hombre se pierden en la niebla del pasado. Los científicos piensan actualmente que nuestro planeta tiene ya unos tres mil millones de años, que la vida vegetal y animal apareció hace unos quinientos millones de años y que los más viejos fósiles ciertamente humanos datan de hace unos seiscientos mil años; se trata de los hombres «chelenses» de Java y Olduvai. (Sobre los descubrimientos de L. Leakey en la Garganta de Olduvai, en Tanzania, Africa Oriental, cf. NatGeog [sept. 1960; oct. 1961; enero 1963; febr. 1965; nov. 1966]. Se discute sobre la condición humana de otros restos más antiguos en el árbol de la evolución, el estado australopiteco representado por los hallazgos hechos en Africa Oriental y del Sur y que datan de hace un millón de años; cada vez resulta más verosímil que estos tipos más viejos deben aceptarse como verdaderos «hombres»). Los «chelenses» de Java y Olduvai representan un primer estadio de humanidad *(homo erectus)* que atravesó las diferentes etapas representadas por los hallazgos de Heidelberg (500000), Pekín (400000), Swanscombe en Inglaterra y Steinheim en Alemania (250000), hasta una fecha que puede situarse hace cuarenta mil años, pasando por el clásico hombre de Neanderthal y sus contemporáneos (los «cavernícolas»). A partir de hace unos cuarenta mil años empiezan a aparecer por vez primera en Europa huesos correspondientes a un tipo humano completamente moderno *(homo sapiens;* Cro-Magnon, Combe Capelle-Brünn, Grimaldi). Parece ser que a éstos se anticiparon en el sudoeste de Asia otros tipos premodernos, como el grupo de Skhul del monte Carmelo (75000).

Durante el Paleolítico superior, los hombres nomadeaban por zonas muy extensas, viviendo al aire libre en verano y en cuevas u otros refugios naturales durante el invierno. El hombre era cazador y recolector de alimentos; se servía de utensilios hechos de piedra y sabía controlar el fuego. Hay pruebas de que, hacia el 40000, el hombre se fue volviendo algo menos nómada, quizá limitando sus correrías a una zona más restringida y adaptándose más intensamente a la permanencia en un determinado emplazamiento. Esta etapa se ha descrito frecuentemente como otro tipo de recolección, más especializada. Hace aproximadamente veinte mil años se iniciaron las migraciones mongoloides hacia América, utilizando el paso del estrecho de Bering.

8 **B) Mesolítico (10000-7000 en el Próximo Oriente).** La cultura mesolítica se caracteriza por una intensificación del proceso recolector especializado y un tránsito gradual a la producción de alimentos (cultivo de plantas y domesticación de animales). Este primer cambio, realmente fundamental en la forma humana de vida (el segundo sería la revolución industrial de hace unos doscientos años), se produjo hacia 10000-7000 en el Próximo Oriente (pasando de esta zona a Europa y la India en 5000-3000) y se repitió más adelante e independientemente en el Lejano Oriente y América Central (si bien es cierto que todavía existen, en zonas apartadas del planeta, otros pueblos no afectados por esta revolución y que viven en la etapa de recolectores, primitivos o especializados). En el Próximo Oriente, el centro del cambio mesolítico fue la región de praderas bien regadas de lluvia que se extiende por los flancos de las colinas (600-1.500 metros de altura) al pie de las grandes cadenas montañosas de Irán, Irak, Turquía, Siria y Palestina; se han descubierto asentamientos que reflejan esta era incipiente de cultivo y domesticación en Beldibi (Turquía), Karim Shahir, M'lefaat y Zawi Chemi (Irak), en el monte Carmelo y en otros lugares.

9 **C) Neolítico (7000-4000 en el Próximo Oriente).** En esta etapa de la cultura lítica, el hombre se convierte en un ser perfectamente equipado para producir sus alimentos. Los recolectores de alimentos —cazadores, pescadores, buscadores de bayas y nueces— vivían formando pequeñas bandas y grupos, ya que debían estar preparados para emigrar en el momento en que una zona determinada ya no les proporcionara los alimentos necesarios. No había un exceso de alimentos que almacenar ni éstos eran de la clase que puede durar mucho tiempo una vez guardados. Probablemente se cubrían con pieles de animales. No poseían instrumentos que pudieran romperse fácilmente ni cerámica; tampoco tenían mucho tiempo para pensar en otra cosa que no fuese la manera de conseguir alimentos y defenderse. El hombre productor de alimentos vivía de manera más sedentaria. Quien planta unos granos tiene que quedarse sobre el terreno hasta que llegue la hora de la cosecha. Ya merecía la pena construir una casa para instalarse en ella. Era posible

también recoger dentro de una misma zona alimento suficiente para mayor número de personas. De ahí que empezaran a formarse aldeas con ciertas normas y costumbres todavía no muy convencionales. Ya iba sobrando tiempo para dedicarse a transformar la naturaleza en ciertos aspectos distintos de la mera producción de alimentos (por ejemplo, la fabricación de cerámica y tejidos), y es muy probable que algunos individuos empezaran a especializarse en ciertas tareas, dedicándose plenamente a producir objetos manufacturados que luego cambiarían por alimentos. Se han descubierto emplazamientos del séptimo milenio con indicios de una agricultura primitiva en Jarmo y Hassuna (Irak) y en Jericó. Otras aldeas de finales del quinto milenio han aparecido en Fayum y Tasa (Egipto) y por toda Asia Occidental (en Biblos, Ras Shamra, Nínive, etc.).

10 **D) Calcolítico (4000-3200 en el Próximo Oriente).** En el período que sigue al Neolítico, la agricultura recibe un fuerte impulso y tiene una gran difusión, lo que trae consigo un aumento considerable de la población, con un progreso cultural paralelo. En la *Alta Mesopotamia* comienzan a moverse pequeños grupos que descienden de las regiones montañosas hacia las orillas cubiertas de barro de los ríos (por ejemplo, en Baghouz y Samarra), donde establecen colonias de agricultores con industrias progresivamente más especializadas. Comienza a aparecer la cerámica decorada (signo distintivo del Calcolítico). Rápidamente se va poblando la Alta Mesopotamia, y las aldeas calcolíticas se hacen también muy numerosas en Palestina.

11 El progreso, sin embargo, en ningún sitio alcanzó el esplendor que en la *Baja Mesopotamia,* ya que fue en esta zona donde tuvo lugar el primer experimento de civilización. Sin pretender definir lo que es la civilización, la describiremos como un proceso urbanizador. Este abarca la erección de ciudades, la creación de un organismo político (reyes o corporaciones depositarias del poder), unas leyes promulgadas por el gobierno, proyectos de obras públicas (calzadas, puertos, canales de riego, etc.), un ejército o fuerza de policía, nuevas y diferentes formas artísticas y, de ordinario, también la escritura (decimos «de ordinario» porque los incas poseían todo cuanto define a una civilización, excepto la escritura, sin que haya razón alguna para negarles la condición de civilizados). El experimento civilizador de Mesopotamia tuvo lugar en el país del Tigris y el Eufrates, sobre las tierras bajas de aluvión; durante el cuarto milenio fueron apareciendo en la Baja Mesopotamia las primeras ciudades estado (Eridu, Al-Ubaid, Warka [Erek], Ur, Susa, etc.). Es indudable que a estas ciudades precedieron grupos de recolectores establecidos en las márgenes de los ríos desde mucho tiempo atrás, y quizá aldeas aisladas, pero la verdad es que la tierra, que apenas recibe agua procedente de las lluvias, no puede ser sometida a un cultivo intenso a menos que se dominen las técnicas necesarias para su irrigación artificial. Una vez que lograron asegurar la fertilidad del terreno, los habitantes debieron de ocuparlo por millares. Los trabajos de irrigación exigían esfuerzos en común y una creciente complejidad de organización.

Este hecho dio lugar a que se produjesen avances tecnológicos, políticos, sociales y morales, y fue un factor decisivo para el desarrollo de la civilización en este país y en Egipto. Y lo cierto es que el desarrollo tuvo un ritmo muy rápido. Entre otros avances culturales, se creó la escritura (hacia 3200), y antes que finalizara este período ya se habían establecido vínculos comerciales y un intercambio cultural entre Mesopotamia, Palestina y el Egipto predinástico.

Los creadores de la civilización en la Baja Mesopotamia fueron los sumerios, pueblo desconocido para nosotros hace un siglo y que todavía sigue siendo uno de los mayores enigmas de la historia. No sabemos con seguridad a qué raza pertenecían; su lengua no tiene parentesco con ninguna de las conocidas hasta ahora, viva o muerta; son dudosos el tiempo y la manera en que llegaron a Mesopotamia, pero está claro que ya se habían establecido en esta zona a mediados del cuarto milenio, y ya que los textos escritos más antiguos que conocemos están en sumerio, suponemos que fueron ellos quienes introdujeron la escritura cuneiforme.

12 También en *Egipto* se dieron pasos importantes para el desarrollo de la agricultura y la creación de un sistema de irrigación, haciendo necesario un esfuerzo de cooperación y favoreciendo la formación de unidades políticas *(nomos).* Es probable que a finales del cuarto milenio los diferentes nomos locales estuvieran ya unidos formando dos reinos: el Alto y el Bajo Egipto. Se utilizaba el cobre, traído del Sinaí o del desierto oriental. Se inventó la escritura jeroglífica. Egipto estaba en relaciones con Palestina y Mesopotamia y quizá también con el puerto de Biblos para el comercio del cedro, manteniéndose estas relaciones durante los siglos siguientes.

13 **II. Edad de Bronce (3200-1550).** Con esta nueva etapa dejamos la prehistoria y entramos en el terreno histórico propiamente dicho, pues nos encontramos ya con la documentación que nos ofrecen numerosos testimonios escritos contemporáneos. La terminología para Egipto, Palestina y Mesopotamia es diferente en cada caso; no hay una terminología unificada que abarque todas estas áreas. Para simplificar hemos adoptado la que se suele aplicar a la zona siropalestinense: Bronce Antiguo y Bronce Medio, agrupando en cada uno de estos períodos la parte correspondiente de la historia egipcia y mesopotámica. En este estudio no incluimos el Bronce Tardío (1550-1200; → 30ss, *infra;* → Excursus: Israel, 11; → Arqueología bíblica, 74:56ss).

14 **A) Bronce Antiguo (3200-2050 en el Próximo Oriente).**

a) MESOPOTAMIA. Durante la *época sumeria* (2800-2360), Mesopotamia se organizó según el sistema de ciudades estado, muchas de las cuales eran muy pequeñas. A veces una u otra logró imponerse a sus vecinos, pero nunca se consiguió una unificación total y permanente del país. La ciudad estado era una teocracia gobernada por el dios de la ciudad; se consideraba que ésta y sus territorios eran posesión del dios; el templo era su palacio; el pueblo, los trabajadores de sus posesiones. Originariamente, el gobierno se ejercía a través de la asamblea de la

ciudad; más tarde se desarrolló la monarquía, primero como medida de emergencia y luego como institución permanente, considerándose que el jefe del estado era el virrey del dios. Hubo guerras locales esporádicas, pero aquella época fue esencialmente un tiempo de paz en que floreció la vida económica. El desarrollo de la agricultura permitió alimentar a una población cada vez mayor; la vida urbana, a su vez, fomentó una más amplia especialización de las artes y las industrias; las escuelas de escribas establecidas en torno a los templos produjeron un vasto conjunto de literatura religiosa.

15 No cabe duda de que siempre habían existido nómadas en las zonas fronterizas al oeste del valle, presionando sobre éste cada vez en mayor número a partir del cuarto milenio, de manera que en el tercer milenio los nómadas constituían ya una porción bastante notable de sus habitantes. Estos nómadas eran semitas, conocidos con el nombre de *acádicos*. Se mezclaron con la población sumeria, adoptaron y modificaron su cultura y hasta llegaron a imponerse como gobernantes en algunas ciudades estado. Durante el siglo XXIV, una de estas dinastías semitas se hizo con el poder y creó el primer verdadero imperio que conoce la historia, el Imperio acádico (2360-2180). Su fundador, Sargón, se impuso en la ciudad de Kish, sometió todo Sumer hasta el golfo Pérsico, trasladó su capital a Acad o Agade (cerca de donde más tarde se asentaría Babilonia) y tanto él como sus descendientes extendieron su dominio sobre la Alta Mesopotamia, hasta alcanzar el Mediterráneo, enviando expediciones militares al Asia Menor, Arabia sudoriental y estableciendo relaciones comerciales con el valle del Indo. Sin embargo, el poderío acádico se desmoronó rápidamente y sucumbió a manos de un pueblo bárbaro procedente de los montes Zagros, llamado Guti, que dominó Mesopotamia durante cien años (G. Roux, *Ancient Iraq* [Pelican ed.; Londres, 1966]).

16 b) EGIPTO. Durante el siglo XXIX, los reyes del Alto Egipto unieron los dos reinos predinásticos para formar una sola nación con capital en Menfis, comenzando el período de la historia egipcia conocido como *Imperio Antiguo* (siglos XXIX-XXIII). Con la III dinastía (*ca.* 2600) se inicia el florecimiento del período clásico, etapa en que Egipto despliega toda su capacidad creadora y adquiere esta cultura todos sus rasgos más sobresalientes, que en adelante serán normativos. Es la era de las pirámides, del desarrollo en literatura, arquitectura, escultura, pintura y en las artes menores. La organización estatal egipcia difería notablemente de la que por aquel mismo tiempo se imponía en Mesopotamia. El faraón no era virrey del dios, sino un dios. Todo Egipto era propiedad suya, administrada por una complicada burocracia al frente de la cual se hallaba un visir. Ni siquiera se desarrolló un derecho codificado; bastaba la palabra del dios-rey (W. B. Emery, *Archaich Egypt* [Pelican ed.; Londres, 1961]).

17 Con la V dinastía comienza a desintegrarse el estado egipcio y durante el siglo XXII, al tiempo que los Guti destruían el poderío acádico, se inicia en Egipto una etapa de desórdenes y depresión conocida

con el nombre de *Primer Período Intermedio* (siglos XXII-XXI). Se produjo la desunión interna, con varios faraones que reclamaban el trono, mientras que los funcionarios se apoderaban del gobierno en diferentes localidades. La situación vino a agravarse por la infiltración de grupos seminómadas en el delta. Reinaba la confusión, el derecho y el orden eran quebrantados por todas partes y el comercio iba languideciendo cada vez más.

18 c) PALESTINA. En esta región encontramos establecidas numerosas ciudades estado durante el Bronce Antiguo (Jericó, reedificada *ca.* 3200 después de un intervalo de siglos), Bet-Šan, Ay, Siquem, Guézer, Lakiš, etc., algunas de las cuales fueron edificadas entonces por primera vez. Hacia mediados del tercer milenio la ocupación sedentaria ya había llegado al extremo meridional de Transjordania. Palestina nunca desarrolló una cultura material que pudiera compararse con la de Mesopotamia o Egipto ni llegó a instaurar la unidad política. La población era predominantemente cananea, pueblo semita que había vivido en Palestina probablemente durante el cuarto milenio y quizá antes. A finales del tercer milenio, la vida sufrió en Palestina un cambio radical a manos de unos invasores seminómadas. Una tras otra fueron destruidas muchas ciudades, algunas de ellas con increíble violencia. Otras fueron abandonadas y el país, especialmente en las zonas interiores, quedó sin población fija. En Transjordania desapareció prácticamente la vida sedentaria. Los recién llegados quizá fuesen una rama de los llamados amorreos, elemento semita noroccidental que por aquella época presionaba en todas las fronteras del Creciente Fértil. Es posible que tuvieran este mismo origen los semitas que se infiltraron en Egipto durante el Primer Período Intermedio. (Una importante teoría reciente, distinta de la hipótesis amorrea, → Arqueología bíblica, 74:52).

19 B) Bronce Medio (2050-1550).

a) MESOPOTAMIA. El rey de Erek logró quebrantar la dominación de los Guti sobre Mesopotamia, pero fue derrocado rápidamente por Ur-Nammu de Ur, quien junto con los siguientes monarcas de la *Tercera Dinastía de Ur* (2060-1950) logró dominar probablemente la mayor parte de la llanura de Mesopotamia y consiguió un breve renacimiento de la cultura sumeria. Ur-Nammu se distinguió no sólo por las numerosas edificaciones y la actividad literaria que marcaron su reinado, sino más aún por su código legal, el más antiguo que conocemos. Pero la cultura sumeria ya estaba completamente agotada. El idioma sumerio languidecía, mientras que el acádico se iba imponiendo como lengua vulgar. Sumerios y semitas se habían mezclado ya por completo en esta época, pasando estos últimos a constituir el elemento predominante. Toda una cultura y una civilización cierra así su ciclo, después de haber completado un brillante curso que había durado mil quinientos años, antes incluso de que Israel apareciera en escena. Algunas de las más importantes aportaciones de los sumerios, aparte de la ciudad estado como forma de gobierno, fueron un sistema legal plenamente desarrollado, la invención de la escritura cuneiforme a que ya nos hemos refe-

rido, el calendario lunar, la clepsidra, el reloj solar, el carro y la falange militar, el torno de alfarero, el empleo de la bóveda, el arco, la cúpula, la columna y la torre en arquitectura, además de una religión politeísta altamente desarrollada que habría de ejercer enorme influencia en todas las civilizaciones posteriores del mundo antiguo.

20 Conforme fue decayendo el poderío de Ur, las ciudades estado de Mesopotamia fueron recuperando su independencia una tras otra. Los *amorreos,* que venían presionando sobre el Creciente Fértil desde finales del tercer milenio, y habían devastado Palestina y convertido la Alta Mesopotamia en un país amorreo, invadieron por todas partes el resto de Mesopotamia y fueron apoderándose de un territorio tras otro, de forma que en el siglo XVIII prácticamente todos ellos estaban bajo dominio amorreo. La lucha por el poder se materializó en tres centros que aspiraban al control de Mesopotamia: Asiria, Mari y Babilonia. *Asiria,* llamada con este nombre por la ciudad de Asur, empezó ya antes de que cayera Ur, y prosiguió durante el siglo XVIII, una política de expansión comercial en Asia Menor, de que dan testimonio los textos capadocios, documentos comerciales escritos en asirio arcaico y hallados en Kultepe, Asia Menor. A raíz de una infiltración amorrea que terminó por adueñarse del poder, Asiria inició un breve período de conquistas (1748-30) en que dominó la Alta Mesopotamia desde el Mediterráneo hasta los montes Zagros. Sin embargo, Asiria no pudo conservar sus adquisiciones, y a los pocos años le sucedió en el predominio *Mari,* aunque también por breve tiempo (1730-1697). De esta época procede la mayor parte de los famosos textos de Mari (documentos comerciales y correspondencia oficial del gobierno) que, al igual que los textos capadocios, arrojan luz abundante sobre la época de los patriarcas. Pero habría de ser *Babilonia* la que se alzase finalmente con el poder en tiempos de Hammurabi (1728-1686). Habiendo sometido la mayor parte de la Baja Mesopotamia, dominó a Mari y Asiria, inaugurando una era de paz y desarrollo cultural en toda la llanura de Mesopotamia (el Imperio babilónico antiguo). De este período han llegado a nosotros muchos textos, especialmente copias de antiguos poemas (por ejemplo, los relatos babilónicos de la creación y el diluvio), y el famoso código de Hammurabi, gracias al cual conocemos la organización social en aquella época y que nos ofrece numerosos paralelos con las leyes del Pentateuco.

21 El Imperio babilónico se vio sometido a diferentes presiones, debido a la presencia de nuevos pueblos en todo el Creciente Fértil. Al norte estaban los *hurritas,* cuya patria original parece haber sido algún lugar en las montañas de Armenia. Habían hecho notar su presencia en el norte de Mesopotamia formando pequeñas bandas ya en el siglo XXIV, pero es en los siglos XVII-XVI cuando los hurritas irrumpieron en la Alta Mesopotamia, Asia Menor, Siria e incluso Palestina. Cruzando la Alta Mesopotamia se había establecido el reino de Mitanni; sus gobernantes eran indoarios, pero la población estaba integrada fundamentalmente por hurritas; este reino terminaría por reducir a Asiria a la condición de estado vasallo. Los hurritas transmitieron la cultura sumero-

acádica a los hititas y a otros pueblos del Asia Menor. Las tabletas de los siglos XV-XIV halladas en la ciudad hurrita de Nuzi son una valiosa fuente de información acerca de las costumbres sociales en la época patriarcal. Desde el este se produjeron incursiones de *kassitas,* oriundos del Luristán, sobre diferentes zonas del Imperio babilónico. En Asia Menor se iba instalando ya un poderoso reino hitita. Hacia el 2000 a. C., la población del Asia Menor había sufrido la infiltración de diferentes grupos de indoeuropeos, los más influyentes de los cuales se daban a sí mismos el nombre de *hititas.* Estos habían conseguido unificar gradualmente el país; a mediados del siglo XVI existía un poderoso reino hitita en la zona oriental y central de Asia Menor y presionaba por el sur sobre Siria. En una atrevida incursión siguiendo el curso del Eufrates, los hititas saquearon Babilonia *ca.* 1530. Sólo se trató de una expedición porque los hititas, amenazados por los hurritas al este y con problemas internos que resolver, se retiraron al Asia Menor, permaneciendo quietos durante un siglo; pero ello dio lugar a que los kassitas se adueñaran del poder en Babilonia durante unos cuatrocientos años, sumiendo a Mesopotamia en una época de tinieblas. (Sobre la historia subsecuente, → Excursus: Israel, 11:4-9; sobre los hurritas, cf. R. de Vaux, RB 74 [1967], 481-503).

22 b) EGIPTO. Al iniciarse el segundo milenio, Egipto se preparaba para inaugurar una nueva época de prosperidad bajo los faraones del *Imperio Medio* (siglos XXI-XVIII). El país fue de nuevo unificado; se produjo un esplendor económico y una expansión del poderío político, con un control esporádico de Nubia, Libia, Palestina y Fenicia; es ésta una edad dorada de la cultura egipcia. Sin embargo, el poderío egipcio entró en rápida decadencia durante el siglo XVIII, debido a un proceso interno de desintegración que daría paso al *Segundo Período Intermedio* (siglos XVIII-XVI). Fue entonces cuando los hicsos (probablemente príncipes cananeos o amorreos procedentes de Palestina y el sur de Siria) entraron en el país, estableciéndose primero en el delta y dominando más tarde todo Egipto durante cien años, como parte de un imperio que se extendía hasta el norte de Siria. En dura lucha por conseguir su libertad, los egipcios terminarían por expulsar a los hicsos *(ca.* 1580-50), con lo que el país recuperó su vitalidad e inició el período conocido como *Imperio Nuevo.* (Sobre la historia subsiguiente, → Excursus: Israel, 11:21-23).

23 c) PALESTINA. A comienzos del Bronce Antiguo, el país se vio sumido en el mayor desorden a causa de las invasiones amorreas, pero al iniciarse el siglo XIX se produjo una rápida recuperación en el oeste de Palestina y en el norte de Transjordania, edificándose muchas nuevas ciudades cuando los seminómadas se sedentarizaron y asimilaban la lengua y la cultura de Canaán. Sin embargo, todavía quedaban muchas zonas escasamente pobladas, sobre todo en las montañas centrales. Gradualmente se fue desarrollando el sistema de ciudades estado, característico de Palestina hasta la conquista israelita; bajo los hicsos alcanzó

Palestina un grado de prosperidad como pocas veces había conocido en épocas anteriores.

El período del Bronce Medio coincide con la época de los patriarcas y forma el trasfondo sobre el que han de enfocarse los relatos de Gn 12-50. Es ahora cuando da comienzo la historia bíblica.

DESDE ABRAHAN A POMPEYO

24 **I. Período patriarcal (*ca.* 2000-1700).**

A) Abrahán, Isaac y Jacob. La única fuente directa para la historia de los patriarcas es Gn. No hay alusión alguna a ellos fuera de la Biblia ni estamos en condiciones de dar fechas exactas para el período patriarcal (normalmente éste se sitúa en 2000-1700). A pesar de ello, hoy no es posible seguir considerando a los patriarcas figuras míticas, como hizo la primitiva investigación. Los descubrimientos arqueológicos han puesto en claro que la descripción bíblica de los patriarcas y su tiempo es notablemente exacta, demasiado como para considerarla un invento o desecharla por carente de toda base histórica. Hubiera sido imposible componer tales episodios en Israel a menos que se contara con ciertos recuerdos históricos válidos que servían de nexo con el pasado (cf. De Vaux, TD 12 [1964], 227-40; Bright, *Hist.*, 93-109).

Dicho esto, también se puede admitir con toda franqueza que las tradiciones referentes a los patriarcas no son un hecho histórico, sin más. Pertenecen al género de las tradiciones familiares. En el curso de su transmisión han sido reelaboradas y se les han ido incorporando otros elementos varios y dispares en el curso de este proceso (cf. H. Gunkel, *The Legends of Genesis* [Nueva York, 1964]). No es posible reconstruir los acontecimientos concretos, pero se puede situar a los patriarcas en su perspectiva histórica correcta a la luz de los datos seguros de que ya disponemos.

25 Abrahán (cf. Gn 17,5) se presenta como un emigrante de Mesopotamia (cf. E. Speiser, *Genesis* [Nueva York, 1964], XLIII-LII; sobre su viaje, → Geografía bíblica, 73:15ss). Su asentamiento en Palestina encaja bien con la penetración de los amorreos en este país y en Mesopotamia (→ 18, *supra,* aunque → Arqueología bíblica, 74:52). En Palestina llevó una vida seminómada, pastoreando sus rebaños en régimen de trashumancia; sin embargo, ligado a la zona de Mambré-Hebrón persiste el recuerdo de una etapa en que el patriarca residió de manera más estable. El tipo de vida que se describe en Gn concuerda perfectamente, desde el punto de vista histórico, con todo lo que sabemos acerca de la existencia seminómada a comienzos del segundo milenio, ilustrada también en el relato de Sinuhé (ANE 8-11) y en los textos de Mari, así como en las pinturas de Beni-Hasán, del siglo XIX (ANE lámina 2). Las exploraciones de superficie llevadas a cabo por N. Glueck han demostrado que fuera de los siglos XXI-XIX, Bronce Medio I, el Négueb no contó con asentamientos agrícolas. El período en que fue colonizado

enlaza con la estancia de Abrahán en Hebrón. Albright trata de precisar más, y describe a Abrahán como un jefe de caravanas, en el contexto de la época, en la que abundaban las caravanas de asnos (BASOR 163 [1961], 36-54). El nombre Abrahán aparece en textos babilónicos fechables en el siglo XVI; los textos de Mari mencionan el nombre de Najor (Gn 11,22 y cf. 24,10) atribuyéndolo a una ciudad próxima a Jarán, sometida a un jefe amorreo. También el nombre de Jacob aparece en un texto mesopotámico del siglo XVIII para designar a un jefe hicno (Ya'qob-har). Nombres idénticos a los que llevan los hijos de Jacob se encuentran también en los textos de Mari; por ejemplo, Benjamín y Leví.

26 Algunas de las costumbres relacionadas con los patriarcas han encontrado un reflejo en las tablillas de Nuzi y Mari (→ Geografía bíblica, 73:19). La práctica de adoptar a un esclavo, que ya existía en Nuzi, subyace al relato de Gn 15,1-4, donde Abrahán espera que Eliezer le suceda como heredero. Las leyes de Nuzi también prevén la posibilidad de tomar una concubina, pero prohíben que ésta y su hijo sean despedidos (Gn 21,11-12). Algunos episodios del ciclo de Labán y Jacob se explican por las prácticas de adopción de Nuzi: la prohibición de casarse como no sea con las hijas de Labán (31,50) y el robo de los terafim o dioses domésticos (31,19.34-35), que parecen constituir un título jurídico con vistas a la herencia (sin embargo, cf. M. Greenberg, JBL 81 [1962], 239-48). El antiguo derecho hitita (ANET 138ss, § 46-47) aclara los términos en que Abrahán trata con los hititas la compra de la caverna de Macpelá (Gn 23). Estos son algunos casos en que aparece claro el auténtico colorido antiguo del relato bíblico.

27 Los patriarcas rendían culto al «Dios de los padres» (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:15ss), identificado como el Dios de Abrahán, el Terror (o Pariente) de Isaac (Gn 31,42) y el Poderoso de Jacob (Gn 49,24). Así, pues, el Dios de los padres va asociado al patriarca con el que había establecido una especial relación. Es el patrón del clan con el que sella una alianza, guiándolo a lo largo de su historia. No se trata de una divinidad local ligada a un santuario. Más tarde se le designaría con títulos tales como 'Olam (el Eterno), 'Elyon (el Altísimo), derivados del panteón cananeo. Luego, todos estos epítetos pasarían a Yahvé, y de esta forma quedaría asegurada la continuidad con el Dios de los patriarcas (cf. Ex 3,13-15; 6,2-3). (Más detalles y amplia bibliografía en F. M. Cross, HarvTR 55 [1962], 225-59).

28 La vocación de Abrahán (Gn 12,1-3) lleva consigo la promesa de una tierra y un pueblo. Los episodios relacionados con él gravitan en torno al tema del nacimiento de un heredero y sus relaciones con Lot. La esterilidad de Sara, los riesgos que corre la madre del presunto heredero (Gn 12,10-20 y par.), la repulsa de Ismael son otros tantos episodios que mantienen la tensión hasta que finalmente nace el hijo de la promesa, que luego estará a punto de ser ofrecido como víctima de un sacrificio (Gn 22). El ciclo de Abrahán y Lot es la oportunidad para poner en contraste a ambos, en favor de Abrahán, e introducir los

acontecimientos de Sodoma y Gomorra, así como la enigmática expedición de Gn 14. La compra de Macpelá (Gn 23) sirve como una primera forma de instalación con vistas al cumplimiento de la promesa de una tierra. Isaac es una figura relativamente opaca y su función consiste principalmente en servir de nexo entre Abrahán y Jacob. La historia familiar de Jacob está formada por dos ciclos principales: el de Jacob y Esaú, que ilustra el tema de la elección de personas, incluso indignas, y el de Jacob y Labán, en que se reflejan las relaciones de los patriarcas con los arameos (toda la escena, Gn 29-31, se desarrolla en Aram-Najaráyim, es decir, la zona del noroeste de Mesopotamia, en el curso superior del Eufrates, entre los ríos Balikh y el Khabur).

29 **B) Historia de José.** Es una de las piezas maestras de la Biblia, marcada por el motivo de la providencia (Gn 45,5-8; 50,20); en los capítulos 39ss se mantiene la intriga con gran habilidad literaria. La fecha más plausible para la elevación de José al poder es el período hicso (1720-1550). Ultimamente, la historia de José ha recibido dos interpretaciones muy diferentes. G. von Rad ve en ella una creación de tipo sapiencial, un relato escrito quizá durante el reinado de Salomón y comparable con otra joya literaria de esta misma época, 2 Sm 9-20. Desde este punto de vista, la historicidad del relato queda prácticamente descartada (cf. *Gesammelte Studien zum Alten Testament* [Munich, 1958], 272-80). J. Vergote, sin embargo, estudiando los elementos egipcios contenidos en el relato (*Joseph en Égypte* [Lovaina, 1959]), ha hecho un fuerte alegato en pro de la historicidad, es decir, que este relato representa en conjunto un documento histórico válido en que se recogen las experiencias de los antepasados de Israel en Egipto. Las pruebas que aduce en favor de la validez histórica del relato son del mismo tipo que las presentadas para las tradiciones patriarcales. En ninguno de los dos casos se prueba el carácter o la intención histórica, pero los detalles sorprendentemente exactos y el sabor local impiden tomar estas narraciones como simple ficción.

Al mismo tiempo, hay que plantearse también el problema de las relaciones genealógicas entre los padres y los hijos, o «tribus», de Jacob. No podemos decir con seguridad cuántos grupos están implicados en el paso a Egipto, pero tanto el clan de José (Raquel) como el de Lía ocupan lugar preeminente en las tradiciones relativas a Egipto. En resumen, que la estancia en Egipto y la subsiguiente «esclavitud» no pueden negarse (cf. H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* [Londres, 1950]; Noth, UP 226-32; L. Ruppert, *Die Josepherzählung der Genesis* [StANT 11; Munich, 1965]).

30 **II. El éxodo y la conquista (*ca.* 1300-1050).** Al presente hay dos distintas maneras de evaluar las fuentes de la historia antigua de Israel. Si bien sus divergencias no han de tomarse con excesiva rigidez, salta a la vista la diferente posición en que se sitúan las reconstrucciones de J. Bright y M. Noth. Sería simplificar demasiado el decir que uno se orienta por los resultados arqueológicos y el otro por el análisis literario, pero está fuera de discusión que sus puntos de vista acerca de la historia

antigua de Israel son divergentes. Para un resumen de las respectivas posiciones, cf. J. Soggin, BA 23 (1960), 95-100. Honradamente hemos de reconocer que aún no tenemos una visión clara de los orígenes de Israel y esta incertidumbre habrá de reflejarse necesariamente en el breve resumen que vamos a trazar; trataremos de destacar los acontecimientos más sobresalientes y su relación con las fuentes extrabíblicas. Los detalles específicos habrán de buscarse en los comentarios correspondientes.

31 **A) La esclavitud.** La época más probable en que ha de situarse la estancia de los antepasados de Israel en Egipto es el período de los hicsos (1720-1550). Como ya hemos visto (→ 22), los hicsos o «monarcas de países extranjeros» constituían un pueblo asiático, semita en parte, que invadió Egipto e instaló el centro de su poderío en Avaris (= Tanis, la Soán bíblica), en el delta. Probablemente en esta época se acogía de buena gana en Egipto a los extranjeros procedentes de Palestina, y ésta sería la mejor oportunidad para el encumbramiento de José. Hay pruebas de que en esta época eran muy intensas las relaciones con Canaán, considerado como posesión de Egipto. La vaga alusión de Ex 1,8 a «un nuevo rey que nada sabía de José» puede entenderse como un reflejo de la nueva situación en que se hallaron los hebreos al finalizar el poderío hicso, derrocado por los naturales de Egipto; Amosis inauguró la XVIII dinastía, indígena, y el Imperio Nuevo (ANET 233). En cualquier caso, no hay motivos para dudar de que empeoró la suerte de los israelitas.

32 Pero el recuerdo de esta opresión no se conservó en una relación fría y estadística de los hechos. Está en primer lugar el trabajo forzado (relato J), que indudablemente refleja la participación de los hebreos en los proyectos monumentales de Ramsés II (1290-24) en Pitom (Tell er-Retabeh) y Ramsés (más tarde llamada Tanis; → Geografía bíblica, 73:26). Hasta nosotros han llegado pinturas en que aparecen asiáticos empleados en faenas duras (AtBib lámina 132). En los textos egipcios de los siglos XV-XII son mencionados con frecuencia los llamados *ʿapiru* o *ḫabiru,* pero resulta difícil identificarlos sin más con los hebreos (→ Arqueología bíblica, 74:57). El nombre *ʿapiru* parece referirse a una clase social en sentido amplio, sin un significado étnico específico (cf. M. Greenberg, *The Ḫab/piru* [AOS 39; New Haven, 1955]; sin embargo, cf. Albright, BP 5). Está en segundo lugar la orden dada a las comadronas (cuyos dos nombres, Šifrá y Puá han aparecido en antiquísimos textos extrabíblicos; cf. Albright, JAOS 74 [1954], 233) para que den muerte a todos los varones hebreos al nacer. La situación se agudizó aún más por un decreto real que prescribía ahogar a todos los varones que hubieran escapado por la complaciente negligencia de las comadronas (Ex 1,22, perteneciente a E). El aire artificial de estas medidas sucesivas sirve, a pesar de todo, como una viva preparación para introducir la historia de Moisés (un nombre egipcio) expuesto en un cestillo de cañas y que tiene un paralelo en la vida de Sargón de Acad (2300 a. C.; cf. ANET 119). Hay un detalle que viene a realzar

aún más el relato de la opresión en Ex 5,7ss: cuando se ordena a los obreros hebreos que busquen ellos mismos la paja que necesitan. Todo ello forma parte de la tensión dramática que se extiende a lo largo de Ex 1-15.

33 **B) Moisés.** La misión de Moisés (JE en Ex 3,1-4,17; P en 6,2-7,13) se enfoca como la respuesta de Dios a la alianza con los patriarcas (P en Ex 2,24). Obligado a salir de Egipto, se refugia entre los madianitas, dentro de cuyo grupo se casa. En tales circunstancias recibe una orden de parte del Señor. La llamada teoría quenita, según la cual Yahvé sería el dios de la tribu madianita de los quenitas (cf. H. H Rowley, *From Joseph to Joshua),* parece improbable. Por otra parte, el «monoteísmo» de Moisés ha de entenderse como una actitud práctica, no teórica. La influencia del «monoteísmo» de Ajenatón (1370-53) es dudosa, aun considerando digna de atención su posibilidad (sin embargo, cf. Albright, BP 15-16, 26). Las fuentes subrayan que el Yahvé que se revela a Moisés como «Yo soy el que soy» es el Dios de los padres, conocido como El Šadday, el «dios de la montaña» (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:9, 11-13). De esta forma se afirma la continuidad de toda la historia salvífica. Ya está lista la escena para el enfrentamiento de Yahvé y el faraón, de Moisés y los magos (→ Éxodo, 3:14-18).

34 **C) Las plagas.** Los comentaristas han subrayado repetidas veces que las plagas aparecen en diferentes períodos de la historia egipcia como fenómenos naturales; por ejemplo, el cambio del agua en sangre se identifica como la inundación anual producida por el Nilo. Pero ello carece de importancia desde el punto de vista que adopta el autor bíblico en relación con estos acontecimientos. Para él no son simples catástrofes naturales, sino que se interpretan como «signos y maravillas» operados por Dios a través de Moisés. No hay que encajarlos en la moderna categoría de «milagros», ya que los antiguos israelitas no compartían este concepto. Más aún: el número de las diez plagas es el resultado de combinar diferentes tradiciones variantes (especialmente J y P; → Exodo, 3:19). Las plagas sirven para subrayar la tensión del enfrentamiento entre Dios y el faraón (cuyos magos al final no son capaces de repetir lo que hacen Aarón y Moisés), entre Israel y Egipto. Todo el relato tendría su más adecuado *Sitz im Leben* en la celebración anual de la Pascua israelita; de ahí que debiera considerarse como una expresión litúrgica de la fe de Israel, no como una descripción real, lo que invalida cualquier intento de «reconstrucción». Es indudable que Israel «historificó» una fiesta nómada de Pascua (a la que más tarde se unió la fiesta de los Azimos o panes sin levadura), pero no hay razón para poner en duda el hecho real de la liberación que subyace a toda la fiesta (→ Instituciones religiosas, 76:132-139). También en las restantes fiestas importantes aparece este proceso de historificación (De Vaux, IAT 610-35).

35 **D) El paso del mar de las Cañas.** El paso a través de las aguas no tuvo lugar por el mar Rojo (una identificación que no va más allá de los LXX), sino en la zona de los lagos Amargos, al sur del lago Mensalé, no lejos de Succot (Tell el-Maskhuteh), uno de los puntos de partida. El término hebreo propio *(yām sûp)* significa «mar de las Cañas», e indica una zona de marismas (→ Geografía bíblica, 73:28). Este paso es celebrado en uno de los más antiguos poemas hebreos, el Canto de María (Ex 15,1-18; cf. F. M. Cross, D. Freedman, JNES 14 [1955], 237-50). Nos es desconocido el número de personas que salieron de Egipto, a pesar de los datos bíblicos de Ex 12,37 y las listas del censo que trae Nm 1 y 26. Más serio es el problema de las tribus implicadas en el éxodo. Es razonable pensar en las tribus de Efraím y Manasés (= Casa de José), en las de Benjamín, Leví y quizá Judá y Simeón. Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que «Israel» e «israelita» se proyectan en la tradición primitiva partiendo de un punto de vista posterior. La experiencia de los primeros grupos pasó luego a ser herencia común de todos los que se les unieron más tarde. No hay, por supuesto, noticia alguna del éxodo israelita en las fuentes extrabíblicas. Israel es mencionado en la estela de Merneptá *(ca.* 1220; DOTT 137ss) como un pueblo, no como un país, que «yace desolado». Si, como resulta verosímil, se alude aquí a la conquista bajo Josué, tendríamos un ejemplo más de exageración en las inscripciones regias. (Sobre la posibilidad de dos éxodos, cf. M. Rowton, PEQ 87 [1953], 46-60; → Arqueología bíblica, 74:64).

36 Hay un acuerdo muy amplio en que el éxodo debe fecharse en el siglo XIII (H. H. Rowley, IDB 2, 752, está entre los que disienten). Los datos bíblicos están más bien a favor del siglo XV; sin embargo, la cuenta de cuatrocientos ochenta años de 1 Re 6,1 es artificial. Los argumentos a favor del siglo XIII son de orden predominantemente arqueológico (por ejemplo, la estela de Merneptá; las exploraciones de N. Glueck en Transjordania; la destrucción de ciudades cananeas a finales del siglo XIII). Según esta datación, Ramsés II resultaría ser el «faraón opresor» (→ Arqueología bíblica, 74:56-64).

37 **E) La experiencia del desierto.** En su marcha hacia Palestina, los hebreos debieron evitar los caminos frecuentados, tales como el «Camino del País de los Filisteos» (Ex 13,17) en favor del «mar de las Cañas por el Camino del Desierto» (Ex 13,18). Pero no es posible fijar exactamente la ruta, a pesar de las cuarenta acampadas mencionadas en Nm 33 (cf. H. Cazelles, RB 62 [1955], 321-64; → Geografía bíblica, 73:27-30). Son muchos los temas de la peregrinación por el desierto: las murmuraciones, la columna de nube, el maná y las codornices, los cuarenta años de marcha, la batalla con los amalecitas, etc. Estos datos aparecen en tradiciones variantes. Si bien es posible encontrar una explicación «natural» al maná, que vendría a ser la savia que destilan los tamariscos del Sinaí al ser picados por unos insectos, las cualidades de este maná están tan adornadas en el texto bíblico (cf. Sab 16,20-21; Ex 16,14-21), que ya no tiene parecido alguno con ningún alimento conocido. Las murmuraciones han cristalizado en torno a determinados nombres de lugar, como Massá y Meribá (Ex 17,7; Nm 20,13), y quizá

esto sea indicio de que tenemos ahí unas narraciones etiológicas, es decir, relatos compuestos para explicar el nombre de unos lugares determinados.

38 La más importante experiencia del desierto fue la alianza del Sinaí (cf. D. McCarthy, CBQ 27 [1965], 217-40), que se expresa sucintamente en la fórmula P: «Vosotros sois mi pueblo y yo soy vuestro Dios». Las recientes comparaciones con los tratados (hititas) de vasallaje han venido a ilustrar la idea israelita de alianza. Se ve claro que Israel se sirvió de aquellos tratados contemporáneos para expresar su relación singular con Yahvé (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:79). La alianza se remonta a la época mosaica, como pretende la Biblia. Los términos de las relaciones fundadas en la alianza se expresan en las Diez Palabras (Decálogo) y en el llamado Código de la Alianza (Ex 20,22-23,19). Los estudios de A. Alt, H. Cazelles y G. Mendenhall apoyan la antigüedad de estos textos jurídicos (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:86-87). Israel hizo suyo el conjunto de prácticas legales observadas en el Próximo Oriente y en este proceso quizá actuaran de mediadores los cananeos. Generalmente se admite que tiene cierta validez la elaborada descripción de la tienda del tabernáculo, del arca, etc., en Ex 25ss (F. M. Cross, BA 10 [1947], 45-68), aunque está idealizada en la tradición P. El santuario portátil o tienda contenía el arca de la alianza, que servía de trono al invisible Yahvé; ello va muy de acuerdo con la vida nómada de los antiguos hebreos en el desierto (→ Instituciones religiosas, 76:44-48).

39 La peregrinación por el desierto se describe como un período de cuarenta años (una generación), con su actividad centrada en torno a Cadés-Barnea, unos 80 kilómetros al sur de Beršeba. En Nm 14,39ss se da cuenta de un intento fallido de entrar en Palestina atravesando el Négueb, después que los hebreos se negaron a seguir la vía rápida que señalaron los espías enviados a reconocer el país. Esta aventura fracasada dio ocasión a que la penetración más importante se realizase por Transjordania (→ Geografía bíblica, 73:31), donde los recién formados reinos de Edom, Moab y Ammón aún no habían terminado su proceso de instalación. Sin embargo, la victoria de Jormá en el Négueb da a entender que el grupo invasor se dividió en dos; Nm 21,1-3 y Jue 1, 9-16 parecen apoyar una penetración victoriosa por el sur, a cargo de Caleb y su grupo. El grupo mayor, al mando de Moisés, prefirió rodear Edom y Moab (Nm 20,14ss; 21,10ss). Las primeras victorias contra los reyes Sijón y Og, obtenidas al norte del Arnón y al norte del Yabboq, respectivamente, se hicieron tradicionales en Israel (cf. Nm 21,21-35; Sal 136,17ss), ya que aseguraron a los invasores la posesión de Transjordania. Cerca de las llanuras de Moab, después de haber sido pronunciados los oráculos de Balaam (cf. W. F. Albright, JBL 63 [1944], 207-33), Moisés murió en el monte Nebo. El hecho de que no lograra poner pie en la tierra prometida queda envuelto en el misterio y dio origen a numerosas explicaciones en la tradición (cf. Nm 20,12; Dt

1,37, etc.). La infidelidad de Israel con el Baal de Peor (Nm 25) fue como un presagio de lo que después sería su vida en Canaán.

40 **F) La tierra de Canaán.** Canaán era durante el siglo XIII un país ocupado por poblaciones muy diferentes. Los cananeos propiamente dichos vivían sobre todo a lo largo de la costa y formando enclaves en las montañas del centro y del sur. También se mencionan como parte de esta población otros grupos no semitas (hititas, joritas, etc.). La estructura política se caracterizaba por la existencia de ciudades estado. Egipto había venido favoreciendo esta situación desde hacía siglos. Los reyezuelos eran «leales» del faraón, al que pagaban tributo, pero las cartas de el-Amarna, del siglo XIV, nos hablan de sus dificultades, en especial con los *'apiru* (cf. DOTT 38-45; E. Campbell, BA 23 [1960], 2-22). Hacia el siglo XIII, el número de ciudades estado había crecido notablemente, pero no se hallaban preparadas para hacer frente a la invasión hebrea. Esta situación ofrecía un vivo contraste con Transjordania, que se había organizado formando los principados amorreos gobernados por Sijón y Og, además de los reinos de Edom, Moab y Ammón (→ Excursus: Israel, 11:14-18, 27; cf. los estudios de N. Glueck y G. Landes, BAR 2, 51-58, 69-88).

41 La influencia de Egipto en Canaán se extendía a la cultura material, pero la religión cananea siguió una evolución relativamente independiente. Su panteón moraba en una montaña situada al norte (Safón o Sefón; *mons Casius,* unos 40 kilómetros al nordeste de Ugarit). El jefe de todas estas divinidades era El, pero fue desbancado por Baal (Hadad). Las tres diosas principales eran Ašerá («creadora de los dioses», de un fuerte carácter sexual), Astarté (Aštoret) y Anat (la «virgen», de carácter guerrero), cuyas hazañas son bien conocidas a través de los textos ugaríticos. El culto cananeo se distinguía por los ritos de la fertilidad, que incluían la prostitución sagrada (cf. Albright, ARI 68-94; J. Gray, *The Legacy of Canaan* [VTSup 5; Leiden, 1957], 113-59).

42 **G) Las victorias de Josué.** En general, se admite que el relato bíblico de las conquistas realizadas por Josué ha enfocado los acontecimientos reales a la manera de un poema épico. Todo se atribuye a Josué, del mismo modo que todas las leyes se hacen depender de Moisés. Pero leyendo atentamente Jos se advierte que no hubo una guerra continua ni extendida por toda Palestina; hubo «campañas», pero también se dio una asimilación gradual. La conquista se esquematiza en tres campañas. La primera corresponde a la toma de Jericó y Ay en la región montañosa central; vienen después las victorias en el sur, una vez concertada la alianza con los gabaonitas; finalmente, la penetración hacia el norte, en que cayó Jasor. Aparte de estas campañas atribuidas a Josué, el texto bíblico alude a otras batallas mediante las que se fue realizando la conquista (Jue 1 en especial y Jos 13,2-6; 15,13-19; 23,7-13). No se produjo una eliminación total de los cananeos, a pesar del ideal del *ḥērem* o guerra de «anatema», rasgo característico de la cultura del Próximo Oriente antiguo que Israel compartía con sus vecinos (ANET 320). Las fuentes dejan ver con claridad el hecho de que sobrevivieron algu-

nos reductos cananeos, hecho que se «explica» en Jue 2,21-23; 3,2. Pero aun rebajando lo que pueda deberse al tono épico del relato, sigue siendo cierto que la conquista constituye un gran éxito por parte de Josué y sus hebreos. (Sobre la naturaleza de la conquista como un movimiento de solidaridad entre grupos preexistentes como unidades sociales en Palestina, que sacudieron la dominación urbana de la región, cf. G. Mendenhall, BA 25 [1962], 66-87).

43 Con el paso del Jordán (quizá un desprendimiento de tierras), descrito con resonancias litúrgicas (Jos 3-4), el grupo de Josué hubo de hacer frente al desafío que le planteaba Jericó. A pesar de las minuciosas excavaciones realizadas en Tell es-Sultan (→ Arqueología bíblica, 74:19, 61-62), hay pocos datos sobre la Jericó del siglo XIII, de la que se dice que cayó ante los gritos rituales y las procesiones de los israelitas (Jos 6,21; sin embargo, cf. 24,11). A pesar de todo, la conquista de Jericó debió de ser un requisito indispensable para penetrar en las tierras altas a través del fácil acceso que brindaban los valles cercanos.

También los resultados de las excavaciones realizadas en Ay por la señora Marquet-Krause (confirmadas en BASOR 178 [1965], 13-40) han dado el mismo resultado: esta ciudad no estaba habitada en tiempos de Josué. El relato de Ay ha sido caracterizado como etiológico, es decir, que su finalidad sería explicar un nombre (Ay = las «ruinas». Pero ¿cómo fue reducido a ruinas este lugar?). No puede descartarse la etiología (cf. Sansón y Ramat-Lejí, Jue 15,17), pero tampoco hay que recurrir apresuradamente a esta explicación en los capítulos que nos ocupan. Las explicaciones de Albright (el relato se refiere a Betel, no a Ay) y de L.-H. Vincent (Ay fue ocupada temporalmente, para hacer frente a la inminente invasión) son meras hipótesis. Igualmente, las excavaciones de Pritchard en Gabaón *(Gibeon* [Princeton, 1962]) no han probado que este lugar fuera tan importante en tiempos de Josué como parecería desprenderse de Jos 9-10.

44 Por otra parte, hay notables datos arqueológicos a favor de una destrucción violenta, hacia 1225, de Betel, Debir, Lakiš y Jasor (→ Arqueología bíblica, 74:63) y, probablemente, también de Eglón. Esto concuerda con las campañas de Josué en Jos 10-11 (cf. G. E. Wright, JNES 5 [1946], 105-14). Es de notar que los israelitas procuraban eludir los «lugares elevados» (es decir, las ciudades construidas sobre un montículo), como dice explícitamente Jos 11,13. De ahí que se evitaran algunas fortalezas, como Meguiddó y Bet-Šan. No cabe duda de que las incursiones relámpago (Jos 10-11) en Ayyalón, las ciudades del sur y Jasor en el norte fueron suficientes para que los israelitas se establecieran firmemente en el país. Pero la costa y la llanura de Esdrelón quedaron intactas.

45 La toma, virtualmente pacífica, de Siquem (que afectó a todo el territorio de Efraím y Manasés) sugiere que los recién llegados se encontraron en este paraje con una o varias tribus con que estaban emparentados (→ Geografía bíblica, 73:101). Es significativo al respecto que las excavaciones de Siquem demuestran que la ciudad *no* fue destruida

durante el período de la conquista y la instalación en el país (BAR 2, 258-300). La moderna investigación admite que la unidad de «Israel» durante la conquista deriva de una perspectiva posterior, cuando el pueblo ya estaba realmente unido, y que los datos bíblicos apoyan este punto de vista. Se describe a los hebreos como una «muchedumbre de varia ascendencia» (Ex 12,38; cf. Nm 11,4) que salió de Egipto. Esto significa que en el pueblo hebreo se integraron muchos otros grupos que habían convivido con él durante la estancia en Gošen. Es razonable suponer también que se venía produciendo desde mucho tiempo atrás un movimiento de hebreos que regresaron a Palestina durante los siglos anteriores, e incluso que ciertos grupos hebreos nunca se habían movido de Palestina ni habían entrado siquiera en Egipto (Albright, BP 32). La escena de Siquem (Jos 8,30-35; 24,1-28) describe una renovación de la alianza y presupone que Israel se incorporó otros grupos (cananeos) como miembros propios (24,14-15). Lo ocurrido, pues, fue que las experiencias vividas por una parte de Israel durante el éxodo se convirtieron en patrimonio común de todo el pueblo, conforme iban siendo absorbidos los diferentes grupos étnicos. Estas consideraciones suavizan la estampa tradicional de los ejércitos de Josué arrasando Canaán; hubo un proceso de asimilación y reunión tan importante como la conquista (→ Josué, 7:3).

46 El término «anfictionía», derivado del griego, ha sido aplicado por M. Noth *(Hist.,* 91-137) a la unión de las doce tribus en torno a un santuario central. El autor razona además que si todas las tribus no pertenecían ya a la federación durante la conquista, habría que considerar que Israel no comenzó a existir sino cuando la federación adoptó su forma normativa. Otros (Bright, Albright) consideran que Israel ya era una federación tribal a partir del Sinaí, donde tuvo lugar de hecho la alianza; es entonces cuando se forma básicamente el pueblo. La tradición de una descendencia en línea recta de las doce tribus a partir de un antepasado común quizá deba interpretarse en sentido muy amplio; la genealogía expresa conexiones de orden cultural más que biológico, relaciones basadas en la geografía, el comercio y otras realidades. La unidad creada por la federación tribal era de carácter religioso, no político, como puede deducirse de la conducta sumamente individualista que observan las diferentes tribus durante el período de los jueces. El mismo santuario central parece haber cambiado de ubicación en diferentes ocasiones durante este primer período: Siquem, Betel, Silo (donde su instalación fue un tanto más permanente; → Instituciones religiosas, 76:40, 41, 50). En las listas que se han conservado, las tribus son enumeradas de dos distintas maneras: la más antigua incluye a Leví (Gn 29,31-30,24; 49,1-27) y presenta a José (Efraím y Manasés) como una sola tribu; en la forma más tardía, Leví se omite y Efraím y Manasés aparecen como tribus distintas (Nm 26,4-51). La unión de las doce tribus no es simplemente resultado de una alianza; este hecho está respaldado por un complejo proceso histórico. Los límites de las «doce tribus», tal como aparecen consignados en Jos 13ss, no tienen carácter fijo, debido

a la dispar trayectoria que seguirá cada una de ellas (por ejemplo, la asimilación de Simeón por Judá, de Rubén por Gad). Más aún, los datos geográficos que aparecen en estos capítulos han sido sometidos a revisión en el curso de la historia israelita (cf. L. H. Grollenberg, AtBib 58-61; K. Elliger, IDB 4, 700-10).

47 **H) Los jueces.** El período de los jueces suele fecharse con bastante verosimilitud entre 1200 y 1050. Sin embargo, Jue no nos ofrece una historia continua de los acontecimientos ocurridos dentro de este siglo y medio. Se trata más bien de una serie de episodios distintos, de carácter eminentemente local, que vienen a confirmar la tesis sentada claramente por el autor en 2,10-3,6. La secuencia de pecado, opresión, conversión y liberación es un claro eco de la teología deuteronomista de la historia (→ 1-2 Reyes, 10:79). Pero los diferentes cuadros iluminan la historia de aquel período. Las tribus encuadradas en la anfictionía pelearon sus propias batallas. Las dificultades que se presentaron eran de dos tipos: los ataques morales del culto cananeo a Baal y la falta de unidad para hacer frente a los intentos de opresión por parte de los pueblos vecinos. El Canto de Débora acusa a varias tribus de esta falta de colaboración (Jue 5,15-17). La situación geográfica venía a aumentar la tendencia al individualismo de los diferentes grupos. Las tribus instaladas en Galilea se hallaban separadas de la zona central por la llanura de Esdrelón; la misma zona central estaba dividida en enclaves según sus numerosos valles. Finalmente, la depresión del Jordán actuaba como línea divisoria entre el este y el oeste.

48 Aún hay algo más. Los mismos israelitas estaban viviendo el proceso de sedentarización y el cambio a nuevas formas de vida, especialmente en lo que se refiere a la agricultura. Es ahora cuando surge el reto más decisivo, encarnado concretamente por los cultos cananeos de la fertilidad. Se iniciaba una asimilación de la cultura y las formas de vida de Canaán, y éstas comprendían también los baales y astartés venerados en los numerosos «lugares altos» que quedaban en el país. Baal era el dueño de la tierra: un dios de la fertilidad que debía ser propiciado. Yahvé era el Dios de la historia que había salvado a Israel; pero ahora se planteaba el problema práctico de asegurar la fertilidad y las cosechas abundantes. A los métodos cananeos de cultivo iba asociado el ritual religioso cananeo, que fue imitado (por ejemplo, Yerubaal en Jue 6). Al final, todo vino a parar en un sincretismo: Yahvé adoptó ciertos rasgos de Baal, identificándose con él en la práctica. Era cosa buena hacer alguna que otra vez una peregrinación al santuario de Silo, pero los lugares altos cananeos estaban más cerca y sus ritos resultaban muy atrayentes (cf. J. L. McKenzie, *The World of the Judges* [Englewood Cliffs, N. J., 1966], 34-44).

49 El juez (*šōpēṭ*) era ante todo un jefe militar carismático, un «libertador» (Jue 2,16; 3,9, etc.). Durante este período, la situación política de Palestina no tenía apenas consistencia. Egipto había logrado rechazar finalmente la invasión de los pueblos del mar hacia 1200, cuyos restos eran los filisteos, que habían conseguido establecerse en la

costa sur, formando la «pentápolis» (→ Excursus: Israel, 11:19). La federación tribal se hallaba expuesta a los ataques procedentes de todos lados y de todos los pueblos que se creyeran en condiciones de tener éxito en sus intentos. El mismo Otniel, que conquistó Debir para Judá (Jue 1,11-16), pudo resistir victoriosamente a la invasión de Kušán-Riseatáyim de «Aram de los dos ríos» (si es que debe leerse Aram en vez de Edom). La atrevida hazaña de Ehúd el zurdo al matar a Eglón de Moab precipitó una victoriosa campaña contra los moabitas, cuyo resultado fue arrojarlos al este del Jordán.

50 Débora inspiró a Baraq y a unas seis tribus del norte para que lucharan contra los cananeos, dirigidos por Sísara, en la llanura de Esdrelón. La ventaja que para los cananeos suponían sus carros de guerra fue anulada por las tormentas que provocaron el desbordamiento del río Quišón (4,15; 5,20-21), haciendo posible la victoria de Israel. Albright ha fechado ésta en 1125 (BASOR 62 [1936], 26-31) sobre la base de pruebas arqueológicas obtenidas en Tanak y Meguiddó. La victoria dio motivo para que se compusiera uno de los más antiguos poemas contenidos en el AT, el Canto de Débora (Jue 5), que es una versión poética de los acontecimientos contados en la narración en prosa de Jue 4.

51 Gedeón (Yerubbaal) hizo frente a las incursiones organizadas por los camelleros madianitas, amalecitas y árabes del destierro («quedemeos»). Los detalles de estas campañas revelan amplificaciones y adornos literarios, tan característicos de estos antiguos relatos de victorias (por ejemplo, el episodio del vellón, 6,36-40). La victoria lograda en En-Jarod fue seguida de la persecución a través del Jordán y la muerte de Sébaj y Salmunná (Sal 83,12). Ya se manifiesta la preeminencia de la tribu de Efraím (8,1; cf. el episodio de *šibbólet* en 12,1-6), presagio de la futura división entre el norte y el sur. Se produjo un movimiento prematuro hacia la monarquía cuando, después que Gedeón hubo rechazado la corona que se le ofrecía, su hijo Abimélek logró establecer un «reino» precario durante corto tiempo. Al parecer reunió bajo su autoridad a los cananeos de Siquem y a los israelitas circunvecinos, gobernando Siquem mediante un regente, mientras que él vivía en Arumá. Tan importante como las luchas de Gedeón fue su repulsa de los cultos baálicos locales, ilustrada en el gesto de tirar por tierra el altar (6,25-32). También constituyen una prueba de lo extendido que se hallaba el culto de Baal las aventuras de Abimélek en Siquem y la destrucción del templo de El-Berit (9,46-49).

52 A pesar de sus orígenes y la vida que llevaba en Transjordania como proscrito, Jefté fue llamado por los hombres de Galaad para que les prestara ayuda contra los ammonitas. Su éxito le obligó a cumplir el salvaje voto que había hecho de sacrificar a su hija. La situación moral de las tribus queda bien ilustrada en este episodio, así como en los apéndices de Jue (caps. 17-21). Las pintorescas hazañas de Sansón son indicio de la situación desesperada en que se hallaba Judá, pues son sus mismos compatriotas quienes le entregan a los filisteos (15,12-14).

Pero sus asombrosas proezas y su bravura se contaban entre las tribus sometidas como un motivo de esperanza y de burla contra los filisteos.

Sobre los llamados jueces menores se han conservado muy pocas noticias; su actividad debió de ser más legislativa que militar. Incluso es posible que algunos de ellos ni siquiera fuesen israelitas. Las acciones de Šamgar contra los filisteos se asemejan a las de Sansón. Su nombre, «hijo de Anat», es prueba de la influencia que ejercían en el país las divinidades cananeas (ugaríticas), si es que Šamgar era realmente israelita.

53 **III. La monarquía y el exilio *(ca.* 1020-539).** Durante el siglo XI, la mayor amenaza para Israel eran los filisteos, que habían asentado sus ciudades estado en un enclave de la llanura costera: Gaza, Gat, Ascalón, Ašdod (Azoto) y Ecrón (→ Geografía bíblica, 73:71-72). Mantenían además guarniciones en territorio israelita y su influjo se extendía por todo el sector de la federación tribal. Los relatos de Sansón ilustran el dominio que ejercían sobre Judá (Jue 13-16) y 1 Sm 13,19ss señala su monopolio del hierro, que colocaba a los israelitas en amarga desventaja. Su victoria en Afeq o Ebén-ha-Ézer les abrió el paso a la zona norte (1 Sm 4; parece que en esta batalla están representadas varias tribus; en qella el arca fue capturada por los filisteos). Sobre los filisteos, → Excursus: Israel, 11:19.

54 **A) Saúl *(ca.* 1020).** En medio de esta situación crítica surgen dos figuras: un «profeta», Samuel, y el primer rey, Saúl. Samuel se presenta como una personalidad ambigua, debido a la naturaleza distinta de los relatos que giran en torno a su nacimiento, vocación y actividades. Se dice que pasó su juventud viviendo como un nazireo (1 Sm 1,11; Nm 6) al servicio del santuario de Silo y bajo la tutela del sacerdote que lo atendía, Helí. Es presentado también como un vidente y profeta, que mantuvo los viejos derechos tribales frente a Saúl, el nuevo rey. Por esta época, y en relación con Samuel, aparecen los grupos de profetas extáticos, muy parecidos a los profetas cananeos. Finalmente, se describe a Samuel como el último de los jueces (1 Sm 7,2-17), ejerciendo su oficio en Betel, Guilgal y Mispá. En el contexto de esta noticia que pone a Samuel en relación con los jueces se narra su victoria contra los filisteos (7,10ss), que deberá ser evaluada teniendo en cuenta esta circunstancia. Más bien fue Saúl quien sacudió el yugo filisteo.

55 La amenaza de los filisteos hizo realidad lo que no logró el intento fallido de Abimélek; concretamente, la unión de las tribus bajo un mismo rey frente al enemigo común. La introducción de la monarquía en Israel se ha conservado en dos tradiciones, una de ellas favorable (1 Sm 9,1-10,16; 11) y la otra hostil (8; 10,17-27; 12). La primera (y quizá también la más antigua; pero cf. I. Mendelsohn, BASOR 143 [1956], 17-22) es el relato que presenta al joven Saúl que busca las asnas perdidas y encuentra un reino al ser ungido por Samuel en Ramá. El segundo relato describe el final de una época, cuando Samuel, «el último de los jueces», accede a la petición del pueblo, que quiere ser como las demás naciones. Parece ser que se consideró a Saúl como el

continuador de la antigua línea carismática de los jueces; podría ponerse en tela de juicio si en un principio su mandato se enfocó a la luz de la realeza. Se dice que fue designado *nāgîd* (1 Sm 10,1; también de David, 2 Sm 7,8) o «comandante militar» (Albright). De ahí podría inferirse que el carácter regio de esta institución sólo gradualmente se fue imponiendo en Israel. No se pretendió en ningún momento formar una corte impresionante, como lo demuestra la modestia de su palacio, que Albright excavó en Guibeá (Tell el-Ful; cf. L. Sinclair, BA 27 [1964], 52-64).

Saúl se vio considerablemente favorecido por sus éxitos iniciales, como el logrado frente a los ammonitas que sitiaban a Yabéš de Galaad (1 Sm 11), aventura militar en que no se mezclaron los filisteos. También obtuvo una victoria local frente a éstos en Mikmáš, gracias a su hijo Jonatán (1 Sm 14). Pero luego chocó con Samuel (dos relatos en 1 Sm 13 y 15) y comenzó a sufrir accesos de depresión, ira y envidia que marcan los conocidos relatos de sus relaciones con David. Su caída quedó sellada con la matanza de los sacerdotes de Nob. Su figura resulta patética en el episodio de la «hechicera de Endor». Entre tanto, los filisteos estaban ejerciendo una presión todavía más fuerte, que culminaría en la devastadora derrota de Gelboé, donde serían muertos Saúl y su hijo Jonatán (elegía de David en 2 Sm 1,17-27; → 1-2 Samuel, 9:40-45).

56 **B) David (1000-962).** Hay diferentes tradiciones en relación con el ingreso de David en la corte: 1 Sm 16,14-23; 17,1-11.32-53 (tañedor y escudero de Saúl) y 17,12-30; 17,55-18,2 (el hermano pequeño que lleva provisiones a los que están en el frente). También los siguientes capítulos en que se habla de su vida en la corte y de los tiempos de proscrito parecen contener numerosos duplicados (David perdona por dos veces la vida a Saúl; Saúl intenta por dos veces atravesar contra el muro a David; etc.). Su valor como guerrero le hace destacar en seguida en la corte (matrimonio con la hija de Saúl, Mikal) y también es causa de que cayera rápidamente en desgracia de Saúl, que intenta matarle. David huye al desierto de Judea y reúne en torno a sí una banda de unos 400 proscritos, como lo es él mismo, mientras espera que llegue su momento. Logró tener éxito incluso en el delicado asunto de conseguir que sus relaciones con el rey filisteo de Gat resultaran provechosas para sus propios planes políticos, apareciendo como jefe vasallo en Siquelag antes de que Saúl hallara la muerte en Gelboé.

A partir de este último acontecimiento, David es constituido rápidamente rey de Judá en Hebrón (2 Sm 2,1ss), golpe en que le apoyan sus propios orígenes tribales y sus matrimonios con mujeres judaítas (Ajinoam, Abigaíl). La dinastía de Saúl se mantiene en Majanáyim de Transjordania, en la persona de su hijo Išbaal (o Išbóšet, como acostumbran escribir su nombre los copistas), apoyado por Abner, general de Saúl. Hubo luchas intermitentes, pero sin importancia (el duelo junto al estanque de Gabaón, 2 Sm 2,10ss), hasta que Abner se pasó a David. Este dio pruebas de buen realismo político al mostrarse inocente tanto del asesinato de Išbaal como del brutal ajuste de cuentas entre Joab y

Abner, en que éste cae muerto. El camino estaba abierto para que David fuera aclamado «rey sobre Israel»; los ancianos de Israel acudieron a Hebrón, donde David venía reinando desde hacía siete años, y lo aceptaron (2 Sm 5,1-5). Los reinos seguían siendo dos, bajo un monarca único, si bien es costumbre hablar de la monarquía «unida» (cf. 2 Sm 5,5).

57 David logró ampliar su reino por el norte a expensas de los arameos; se anexionó Sobá (victoria sobre el arameo Hadadézer) y el territorio de Damasco. Se suscribieron provechosos tratados con Jamat y Tiro, de forma que pudo decirse con verdad que el reino se extendía *hasta el río* (Eufrates; 2 Sm 8,3). En Transjordania fueron vencidos Ammón y Edom, mientras que en Moab era instalado un rey vasallo. El reino de David, por consiguiente, se extendía desde Esyón-Guéber en el golfo de Aqaba hasta Homs, desde el Mediterráneo al Eufrates. Los enclaves cananeos que todavía existían en Palestina fueron gradualmente absorbidos (por ejemplo, Meguiddó). Nunca antes había sido establecido un imperio como éste en aquella zona, que siempre había estado dominada por Egipto; ello fue posible porque Egipto precisamente estaba en pleno colapso y Asiria aún no se había despertado. David logró también quebrantar el poderío de los filisteos, al parecer con una serie de éxitos sucesivos, aunque los datos son escasos (2 Sm 5,17ss; 21,15ss). La pentápolis filistea quedó reducida a vasallaje.

58 Pero el golpe maestro de David consistió en elegir a Jerusalén como capital (→ Geografía bíblica, 73:92-93). Al capturar esta ciudad yebusea la convirtió en «ciudad real», es decir, que quedaba de su propiedad (lo mismo que más tarde haría pertenencia suya la ciudad de Rabbá en Ammón, de forma que su «nombre fuera proclamado sobre ella», 2 Sm 12,28). Desde el punto de vista político, Jerusalén era lugar neutral, aceptable tanto para el norte como para el sur. Más aún: ofrecía ventajas singulares con vistas a su defensa, estando rodeada de valles excepto por el norte (posiblemente los yebuseos habían abierto por este lado un barranco, que más tarde sería rellenado con el «Milló» bajo Salomón, 1 Re 9,15). Lo cierto es que la «ciudad de David» u Ofel ocupaba el espolón sur de la ladera oriental de la montaña. El traslado del arca de la alianza a Jerusalén daría a esta ciudad una importancia religiosa que ya nunca habría de perder. Resulta difícil determinar qué elementos de la liturgia y la ideología yebusea pasaron a integrarse en el pensamiento religioso de Israel; el «sacerdocio según el orden de Melquisedec» parece ser uno de ellos (Sal 110,4; → Instituciones religiosas, 76:20).

La organización política fue modelada de acuerdo con las instituciones egipcias: heraldo *(mazkîr)*, general del ejército, etc. (cf. De Vaux, IAT 184-91). En su cuerpo de guardia personal, David incluyó varios grupos de mercenarios extranjeros, como los kereteos y los peleteos. Fácil es imaginar la crisis en que todos estos cambios sumieron al pueblo, cuando éste pasó definitivamente de una federación de tribus a una monarquía, con su complicada administración, el ejército permanente

y los inevitables impuestos, todo lo cual tendía a suprimir el viejo individualismo tribal (2 Sm 8,15-18; 20,23-26).

59 La «historia áulica» de 2 Sm 9-20 y 1 Re 1-2 es un notable logro literario de la época de David. Constituye un documento histórico fidedigno en que se expone el problema planteado por la sucesión al trono de David y la notoria incapacidad de éste para resolverlo (cf. G. von Rad, GesSt 159-88). Con David se había impuesto una nueva idea dinástica. ¿Quién debería sucederle? Como la «historia áulica» va descubriendo, Amnón es eliminado, la revuelta de Absalón termina con su muerte, Adonías fracasa ante Salomón. El tema de la sucesión se desarrolla a lo largo de muy distintas escenas, dentro y fuera de la corte, a uno y otro lado del Jordán. Hay también una extensa galería de personajes: el apasionado David, con su amor ciego hacia sus hijos; los generales Joab y Amasá; los sacerdotes Sadoq y Abiatar; los plebeyos Sibá y Barzillay; los rebeldes Semeí y Šeba; las mujeres: Tamar, Betsabé y la viuda de Técoa. La insoslayable conexión entre pecado y castigo aparece también en los relatos de Amnón, Absalón y especialmente de David. Sólo muy rara vez se pronuncia un juicio teológico positivo (2 Sm 11,27; 12,24; 17,14); Dios actúa entre bastidores.

La revuelta de Absalón contra David resulta menos reveladora, desde un punto de vista político, que la de Šeba (2 Sm 20). Fue motivada por los celos que despertaron las deferencias de David para con los ancianos de Judá, la misma gente que había apoyado la revuelta de Absalón. La actitud de David provocó el que algunas tribus del norte se pusieran de parte de Šeba. Bajo el mando del temible Joab (que había asesinado a Amasá, al que el mismo David había puesto en lugar de Joab), las tropas del rey dieron cuenta rápidamente de este cisma, pero todo el asunto fue como un presagio de la división que habría de producirse con el tiempo.

60 El mérito de haber consolidado la monarquía en Israel corresponde a David. Si Israel alcanzó una gran prosperidad bajo Salomón, ello fue gracias a la solidez lograda por David. Éste, posiblemente, resultó un jefe menos carismático a los ojos del pueblo de lo que había sido Saúl, pero David tenía un gran talento y al cabo se reconocería que el Señor estaba con él. Debió de ser un hombre de fuerte atractivo personal, como lo sugieren numerosos episodios de su vida (la lealtad de su mercenario extranjero, Itay de Gat, 2 Sm 15,18-22; la negativa a beber el agua de la cisterna de Belén, 2 Sm 23,13-17). Pero la importancia suprema de David está en el hecho de que en su persona se encarnó el principio dinástico, gracias a la profecía de Natán (2 Sm 7). Este oráculo (la carta magna del mesianismo real; → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:155) contribuyó a la estabilidad general de la casa real en Judá, en contraste con los cambios dinásticos del reino norte después de la separación.

61 **C) Salomón (961-922).** La gloria del reinado de Salomón se hizo proverbial en la tradición israelita. Este rey empezó por afianzar su posición mediante alianzas políticas: el matrimonio con la hija del faraón,

que le aportó Guézer en dote; acuerdos comerciales con Jiram de Tiro, que le abrieron posibilidades para la exportación. El comercio se intensificó, por ejemplo, en el golfo de Aqaba, gracias a una flota mercante con base en Esyón-Guéber; el oro y otros géneros preciosos llegaban desde Arabia (la reina de Saba, 1 Re 10,1-10), de Ofir (Somalia en Africa, o quizá la parte baja de la península de Arabia); entre Egipto y Cilicia (1 Re 10,28, texto corregido) se estableció un provechoso intercambio de carros y caballos. También se crearon establecimientos militares para acuartelar un ejército permanente equipado con carros (→ Arqueología bíblica, 74:35).

La fama de Salomón como constructor se basa no sólo en el templo, edificado de acuerdo con la tradición fenicia (→ Instituciones religiosas, 76:56ss), sino también en un refinado conjunto palacial. Además, fue gran animador de las artes y las letras (→ Literatura sapiencial, 28:5-6) y es muy probable que las tradiciones E y J del Pentateuco recibieran su configuración durante este reinado, «período ilustrado», como ha sido llamado por Von Rad. El redactor deuteronomista subraya amargamente el hecho de que Salomón favoreció el culto de los dioses extranjeros por culpa de su harén (1 Re 11,1-8). En Jerusalén se estableció entonces una tendencia al sincretismo y a una abierta idolatría. Todos los reyes que le sucedieron son juzgados con un criterio deuteronomista, es decir, según su actitud ante la idolatría y el culto en los «lugares altos» (que era, sin duda, nominalmente yahvista); pero tal criterio es en realidad anacrónico, pues la centralización del culto sólo llegó a imponerse como un ideal en virtud de las reformas de Ezequías y Josías en los siglos VIII y VII (→ Instituciones religiosas, 76:66-68).

62 La reorganización del reino llevada a cabo por Salomón, dividiéndolo en doce distritos, que no coincidían exactamente con los viejos límites de las tribus, fue un paso decisivo hacia la centralización del gobierno. Esto hizo posible un eficiente sistema de tributación con vistas a sufragar los gastos regios. Puede comprenderse la profunda transformación que suponen en la sociedad israelita los reinados de David y Salomón: en pocas generaciones se dio el paso de la federación tribal a un estatuto «imperial»; la vida centrada en la agricultura y el pastoreo cedió en beneficio del urbanismo, con el consiguiente desarrollo de fuertes desigualdades sociales. Albright calcula la población israelita en unos 800.000 habitantes (BP 56).

Pero no todo fue paz y luz en los días de Salomón. Se perdió parte de Edom y Damasco (1 Re 11,14ss) y se produjo un intento de sublevación por parte de Jeroboam, que hubo de refugiarse en Egipto, para regresar más tarde, en tiempos de Roboam, e inaugurar el reino del norte, Israel. La institución de la prestación personal o trabajo forzado aumentó la insatisfacción general. El hijo de Salomón, Roboam, no acertó a percatarse de la importancia que revestía este descontento. Era inevitable la división del joven reino.

63 **D) Israel y Judá (922-842).** Es significativo el hecho de que la rebelión de las tribus del norte se produjera en Siquem, el antiguo centro

(Jos 24) de la anfictionía. Roboam (922-915) fue reconocido rey por «todo Israel» en este lugar. Pero cuando desoyó el consejo de sus ancianos, y prometió al pueblo «escorpiones» en lugar de los «látigos» de Salomón, resonó de nuevo el viejo grito de sublevación, como en los días del desierto: «¡A tus tiendas, Israel!». Sólo Benjamín permaneció al lado de Judá, y esto porque Roboam se había adelantado a ocupar su territorio (2 Cr 11,12). El hijo de Salomón habría de sufrir otros descalabros, cuando Šešonq (Šišak) invadió Palestina y saqueó Jerusalén. Las triunfales noticias grabadas sobre los muros del templo de Amón en Karnak indican que este faraón asoló el norte, y parece ser que fueron Edom y el nuevo reino de Jeroboam los que soportaron los golpes más duros de la invasión (B. Mazar, VTSup 4 [1957], 57-66). Roboam se preparó para las esporádicas guerras civiles de los siguientes cincuenta años erigiendo en el norte una línea de fortalezas (Guibeá, Ramá, etc.) y fortificando también el sur (quizá contra Egipto; se erigieron bastiones en Lakiš y otros puntos, cf. 2 Cr 11,5ss). El reino de David y Salomón se disolvía, mientras que los filisteos se iban rehaciendo y los arameos recuperaban su independencia. Muy pronto levantaron cabeza también los moabitas y los ammonitas.

64 Para las tribus del norte resultó relativamente fácil volver al principio carismático y reconocer un nuevo jefe. Jeroboam I (922-901) se había convertido ya en símbolo de rebelión y en este sentido contó con el apoyo del profeta Ajías (que más tarde se opondría a él). Una vez aclamado rey, fijó su residencia en Siquem, pasando más tarde a Penuel y, finalmente, a Tirsá (→ Geografía bíblica, 73:102). A fin de asegurarse la lealtad de su pueblo, y para neutralizar la atracción que el templo de Jerusalén pudiera seguir ejerciendo sobre aquél, Jeroboam estableció santuarios reales en Dan y Betel, lugares famosos desde antiguo como centros de culto (Am 7,13; 8,14; → Instituciones religiosas, 76:41, 53). Erigió en ellos becerros de oro, que seguramente se interpretaban como el pedestal sobre el que se entronizaba el invisible Yahvé (cf. Albright, DEPC 235-37). Era muy cierto el riesgo de sincretismo y de que se llegara a una grosera identificación de Yahvé con el becerro, como los hechos se encargarían de confirmar. Este hecho, en el lenguaje del deuteronomista, pasó a ser el «pecado de Jeroboam», si bien es cierto que un paso como éste, con el que se pretendía dar unidad a las tribus del norte frente al templo de Jerusalén, estaba dictado por motivos políticos.

65 El historiador deuteronomista, autor de 1-2 Re, trazó su relato de los reinos divididos dentro de un rígido esquema cronológico, sincronizando los diferentes reinados y valorándolos en el aspecto religioso desde el punto de vista del templo jerosolimitano. Esencialmente está haciendo una confesión de culpas, justificando así las catástrofes de 721 y 587, pero al mismo tiempo recoge numerosas fuentes (hay unas dieciséis referencias al «Libro de las Crónicas de los Reyes de Israel» y otras catorce al «Libro de las Crónicas de los Reyes de Judá»); también incluye otras narraciones de heterogénea procedencia, como las pertenecientes a los ciclos de Elías y Eliseo (→ 1-2 Reyes, 10:3-7, 79).

REYES DE LA MONARQUIA DAVIDICA

JUDA			ISRAEL
Roboam	922-915	922-901	**Jeroboam I**
Abiyyam (Abías)	915-913		
Asá	913-873	901-900	Nadab
		900-877	Bašá
		877-876	Elá
		876	Zimrí
		876-869	**Omrí**
Josafat	873-849	869-850	**Ajab**
		850-849	Ocozías
Joram (Yejoram)	849-842	849-842	Joram (Yejoram)
Ocozías	842		
Atalía	842-837	842-815	**Jehú**
Joás	837-800	815-801	Joacaz
Amasías	800-783	801-786	Joás
Ozías (*Azarías)	783-742	786-746	**Jeroboam II**
[Regencia de Jotam	750-742]	746-745	Zacarías
		745	Šallum
Jotam	742-735	745-738	Menajem
		738-737	Pecajías
Ajaz (Joacaz I)	735-715	737-732	Pecaj
		732-724	Oseas
		721	CAIDA DE SAMARIA
Ezequías	715-687		
Manasés	687-642		
Amón	642-640		
Josías	640-609		
Joacaz II (*Šallum)	609		
Yoyaquim (*Elyakim)	609-598		
Joaquín (*Jeconías)	597		
Sedecías (*Mattanías)	597-587		
CAIDA DE JERUSALEN	587		

NOTA: Los nombres de los reyes más importantes van en negrita. Entre paréntesis aparecen los nombres variantes o alternativos. El asterisco indica posibles nombres de nacimiento para aquellos reyes cuyo nombre de coronación se da en primer lugar. En la lista de reyes de Israel, los cambios de marginación indican la aparición de nuevas dinastías; por ejemplo, Omrí y los tres nombres que le siguen indican una misma dinastía, mientras que en Jehú empieza otra. Los datos responden a los sugeridos por Albright, BP 116-17; otros investigadores proponen datos diferentes. Es imposible compaginar las informaciones proporcionadas por 1-2 Re y 2 Cr, que a veces resultan contradictorias. Las fechas dependen, en parte, de cómo se empiece a contar el año civil. Para casi todo este período, el año parece que empezaba en otoño (Tišri); pero a partir de Josías (609), cuando la influencia babilónica adquirió preponderancia, se desplazó el principio del año a la primavera (Nisán). Quizá ya antes comenzaba en esta época el año religioso.

Además existe el problema de antedatación y posdatación. En la antedatación (costumbre egipcia, observada durante la mayor parte de la monarquía), los meses que van desde la subida de un rey al trono hasta el año nuevo se cuentan como primer año de su reinado, aunque se trate sólo de unos días. En la posdatación (costumbre babilónica que observaron, al menos, los últimos reyes de Judá), el primer año de cada reinado empieza a contarse con el año nuevo inmediatamente siguiente a la entronización. No se cuenta el tiempo intermedio.

Este cuadro ha sido confeccionado por R. E. Brown.

66 Durante los cincuenta años que van de Jeroboam I (922) a Omrí (876) hubo poca estabilidad en el trono israelita, que no contaba con el respaldo de una profecía dinástica como la que había sido hecha a David. Entre el norte y el sur se produjeron guerras intermitentes. Durante este período, el hijo y sucesor de Jeroboam, Nadab, fue asesinado por Bašá, después de haber reinado menos de dos años. El hijo y sucesor de este último, Elá, fue a su vez asesinado por Zimrí, que terminó suicidándose ante la victoriosa sublevación del ejército acaudillado por Omrí. La guerra civil entre Asá de Judá (913-873) y Bašá de Israel (900-877) se resolvió cuando Asá hizo un tratado de ayuda mutua con Ben-Hadad de Damasco (sobre su estela y la inscripción dedicada a Melkart, cf. W. F. Albright, BASOR 89 [1942], 23ss, pero también B. Mazar, BAR 2, 135). La consecuente invasión de Israel por los sirios de Damasco trajo consigo el que Bašá perdiera el norte de Galilea (1 Re 15,18ss; sobre los estados arameos de Siria, → Excursus: Israel, 11:10).

67 Omrí (876-869) fue un extraordinario monarca israelita, pero en la Biblia apenas se le presta atención, dedicándole tan sólo unos pocos versículos, debido a los intereses particulares del redactor deuteronomista. Su huella en la historia sería tan profunda como para hallar eco incluso entre los asirios de tiempos de Sargón II (*ca.* 700), que designaban el país israelita como la «tierra» y la «casa de Omrí». Sus relaciones con los arameos no terminaron bien para él (1 Re 20,34), pero en cambio tuvo éxito con Moab, al que sometió a tributo (estela de Mešá, ANET 320s). Mantuvo una política de paz con Judá; su alianza con Fenicia quedó sellada mediante el matrimonio de su hijo Ajab con Jezabel, hija de Etbaal (Ittobaal) de Tiro. Estableció su nueva capital en Samaría (→ Geografía bíblica, 73:103; → Arqueología bíblica, 74:74). Para un juicio más detallado de la función de Samaría, cf. A. Alt, KlSchr 3, 258-62).

68 La mayor parte del reinado de Ajab (869-850), hijo de Omrí, estuvo ocupada por las guerras contra los arameos de Damasco. Pero en 853 ambos reinos se unieron en una liga para hacer frente a los ejércitos asirios de Salmanasar III en la famosa batalla de Carcar (cf. W. Hallo, BAR 2, 152-62). La inscripción del rey asirio especifica que Ajab aportó a la lucha 2.000 carros y 10.000 hombres de a pie (ANET 278s). El título de victoria que se apropian los asirios suena a falso, pues no sacaron partido alguno de su supuesta ventaja y, al parecer, se retiraron por algún tiempo. Moab se sublevó con éxito contra Israel, pero contrariamente a las orgullosas expresiones de Mešá en su estela, Israel no quedó destruido para siempre (ANET 320, líneas 6s; J. Liver, PEQ 99 [1967], 14-31).

69 La política religiosa de Ajab queda bien ejemplarizada en los relatos del *ciclo de Elías* (1 Re 17-19.21). Ajab aparece como un yahvista indiferente, muy influido por su esposa Jezabel, que se mostraba atenta sobre todo a implantar el culto de Baal (el dios de Tiro, Melkart, al que se edificó un templo en Samaría, 1 Re 16,32). La seria amenaza que todo ello suponía para el yahvismo queda muy de relieve en el dramático inci-

dente del monte Carmelo, en que Elías hubo de enfrentarse a 450 profetas de Baal y 400 de Ašerá (1 Re 18,19). La victoria de Elías salvó la religión tradicional en un momento muy difícil, por lo que hubo de sufrir las iras de la reina Jezabel. Ajab halló la muerte en lucha contra los arameos durante la batalla de Ramot de Galaad (→ 1-2 Reyes, 10:39).

70 Los reyes de Judá en este período fueron eclipsados por Omrí y su hijo. Realmente, Judá apenas era algo más que un estado vasallo de Israel. Josafat de Judá (873-849), al que 2 Cr 19,4-11 atribuye una reforma judicial, estaba aliado con Ajab en Ramot de Galaad y, al parecer, con Joram de Israel en la guerra contra Moab (1 Re 22; cf. 2 Cr 20). Josafat sometió a Edom; Cr le atribuye una victoria contra Moab, pero fracasó al intentar restablecer el comercio con Ofir (→ 61, *supra*). Los reinados de Yejoram (Joram; 849-842) y Ocozías (842) de Judá estuvieron dominados por la reina madre Atalía, hija de Ajab. Edom y Libná se sublevaron contra Joram y 2 Cr 21,8ss describe otros varios reveses. En 842 fue asesinado Ocozías de Judá, como resultado indirecto de la sublevación encabezada por Jehú en Israel; Atalía aprovechó la ocasión para hacer su propio juego y se apoderó del trono (842-837), matando a los herederos regios, excepto Joás, que pudo librarse. La baja estima del yahvismo en los círculos oficiales se hace patente en la posición que ocupaba un cierto Matán, sacerdote de Baal (2 Re 11,18). Atalía tuvo un final ignominioso en la sangrienta revolución organizada por Yehoyadá, el sacerdote que puso a Joás en el trono.

71 El breve reinado en Israel del hijo y sucesor de Ajab, Ocozías (850-849), es la época en que finaliza el ministerio de Elías (2 Re 1); los relatos del *ciclo de Eliseo* (2 Re 2-9) se sitúan casi todos en el reinado de Yejoram (Joram; 849-842), otro hijo de Ajab. En esta época, los moabitas lograron por fin su independencia, mientras que los arameos de Siria intensificaban sus incursiones. Dentro del reino mismo, los grupos de profetas extáticos alentaban la revolución, que se produjo cuando uno de ellos ungió a Jehú, un general del ejército, por rey (→ 1-2 Reyes, 10:48).

72 **E) La dinastía de Jehú (842-746).** La sublevación de Jehú (842-815) trajo consigo una sangrienta purga; eliminó al rey Joram, convaleciente de las heridas que había recibido en una batalla contra el sirio Jazael en Ramot de Galaad, y mató también a Ocozías de Judá, que había ido a visitar al rey de Israel. También Jezabel cae muerta en una patética escena. Jehú exigió las cabezas de los setenta «hijos» de Ajab que estaban en Samaría y exterminó también a cuarenta y dos notables de la corte de Jerusalén, gobernada por parientes de Ocozías. El toque final fue la degollación de los profetas y devotos de Baal en Samaría, cuyo templo destruyó. Este rey inmisericorde aseguró de este modo el triunfo de Yahvé sobre Baal; su brutalidad fue condenada por el profeta Oseas (1,4s).

Jehú tuvo menos suerte en la política exterior. Fue inmortalizado en el famoso obelisco negro de Salmanasar III (ANE 192, lámina 100), donde se le llama «hijo de Omrí», y aparece arrodillado ante el monarca asirio, al que presenta un tributo de oro y plata. Esto sucedió hacia 841, a comienzos de su reinado. Pero los golpes más duros le vinieron de Jazael de Damasco, al que Salmanasar III no había conseguido dominar (→ 68, *supra*). Jazael arrebató Transjordania de manos de Jehú (2 Re 10,32) y mantuvo en jaque a Israel y Judá durante media centuria, llegando incluso a cobrar tributo a Joás de Jerusalén (2 Re 12,18).

73 El «salvador» de Israel (2 Re 13,5) debió de ser el asirio Adadnirari (810-783), que hizo varias campañas contra los arameos, terminando por someter a Damasco en 802 (ANET 281). El hijo de Jehú, Joacaz de Israel (815-801), tuvo que soportar el peso de las guerras arameas (2 Re 13,7), pero su sucesor Joás (801-786) pudo recuperar las anteriores pérdidas a expensas del sucesor de Jazael, Ben-Hadad (quizá mencionado en la estela de Zakir, DOTT 242-50).

74 Con la subida de Jeroboam II (786-746) al trono de Israel empieza una nueva era. Logró restaurar los dominios israelitas «desde la entrada de Jamat hasta el mar de la Arabá» (2 Re 14,25); las excavaciones han sacado a luz restos de las fortificaciones que levantó en Samaría. Su largo y próspero reinado produjo la situación económica y social que provocó las invectivas de los profetas *Amós* y *Oseas*. Estos no procedían de los grupos de extáticos, como los que aparecen asociados a Elías y Eliseo (Am 7,14); Amós y Oseas consideraban que su vocación venía directamente del Señor (→ Literatura profética, 12:6-10). Estos profetas condenaban los males sociales, el lujo y la inmoralidad, el culto insincero y la idolatría descarada, sin perdonar ni al rey ni al pueblo. No eran innovadores, sino reformadores, que juzgaban el panorama israelita contemporáneo a la luz de las antiguas tradiciones. Amós, oriundo de Judá, proclamaba que el día del Señor, que todos esperaban como una jornada triunfal, habría de ser, muy al contrario, un día de tinieblas y abatimiento. En sus mismas desventuras conyugales, Oseas vio y expresó la situación de Yahvé en relación con su pueblo infiel (→ Oseas, 15:4, 8). El efímero esplendor logrado por Israel tocaba a su fin por las razones teológicas que señalaron estos dos profetas y por la razón política de que el monarca asirio Teglatfalasar III había convocado entonces sus campañas en el oeste (→ Oseas, 15:2-3).

75 Como ya hemos visto, la sublevación de Jehú tuvo eco también en el reino del sur. Una revolución de palacio logró reemplazar a Atalía por un niño, Joás (837-800), cuyo consejero (y quizá también regente) fue el sacerdote Yehoyadá. Los arameos de Siria continuaban manteniendo su amenaza y hubo que pagar tributo a Jazael. Joás emprendió la restauración del templo. Su largo y mediocre reinado terminó en asesinato, siendo vengado por su hijo Amasías (800-783). El nuevo rey de Judá pudo vencer a los edomitas y abrir así las viejas rutas comerciales. Pero cometió la locura de desafiar a Joás de Israel (cf. los motivos en 2 Cr 25), sin que lograran disuadirle las advertencias que este último le hizo mediante una fábula (2 Re 14,9-10). La batalla terminó en un desastre y Joás saqueó el templo. Al igual que su padre, Amasías también

cayó asesinado en una conspiración de palacio, sucediéndole su hijo Azarías (Ozías).

76 El esplendor material alcanzado por Israel bajo Jeroboam II fue igualado en el reino del sur por el contemporáneo de aquél, Azarías (783-742). Este monarca restauró el centro comercial salomónico de Elat (Esyón-Guéber), fortificó Jerusalén y emprendió enérgicas campañas militares de vigilancia en el este, sur y oeste (2 Cr 26,6ss). Pero la carrera de Azarías se vio detenida cuando contrajo la lepra; tuvo que renunciar al trono en favor de su hijo Jotam (¿750?-735), cuyas actividades constructoras y militares han quedado consignadas en 2 Cr 27,1-9. Muchos investigadores identifican a Azarías con el Azriau de Judá, cuya oposición a Teglatfalasar III (¿hacia 743?) se menciona en los anales asirios (ANET 282-83). Una inscripción sobre un bloque de caliza descubierto en 1931 y conservado en el Museo Ruso del Monte de los Olivos alude a un cambio de su enterramiento: «Aquí fueron guardados los huesos de Ozías, rey de Judá. No abrir» (cf. E. L. Sukenik, «Tarbiz» 2 [1930-31], 288-92; W. F. Albright, BASOR 44 [1931], 8-10).

77 **F) Ultimos años de Israel (746-721).** A pesar del éxito político que constituyó el largo reinado de Jeroboam II, la caída del reino septentrional fue rápida. Una causa fue la aparición de un nuevo conquistador asirio, Teglatfalasar III (745-727), que llevó a cabo una serie de campañas en el oeste, cuyos objetivos no eran la simple obtención de tributos, sino la implantación de un dominio permanente (ANET 282-84; → Excursus: Israel, 11:5). Otra razón de este rápido eclipse fue la anarquía política que cundió por todo Israel durante la década que siguió a la muerte de Jeroboam II (Os 7,3-16). El hijo de éste, Zacarías, fue asesinado por Šallum después de un reinado de sólo seis meses. Al mes siguiente era asesinado Šallum por Menajem (745-738). Durante su reinado, Menajem hubo de pagar un pesado tributo a Teglatfalasar III (el «Pul» de 2 Re 15,18; cf. su inscripción referente a Menajem, ANET 283).

78 El hijo y sucesor de Menajem, Pecajías (738-737), fue asesinado por Pecaj (737-732), un usurpador a todas luces («hijo de Romelía», como le llama Isaías en 7,4). Este golpe de estado representaba un intento de sacudir el dominio de Asiria, pues Pecaj se unió a Rasón de Damasco para formar una coalición contra Teglatfalasar. Sus presiones para que Judá se uniera también a esta liga condujeron a la llamada guerra siro-efraimita. Judá se negó a este trato —tenía sus propios problemas con Edom (2 Re 16,6)— y fue atacada por los aliados del norte, que amenazaron con imponer en el trono de David a un tal Ben Tabeel (probablemente un arameo de Transjordania; cf. W. F. Albright, BASOR 140 [1955], 34-35). Según Is 7, Ajaz no quiso confiar en Yahvé y pidió ayuda a los asirios. Teglatfalasar organizó una campaña; destruyó Damasco y despojó a Israel de una buena porción de su territorio (Galilea y Transjordania; 734-732). Israel, convertido en pequeño estado vasallo de Asiria, fue puesto bajo el mandato de Oseas (732-724).

79 Cuando murió el monarca asirio, Oseas se pasó a Egipto y envió embajadores a la corte de Sais (corregimos 2 Re 17,4; cf. BASOR 171 [1963], 64-66). Con ello provocó la ira del nuevo rey asirio, Salmanasar VI, que al parecer puso en prisión al israelita. El fin de Oseas se pasa por alto en el relato bíblico. Comenzó el cerco de Samaría (724-721), que cayó luego en manos de un nuevo monarca asirio, Sargón II, que menciona esta victoria en sus anales, grabados en su nueva ciudad regia, Dur Sharrukin (= Khorsabad): «Yo puse sitio y conquisté Samaría (Sa-me-ri-na), saqué como botín 27.290 habitantes de ella» (ANET 284-85). Se siguió la acostumbrada política de deportar a la población e instalarla en otras tierras; los restos del pueblo que permanecieron en el país fueron absorbidos por nuevos grupos traídos del otro extremo del Creciente Fértil y la zona pasó a convertirse en provincia del imperio con un gobernador asirio (→ Geografía bíblica, 73:103). El texto de 2 Re 17 es una densa reflexión de carácter teológico sobre este acontecimiento.

80 **G) Ajaz (735-715) y Ezequías (715-687).** El acostumbrado juicio deuteronómico sobre Ajaz adquiere nuevo vigor cuando nos enteramos de cómo sacrificó su propio hijo a Mólek (2 Re 16,3) y del cinismo con que reaccionó ante Isaías (Is 7,1ss). Su recurso a Asiria en la crisis de la guerra siro-efraimita no le eximió de pagar tributo a Teglatfalasar (ANET 282). El alcance religioso de su vasallaje con respecto a Asiria queda patente en la erección de un altar, según modelo asirio, en el templo de Jerusalén (2 Re 16,10-16). Tanto Isaías (3,13-15; 5,8-13) como Miqueas (2,1-10) ofrecen vivas descripciones de las injusticias sociales cometidas durante su reinado.

81 El redactor deuteronomista alaba sin reservas a Ezequías porque sus reformas religiosas vinieron a realzar la centralización del culto. Puede verse el origen de esta tendencia en el ideal de la vieja anfictionía (Ex 20,24; Lv 17); ahora es impulsada como medida purificadora frente al sincretismo ambiente. El Cronista (2 Cr 30,1ss) describe la invitación dirigida por Ezequías a los judíos que aún quedaban en Efraím y Manasés para que bajasen a Jerusalén y celebraran allí la Pascua. No sabemos si este intento, relativamente ineficaz, de extender su influencia en el norte llamó o no la atención de los amos asirios. Lo cierto es que el renacer espiritual suscitado por la reforma fue acompañado de un despertar del sentimiento nacionalista. La unidad de culto reforzaba la unidad social y política.

82 Es difícil precisar con detalle cuáles fueron las relaciones de Ezequías con Asiria. Ciertamente, coqueteó con la sublevación, especialmente en 713-711, cuando se rebelaron Ašdod y otros centros filisteos (ANET 286). También Edom y Moab estuvieron envueltos, al parecer, en este asunto y todos ellos se apoyaban en Egipto. Is 20 se refiere a este período, siendo la acción simbólica del profeta sobre la caída de Egipto una advertencia clara y terminante a Judá para que se mantuviera al margen de tales enredos políticos. El amplio programa de construcciones emprendido durante el reinado de Ezequías iba seguramente unido a las aspiraciones militares de este monarca. El texto de 2 Re 20,20 (cf. 2 Cr 32,3-5. 30) menciona un túnel horadado por orden del rey para asegurar el abastecimiento de agua a la ciudad en tiempo de asedio. Aquí se halló

la famosa inscripción de Siloé (ANET 321; → Arqueología bíblica, 74:75).

Pero el momento de mayor peligro se produjo cuando Ascalón y Ecrón se sublevaron el año 705 (de nuevo con una promesa de ayuda por parte de Egipto, que sufriría una ignominiosa derrota en Elteké; cf. Is 30-31). Cuando subió al trono asirio Senaquerib (704), aplastó la rebelión babilónica de Merodak-Baladán (es posible que la visita de unos emisarios de Babilonia a Jerusalén tuviera lugar poco después de esta revuelta; cf. 2 Re 20,12-19; Is 39). A continuación asoló la costa fenicia, que también se había unido a la sublevación, y se dirigió hacia las ciudades filisteas del sur para someter todo el litoral. El pueblo de Ecrón había entregado en manos de Ezequías a su rey Padi, que se había mostrado leal a Asiria; de ahí que Judá se viera seriamente complicada en este asunto. Como cuenta el mismo Senaquerib, éste se apoderó de cuarenta y seis ciudades de Judá y encerró a Ezequías en Jerusalén «como un pájaro en una jaula» (ANET 288; DOTT 67). Los sucesivos acontecimientos son consignados dramáticamente en 2 Re 18,13-19,34 (Is 36-37), donde probablemente se han combinado dos relatos distintos de unos mismos hechos (en vez de 18,17ss, que se refiere a una sublevación posterior, en 688; sin embargo, cf. Bright, *Hist.*, 314-19). A pesar de la intervención del Señor, Judá fue asolada (Is 1,7ss) y hubo de hacer frente a una larga etapa de sometimiento a Asiria (→ 1-2 Reyes, 10:69-72; → Isaías, 16:61-66; cf. B. S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis* [SBT, segunda serie, 3; Londres, 1967]).

83 **H) Manasés (687-642) y Josías (640-609).** Durante el largo reinado de Manasés, Judá estuvo políticamente sometida a Asiria (cf. los anales de Asarjaddón y Asurbanipal, ANET 291, 294). Por 2 Cr sabemos de su prisión en Babilonia —quizá en relación con la revuelta encabezada por el hermano de Asurbanipal en 650—, y la *Oración de Manasés,* apócrifa, nos explica, en fecha muy posterior, su «conversión» (→ Apócrifos, 68:37), pero lo cierto es que ninguna conversión pudo oponerse a las tendencias idolátricas que avanzaron aún más durante su reinado. La centralización del culto iniciada por Ezequías nada pudo hacer en este sentido; los cultos de la fertilidad se mantuvieron en sus lugares altos. Hasta en el mismo templo había altares en honor de las divinidades astrales asirias y se practicaba la prostitución sagrada. La situación no parece haber experimentado cambio alguno durante el breve reinado de su hijo Amón (642-640), cuyo asesinato dio paso a Josías, niño de ocho años cuando subió al trono.

84 Josías empezó a reinar en vísperas de un venturoso cambio en los acontecimientos. Asiria empezaba a decaer, mientras que iban ganando fuerza los medos y los babilonios (→ Excursus: Israel, 11:7, 9). El declinar de Asiria se extiende desde 626, fecha en que se subleva Nabopolasar de Babilonia, hasta 612, cuando Nínive es destruida. Esta fue la ocasión para que Josías afirmara su independencia política y religiosa. Llevó a cabo una reforma completa en lo religioso, conocida como reforma deuteronomista, ya que siguió el programa de Dt. El «Libro de la

Ley» descubierto en el templo el año 621 debía de contener, al menos, Dt 12-26. Los ideales deuteronomistas de centralización del culto y condenación de la idolatría son los mismos en que se inspiró la reforma de Josías (→ Instituciones religiosas, 76:67). Esta consistió en un intento de renovar el espíritu de la alianza dentro del reino; el tono insistente y exhortativo de Dt corresponde perfectamente al espíritu renovador que caracteriza todas las actividades de Josías. Este restauró la fiesta de la Pascua, invitando al pueblo del norte para que se uniera a ella en un movimiento que tenía resonancias tanto políticas como religiosas. Sin embargo, a juzgar por Jr, esta reforma terminó por caer en el formalismo; la trágica muerte de Josías en Meguiddó contribuyó probablemente a la disolución del movimiento reformista. Le sucedió en el trono su hijo Joacaz. La política internacional arrastró a Judá en un torbellino que al final produjo su caída.

85 Con la toma de Nínive en 612, Asiria perdió su última batalla ante los babilonios y tuvo que retirarse a Jarán, que fue finalmente ocupada por el ejército de Babilonia en 610. Egipto intervino en favor de su antigua enemiga, con intención de restablecer el equilibrio de poder; Nekó II (609-593) llevó un ejército a través de Palestina para ayudar a los asirios en la reconquista de Jarán. Al oponerse Josías al paso de estas tropas, fue muerto en la batalla de Meguiddó, el año 609. Nekó siguió adelante hasta alcanzar el Eufrates. Si bien la expedición egipcia no tuvo éxito, Nekó regresó a su país atravesando Palestina y depuso a Joacaz, sustituyéndolo por otro hijo de Josías, Elyakim, cambiándole este nombre por el de Yoyaquim, con lo que daba a entender que a partir de entonces el rey de Judá era vasallo de Egipto (→ Jeremías, 19:2-5; la lista del Imperio neobabilónico [605-539], → Daniel, 26:3).

86 **I) Ultimos años de Judá (609-587).** En la vida de Jeremías hay muchos incidentes que ilustran la ineficacia y la irreligiosidad que caracterizaron el reinado de Yoyaquim (609-598; cf. Jr 36). Se vino abajo cuanto había logrado hacer la reforma deuteronomista (Jr 7,16-20; Ez 8). Judá se encontró cogida entre el juego de las grandes potencias, Egipto y Babilonia. Por las crónicas de ésta sabemos ya cómo se produjo su hegemonía (cf. el análisis de D. N. Freedman, BAR 1, 113-27; también E. Vogt, VTSup 4 [1957], 67-96). Nabucodonosor infligió una dura derrota a Egipto en Karkemiš el año 605 (Jr 46,2-12), pero Nekó pudo rehacerse y vencerle en 601, lo que indudablemente debió de influir en la deslealtad de Yoyaquim hacia Babilonia. El vaivén de los acontecimientos refleja las vacilaciones políticas de Jerusalén entre los partidos proegipcio y probabilónico. Cuando al fin Yoyaquim se sublevó contra Babilonia, las represalias no se hicieron esperar. Las Crónicas de Babilonia (DOTT 80-81) relatan la rendición de Jerusalén el segundo día del mes de Adar, es decir, a mediados de marzo de 597. Yoyaquim ya había muerto, quizá asesinado, y su joven hijo Joaquín, que reinó apenas unos meses, fue llevado prisionero a Babilonia junto con un buen número de exiliados. Las tablillas Weidner (ANET 308; cf. también W. F. Albright, BAR 1, 106-12) dan testimonio del trato humanitario que recibió este desdichado

rey, que para los exiliados era el auténtico representante de la dinastía davídica (Ezequiel fecha sus profecías según los años de Joaquín).

87 Sedecías (597-587), el último rey de Judá, no estuvo a la altura del juego político de su época. Las relaciones de este monarca con Jeremías ilustran bien su carácter vacilante (Jr 32-38). Cedió finalmente ante el partido proegipcio, cuyas esperanzas recibían alientos de parte de los faraones Psammético II y Jofrá (Apries). Las represalias fueron rápidas y seguras. Nabucodonosor puso cerco a Jerusalén en 589 y devastó el resto del país, arrasando sus fortalezas hasta que sólo quedaron en pie Azecá y Lakiš (cf. cartas de Lakiš en ANET 322; → Arqueología bíblica, 74:79). Si bien la situación se alivió momentáneamente por la presencia de tropas egipcias (Jr 37), Jerusalén ya no tenía remedio. Los muros fueron abiertos y la ciudad cayó en julio de 587. Sedecías emprendió la huida, pero fue capturado y llevado a Riblá, donde le sacaron los ojos después de obligarle a presenciar la ejecución de sus hijos. Jerusalén fue destruida por orden de Nabucodonosor y hubo deportaciones en gran escala. Godolías, hijo de Ajikam, que había salido en defensa de Jeremías, fue nombrado gobernador con sede en Mispá. Pero sería pronto asesinado por un tal Ismael, miembro de la familia real. Este arranque de espíritu levantisco provocó quizá ulteriores medidas represivas por parte de Babilonia (acaso la tercera deportación de 582; Jr 52,30). Los partidarios de Godolías no pudieron hacerse con Ismael y decidieron huir a Egipto, obligando a Jeremías a acompañarles (Jr 42).

88 **J) El destierro (587-539).** Al parecer, Judá quedó incorporada a la provincia babilónica de Samaría; pero no hubo importación de gentiles, como ocurrió cuando el reino del norte fue derrotado en 721. El país quedó desolado (cf. Albright, DEPC 253-55, sobre las pruebas arqueológicas; también BP 85-86), aunque su población no desapareció del todo. A la devastación llevada a cabo por las tropas de Nabucodonosor se unió el pillaje a cargo de los vecinos de Judá, especialmente Edom (Abd 11), que, junto con Ammón, parece haberse adueñado de la zona sur (Ez 25,1-4).

Pero el núcleo principal de la nación fue llevado al destierro; en Jr 52, 28-30 se da su número: 4.600, probablemente varones adultos. En Ez hay pasajes que nos ilustran sobre la vida y situación de los asentados en Tel-abib, en Babilonia. No fueron sometidos a esclavitud, sino que se les permitió cierta libertad de movimientos. Así dio comienzo la diáspora. Poco a poco los judíos se fueron amoldando a su nueva situación; sus prácticas religiosas, como la circuncisión y la observancia del sábado, serían en adelante el mayor vínculo de unidad (también → Ezequiel, 21:10).

89 A pesar del golpe aniquilador que habían recibido sus convicciones sobre la inviolabilidad de Sión y de la alianza con Yahvé, los judíos se aferraron tenazmente a su fe. De hecho, durante este período se desarrolló una intensa actividad religiosa; se reunieron y pusieron por escrito las antiguas tradiciones de Israel. La escuela sacerdotal (P), que recogió las antiguas tradiciones del desierto y codificó la praxis del templo de Jerusalén, dio forma a la Torah. Se fue configurando una ley que serviría

de base a la nueva comunidad teocrática de Judá. Se redactó también la historia deuteronomista (Jos-Re) y se formó la colección de los escritos proféticos. Ezequiel anunció la resurrección futura de la nación (cap. 37); a un profeta desconocido y a sus discípulos, cuyos oráculos están contenidos en Is 40-66, correspondió encender la chispa que puso en marcha el retorno de Israel. La predicación de estos hombres, contenida en el «Segundo Isaías» (→ Déutero-Isaías, 22:3), se distingue por su profunda visión teológica y su capacidad para rescatar el tiempo. Supieron ver que el castigo de Israel tocaba a su fin y que Ciro era el «ungido» (o mesías) del Señor que haría realidad el retorno de Israel. Sólo Yahvé es Dios y tiene poder para salvar a su pueblo; una vez más lo iba a salvar en un nuevo éxodo (43,14-21; 48,20-21; 52,11-12).

90 Ciro, rey de Anshán, de la estirpe aqueménida, obtuvo el dominio de Media en 553 (Ecbátana) y luego de Lidia, el país de Creso, en Asia Menor, el año 546. Hacia 550 empezó a amenazar a Babilonia, convirtiéndose en su símbolo de esperanza para los exiliados. Finalmente, el año 539, cayó intacta en sus manos Babilonia, después que hubo vencido a los ejércitos de Nabonid junto al Tigris. La tolerancia religiosa practicada por este monarca persa es bien conocida por el llamado «cilindro de Ciro» (ANET 315-16). En 538 promulgó un decreto permitiendo a los desterrados que regresaran a Palestina. (Lista de los monarcas del Imperio persa [539-331], → Daniel, 26:3).

E. Janssen, *Juda in der Exilszeit* (Gotinga, 1956); C. F. Whitley, *The Exilic Age* (Londres, 1957).

91 IV. Primer período posexílico (539-333 a. C.).

A) La restauración. El edicto de Ciro (Esd 1,2-4; 6,3-5) permitió a los exiliados reconstruir el templo a expensas del erario público y les devolvió los vasos sagrados tomados como botín por Nabucodonosor. La primera oleada de repatriados iba dirigida por Šešbassar, «el príncipe de Judá», probablemente un hijo de Joaquín (cf. 1 Cr 3,18, ¿identificable como Šenassar?), que venía en calidad de gobernador *(peḥâ)*, pero responsable ante los dominadores persas. Estamos mal informados acerca del retorno, si bien sabemos que los exiliados pertenecían sobre todo a las tribus de Judá y Benjamín. El Cronista expone detalladamente las hazañas de Zorobabel (Esd 3-6), sobrino de Šešbassar (?). El primer impulso de los repatriados fue reconstruir el altar y poner los cimientos para el templo, pero los trabajos serios no empezaron hasta 520. Alentada por los profetas Ageo y Zacarías, la reedificación del templo fue terminada en 515, bajo Zorobabel y el sumo sacerdote Josué. Aquellos dos profetas renovaron también las esperanzas mesiánicas en la dinastía davídica (Ag 2,20-23; Zac 3,8; 6,9-15). Es posible que Zorobabel se hiciera políticamente sospechoso a los ojos de los persas; lo cierto es que desaparece silenciosamente del escenario histórico. Si aquellas esperanzas surgieron al socaire de las perturbaciones que se produjeron en el Imperio persa a la muerte de Cambises (522), pronto fueron acalladas por la energía con

que empuñó las riendas del Imperio Darío el Grande (522-486). Sin embargo, Darío no trató con dureza a los judíos. Así, por ejemplo, cuando los samaritanos lograron imponerse a Tattenay, el gobernador persa de la provincia «Más allá del Río» (Abar-nahara), para que se interrumpieran las actividades constructoras en Jerusalén, Darío dio contraorden sobre la base de que los judíos actuaban correctamente al haber sido autorizados por Ciro, su antecesor, para reconstruir el templo (Esd 5-6).

92 La comunidad podía contar con unos 20.000 miembros hacia 520 (Albright, BP 87), pero se conjugaron muchas causas para frenar sus posibles avances: problemas económicos, opiniones encontradas y, sobre todo, la hostilidad de los vecinos samaritanos. También éstos se consideraban seguidores de Yahvé y estimaban que el antiguo territorio de Judá les pertenecía. Cuando Zorobabel rechazó sus ofertas de ayuda para reconstruir el templo (Esd 4,1-5), quedó sembrada la semilla para la futura enemistad entre judíos y samaritanos, que llegaría a hacerse proverbial. Esta enemistad se mantendría durante el siglo siguiente, como veremos en seguida. Los acontecimientos de 515 a 450 nos son prácticamente desconocidos, si bien Esd 4 describe algunas de las dificultades que surgieron. A juzgar por las circunstancias reflejadas en Mal y las reformas que Esdras y Nehemías creyeron necesarias, se diría que todo fue de mal en peor.

93 **B) Nehemías y Esdras.** Nehemías, eunuco judío y copero de Artajerjes I, recibió en 445 ciertas noticias acerca de la situación lamentable en que se hallaba Jerusalén. Consiguió ser nombrado gobernador de Judá (con lo que ésta se independizaba de Samaría) y determinó que la tarea más urgente era reedificar los muros de Jerusalén, obra que se preparó cautelosamente y es descrita con tonos dramáticos en Neh 2-4. Hubo de vencer no sólo la pereza del pueblo, sino la oposición de dos poderosos personajes: Samballat y Tobías. El primero era el gobernador de la provincia de Samaría, adorador de Yahvé como parecen indicarlo los nombres de sus dos hijos: Delaías y Šelemías. Tobías era gobernador de la provincia transjordana de Ammón. Surgió un tercer enemigo, Guéšem, gobernador de la provincia de Arabia. Estos hombres contaron con el apoyo de muchos personajes influyentes dentro de Judá que se oponían a las reformas sociales preconizadas por Nehemías (por ejemplo, Yehoyadá, hijo de Elyášib el sumo sacerdote, que estaba casado con una hija de Samballat). Sin acobardarse por sus engaños y persecuciones, Nehemías llevó adelante sus planes (Neh 5-6,14).

94 La provincia de Judá era pequeña, extendiéndose desde Betel a Bet-Sur, con una población de unos 50.000 habitantes. Neh 7 ofrece una lista en que aparece el diverso origen de los que se habían instalado allí a mediados del siglo v. El análisis hecho por Albright de esta lista (Neh 7 = Esd 2; BP 92) señala dos grupos principales: el de los que regresaron del desierto, muchos de los cuales llevan nombres extranjeros (Bigvay, Elam), y el compuesto por gentes oriundas del norte de Judá (de lugares como Ramá e incluso Betel) que no habían salido del país o que habían regresado a él antes de 538. La situación política y económica difícilmente hubiera sido viable a no ser por la resolución y la capacidad de Nehemías. Las medidas extremas que adoptó sirvieron para mantener la vida de la provincia, lo que le permitió regresar a Persia hacia 433. Pero su estancia de doce años no había sido suficiente para que se cumplieran todos sus planes, por lo que hubo de volver al poco tiempo a Jerusalén. La situación se había vuelto intolerable y era absolutamente necesaria una nueva reforma religiosa. Tobías (Neh 13,4ss) había conseguido que el mismo sumo sacerdote Elyásib le asignara una estancia en el templo, de donde le expulsó, junto con sus partidarios, Nehemías. Este reguló los ingresos de los levitas, puso fin a las actividades comerciales en sábado y promulgó leyes acerca de los matrimonios mixtos (Neh 10). No sabemos cuánto tiempo duró su segundo mandato como gobernador. No puede negarse que Nehemías fue un hombre duro, severo, pero también hay que reconocer que a él principalmente se debió la reestructuración de la comunidad. Su apología personal (Neh 5,14-19) muestra otro aspecto de su carácter.

95 La fecha de la actividad de Esdras es una cuestión oscura. La Biblia (Esd 7,7) le presenta actuando durante el reinado de un Artajerjes. El año séptimo de Artajerjes I sería el 458, antes, por consiguiente, del año 445 asignado a Nehemías. El año séptimo de Artajerjes II, el 398, parece una fecha demasiado tardía, y no hay prueba alguna en los textos a favor de la corrección propuesta por Albright, que le asigna el año 37 de Artajerjes I, que sería el 428, con lo cual la misión de Esdras sería contemporánea de la segunda estancia de Nehemías en Jerusalén. Podría haber ocurrido que las memorias de Esdras y Nehemías, en su original, omitiesen la mención conjunta de estos dos grandes hombres (R. de Vaux, *Israël:* VDBS 765-66); su convergencia en el tiempo podría deberse al Cronista, que quiso relacionar así sus respectivas funciones, religiosa y política.

Sobre la fecha de Esdras, cf. el excursus, con bibliografía, de Bright, *Hist.*, 413-25, y especialmente H. H. Rowley, *The Chronological Order of Ezra and Nehemiah:* SLOE 117-49.

96 A diferencia de Nehemías, Esdras fue ante todo un jefe religioso. Era sacerdote y recibió el título oficial de «escriba de la ley del Dios de los cielos». Esto significa que actuaba como una especie de ministro para asuntos judíos, con poderes (Ez 7,12-26) recibidos de los persas para enseñar y urgir el cumplimiento de la ley entre los judíos de la provincia «Más allá del Río». Encabezó un grupo de judíos que regresaban a Palestina, y su primera actuación pública fue, al parecer, una lectura seguida de la ley (una parte del Pentateuco) en la fiesta del Año Nuevo (Esd 7; Neh 8). Dirigió un dramático rito penitencial (Esd 10) en que se decidió despedir a las mujeres extranjeras, medida que se llevó a efecto sin vacilación. En Neh 9 y 10 se informa de una conmovedora confesión final y de la renovación de la alianza. En adelante ya no habría más matrimonios mixtos, ni violaciones del sábado, ni negligencia con respecto al templo. Esdras trató de inculcar sobre todo el carácter ilícito de los matrimonios

con extranjeras gentiles, punto en que también insistió enérgicamente Nehemías.

97 La figura de Esdras fue enaltecida en leyendas posteriores como un nuevo Moisés, como el hombre que fijó el canon hebreo, etc. (→ Apócrifos, 68:38-41; → Canonicidad, 67:33). Hay que admitir que orientó al pueblo en el sentido de dar una importancia a la ley que sería el rasgo dominante en el judaísmo hasta los tiempos del NT. A partir de entonces, los judíos se convirtieron en el «pueblo del Libro». Sin embargo, la relación de Esdras con el Pentateuco no está del todo clara; es muy posible que él manejara ya la Torah en la forma definitiva en que ha llegado hasta nosotros. Tampoco hay pruebas concluyentes de que Esdras sea el Cronista (sin embargo, cf. Albright, BP 95). La función del Cronista parece haber sido esencialmente de reflexión más que de creación, pues su enfoque está más cerca de la teocracia posexílica, de la que era plenamente solidario. Su mayor preocupación era la legitimidad, la continuidad entre las prácticas de su comunidad contemporánea y las figuras señeras del pasado, tales como Moisés y David (cf. N. Freedman, CBQ 23 [1961], 436-42; W. Rudolph, VT 4 [1954], 401-409). Tiene razón Rudolph al atribuir al Cronista la intención de presentar la teocracia como una realidad de hecho en Israel. Sin embargo, su obra no deja de tener un valor decisivo como fuente histórica para un período de la historia israelita que de otra forma resultaría muy oscuro: el siglo IV. Judá y Jerusalén se veían como separadas del resto de las naciones, elegidas por Dios para sobrevivir al desastre del exilio y reconstruir el pueblo de Dios. El reino de Dios se concentra en Judá; Esd y Neh presentan un pueblo de Dios celosamente dedicado al culto en el templo, seguro tras los muros recién reconstruidos, separado de todo cuanto le es ajeno (expulsión de las esposas extranjeras; → El Cronista, 24:4-8).

K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter* (Tubinga, 1964); G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes* (Stuttgart, 1930); A. C. Welch, *Post-Exilic Judaism* (Londres, 1935).

98 **C) Epoca persa.** Quitando lo que nos comunican Esd y Neh, la historia de los judíos durante la época persa nos es casi desconocida. Pero, si bien nos falta la relación de los hechos acontecidos durante ese tiempo, podemos evocar sin miedo a error la situación religiosa. En esta etapa es cuando Israel desarrolla su intensa devoción a la ley. En el templo se celebraba el culto a las órdenes de sacerdotes y levitas, como vemos reflejado en la historia del Cronista. El año tenía tres puntos culminantes: las tres grandes fiestas tradicionales más el Día de la Expiación (→ Instituciones religiosas, 76:132-48, 155-58). Judá era una teocracia regida por un sumo sacerdote del que se daba por cierto que descendía en línea directa del sacerdote de David: Sadoq. Sobre esta época, → Período posexílico, 20:12-17.

Escasas han sido las aportaciones de la arqueología a la historia de este período. Sabemos que los persas permitieron a los judíos acuñar monedas; muchas de éstas han sido halladas con la inscripción hebrea *yhd* (Judá; G. E. Wright, BibArch 203). Las excavaciones de Lakiš han revelado la existencia de un palacio persa de *ca.* 400, que bien pudo ser la residencia del gobernador persa para el territorio del sur (Edom).

99 Los papiros de Elefantina (procedentes del siglo V y descubiertos a comienzos del XX) nos han proporcionado noticias esclarecedoras sobre una rama del yahvismo que floreció en una comunidad de la diáspora (cf. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.* [Oxford, 1923]; E. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* [New Haven, 1953]). Son documentos de una comunidad de mercenarios judíos al servicio del faraón egipcio para protegerse de los etíopes y establecida en Syene (la moderna Assuán). Vivieron durante más de un siglo en una isla del Nilo (Elefantina, Yeb) y desarrollaron una forma propia de yahvismo. Contra lo preceptuado en Dt, edificaron un templo y su forma de culto delata la influencia cananea, ya que asociaban a Yahvé con Anat. Los nombres que han aparecido en sus escritos (Ešembetel, Herembetel, Anatbetel) han sido interpretados por Albright como personificaciones de Yahvé bajo los títulos de «Nombre de la Casa de Dios», «Santidad de la Casa de Dios», «Signo de la Casa de Dios» (DEPC 293). Los judíos de Elefantina no fueron molestados por Cambises cuando éste conquistó Egipto *ca.* 525 a. C. Parece ser que los nuevos dueños persas les dispensaron cierta protección y se ocuparon de ellos. Así, por ejemplo, Darío II dio instrucciones al gobernador Arsames en relación con la fiesta de los Azimos en 419.

Hacia 410, sin embargo, la situación cambia. Arsames es sustituido por otro funcionario, Widrang (o Vidaranag), que permite a los egipcios destruir aquel templo. Algunos documentos (núms. 30 y 32) se refieren a los esfuerzos de los judíos por reconstruirlo, y esta correspondencia ilustra los años finales del siglo V, para los que no tenemos otros documentos. Escribieron a Jonatán, hijo del Elyásib mencionado en Neh 12, 23 (y quizá también en 13,28), que era sumo sacerdote en Jerusalén, reclamando su ayuda para reconstruir el templo. Como era de esperar, aquél no les contestó (un templo fuera de Jerusalén era cosa inaudita) y ello les obligó a recurrir al gobernador persa de Judá, Bagoas, y hasta a los hijos de Samballat, Dalaías y Šelemías (ANET 492), que eran gobernadores de Samaría. Esta vez obtuvieron respuesta y también debieron de recibir ayuda, pues el proyecto pudo al fin realizarse. Pero tuvo probablemente una vida efímera, ya que los egipcios lograron sacudir el yugo persa hacia 400.

B. Couroyer, *Le temple de Yaho et l'orientation dans les papyrus araméens d'Eléphantine:* RB 75 (1968), 80-85; E. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine* (Leipzig, ²1912); B. Porter, *Archives from Elephantine* (Berkeley, 1968); A. van Hoonacker, *Une Communauté judéo-araméenne à Eléphantine* (Schweich Lectures 1914; Londres, 1915); A. Vincent, *La religion des judéo-araméens d'Eléphantine* (París, 1937).

100 No es mucho el valor de las *Antigüedades* de Josefo para el período persa; tampoco él pudo disponer prácticamente de otras fuentes

que las bíblicas (→ Apócrifos, 68:116). Algunos de los episodios que relata han de ser puestos muy en duda. Su historia de los dos hermanos, Yohanán y Yešúa, es tomada por algunos como explicación (L. E. Browne, PC 129) de que Esdras fuera enviado por Artajerjes a Jerusalén *ca.* 400 antes de Cristo. Según este enfoque, Yešúa estaba a punto de ser nombrado sumo sacerdote por el gobernador persa Bagoas cuando Yohanán mató a su hermano en el templo. Bagoas restableció el orden —profanando el templo con su presencia— e imponiendo una multa como castigo (*Ant.,* 11.7, 1, § 297-301).

Una interesante reconstrucción de la secuencia de gobernadores de Samaría nombrados por los persas durante el siglo v, en F. M. Cross, BA 26 (1963), 120.

101 **V. Epoca griega (333-63 a. C.).**

A) Desde Alejandro a la dominación seléucida (333-175). Sabemos mucho más de las aventuras persas en Grecia (Heródoto, Livio) que de la historia israelita durante este período. Pero aquellas mismas aventuras fueron la causa de que los persas terminaran por hundirse. Filipo de Macedonia logró unir a los griegos y su hijo Alejandro acometió la empresa de extender su imperio más allá del Helesponto. Alejandro derrotó a los persas junto al río Gránico y se apoderó del Asia Menor. La batalla de Isso (333) abrió a los griegos el camino de Siria; Josefo (*Ant.,* 11.8, 2, § 304ss) nos cuenta el paso de Alejandro por Jerusalén. Este fundó el año 331 la ciudad de Alejandría y volvió luego hacia el norte para infligir una derrota final a los persas en Arbela, al otro lado del río Tigris. Consiguió llegar más allá del Indo y regresó finalmente a Babilonia, donde murió el año 323, después de haber forjado un vasto imperio.

F.-M. Abel, *Histoire de Palestine depuis la conquête d'Alexandre* (París, 1952); E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer* (Berlín, 1937); W. Oesterley, *The Jews and Judaism During the Greek Period* (Londres, 1941); V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Filadelfia, 1955).

102 Sobre la visita de Alejandro a Jerusalén, descrita en *Ant.,* 11.8, 3-7, § 313-347, se han planteado gran número de problemas. Más importantes que los acontecimientos de Jerusalén son los confusos datos referentes a los samaritanos y su templo (cf. el compendioso artículo de H. H. Rowley en BJRylL 38 [1955], 166-98). La cuestión está en saber cuándo se edificó el templo samaritano del monte Garizim. Está claro que la enemistad entre judíos y samaritanos data de la época de la restauración y quizá de antes, pero también parece cierto que el Pentateuco (solo) no fue adoptado por los samaritanos ni que éstos construyeron un templo cismático hasta después del período persa. Es posible que este templo se edificara durante la dominación griega en Palestina. Actualmente se han iniciado algunas excavaciones en la zona del templo. Sobre la teoría de que el cisma entre samaritanos y judíos no se produjo hasta el siglo II antes de Cristo, cf. F. M. Cross, HarvTR 59 (1966), 201-11.

Los papiros samaritanos recientemente descubiertos en una cueva de Wadi ed-Daliyeh (1962) sugieren que entre los samaritanos y Alejandro

hay cierta conexión (cf. G. E. Wright, HarvTR 55 [1962], 357-66; F. M. Cross, BA 26 [1963], 110-21). La alegría con que los samaritanos recibieron a Alejandro (según Josefo) fue seguida, al parecer, por una sublevación contra el gobernador que nombrara aquél. A su regreso de Egipto, Alejandro sofocó, según parece, la sublevación y destruyó la ciudad. Los hallazgos arqueológicos sugieren que Samaría fue reconstruida al estilo griego (torres redondas helenísticas) y repoblada con macedonios. Por otra parte, también Siquem fue ocupada de nuevo en esta época por los samaritanos que huían del enojo de Alejandro. Los que no consiguieron llegar a Siquem fueron muertos en el Wadi Daliyeh, donde han sido descubiertos los restos de sus pertenencias.

103 Con la muerte de Alejandro, sus sucesores se mostraron incapaces de mantener unido el imperio, el cual terminó dividido en cuatro partes, que se adjudicaron aquéllos (Diadocos). La historia bíblica tiene mucho que ver con dos de estos reinos que se disputaban entre sí el dominio de Palestina: el reino egipcio fundado por Tolomeo, hijo de Lago, y el reino de Asia regido por Seleuco. (La era seléucida, de acuerdo con la cual fechan los acontecimientos 1-2 Mac, comenzó en 312-11, cuando Seleuco consolidó su dominio en Babilonia). Lista parcial de los sucesores de Alejandro, → Daniel, 26:3.

Desde *ca.* 300 hasta 200, los judíos estuvieron bajo la égida paternalista de los Tolomeos. Muchos acontecimientos de esta época están indicados en el sumario de Dn 11. El gran número de judíos dispersos en la diáspora hizo sentir la necesidad de traducir el AT al griego, especialmente para el servicio de la numerosa comunidad establecida en Alejandría (→ Textos, 69:53). La comunidad judía palestinense permaneció sin cambio alguno importante; era ante todo una asociación de carácter religioso encabezada por el sumo sacerdote, que combinaba en el ejercicio de su función la autoridad civil y religiosa. El consejo de los ancianos, la *gerousia,* le asistía como equipo de gobierno. Judea propiamente dicha seguía siendo un pequeño territorio, cerrado en sí mismo y con escasos contactos con el resto de Palestina, donde se iba desarrollando un proceso de helenización.

La prueba más visible del cambio cultural era la existencia de la *polis* o ciudad helenística en la llanura filistea (Gaza, Ašdod, Ascalón), en la costa (Joppe, Tolemaida) y tierra adentro (Samaría, Escitópolis [= Bet-Šan]) y hasta en Transjordania (Gadara, Filadelfia [= Rabbá de Ammón]). Las modas y las costumbres griegas, que llegaron a penetrar incluso en Jerusalén (1 Mac 1,13-15; 2 Mac 4,10-15), empezaron a constituir una amenaza para el estilo de vida característico de los judíos (Eclo es una enérgica protesta contra este hecho). Los mismos judíos estaban divididos; muchos de ellos se helenizaron abiertamente, mientras que los *ḥasîdîm,* o asideos (1 Mac 2,24), adoptaron una actitud de fanática devoción hacia la ley.

104 La importante familia de los Tobiaditas es un ejemplo de los lazos con que muchos judíos se unieron a los nuevos modos de vida. Descendientes del énemigo de Nehemías (Neh 2,10), residían en el antiguo

territorio ammonita de Araq el-Emir (BASOR 171 [1963], 8ss). Ya en el siglo III aparecen como gobernadores de esta zona, como indican los papiros Zenón. Josefo (*Ant.*, 12.4, 1ss, § 154ss) nos informa acerca de un tal José que se ganó el favor de Tolomeo III (245-221) y recibió el cargo de recaudador de impuestos en Palestina. No fue honrado en el desempeño de su cargo (en el que fue confirmado por Antíoco III) y logró enriquecerse. Su hijo (o quizá nieto) Hircano reconstruyó (Josefo dice simplemente que edificó) la fortaleza de Araq el-Emir, al nordeste de Ješbón, y se le menciona como depositario de una fuerte suma en el templo (2 Mac 3,11). Con la sublevación de los Macabeos, sin embargo, los Tobiaditas perdieron su poder; Antíoco Epífanes confiscó sus posesiones (cf. V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization,* 153-74; 202-203).

105 El año 200 a. C., el seléucida Antíoco III derrotó a las tropas de Tolomeo V en Panion, cerca de la fuente del Jordán, y Palestina pasó a depender de los Seléucidas. Según Josefo (*Ant.*, 12.3, 3, § 138-44, aunque la autenticidad de este decreto ha sido puesta en duda), Antíoco se mostró muy magnánimo con Jerusalén, ordenando que se reparasen los daños sufridos recientemente y señaló una asignación para los gastos del templo, permitiendo además que siguiera ejerciendo sus funciones el cuadro gubernativo local (sumo sacerdote, etc.) y concediendo ciertas exenciones fiscales. Cuando Antíoco quiso intervenir en asuntos internacionales, hubo de enfrentarse con Roma; ello le costó un duro precio en el tratado de Apamea (188), viéndose obligado a desalojar el Asia Menor y pagar una fuerte indemnización. La necesidad de recoger más dinero le hizo embarcarse en nuevas campañas; murió en Elam el año 187. Le sucedió su hijo Seleuco IV (187-175), mientras que otro hijo más joven, Antíoco (el futuro Epífanes), quedaba en Roma como rehén en espera de que fuera satisfecha toda la suma acordada como indemnización. Durante el reinado de Seleuco, su canciller Heliodoro se presentó en el templo de Jerusalén reclamando más dinero (2 Mac 3). Este mismo Heliodoro asesinó a Seleuco, pero lo único que consiguió con ello fue que pasara a ocupar el trono Antíoco IV, liberado por los romanos. Antíoco adoptó el sobrenombre de Epífanes o Manifiesto, pues suponía que Zeus Olímpico se había manifestado en él; sus súbditos no tardaron en responder con el mote de Epímanes (loco). Llevó adelante una política de unificación (que implicaba la helenización de todos sus súbditos) y de expansión, lo cual exigía fuertes sumas de dinero.

106 **B) Sublevación de los Macabeos (175-135).** El episodio de Heliodoro en Jerusalén fue un mal presagio de la futura política seléucida y de la venalidad de la familia sacerdotal de los oníadas, que se brindó a colaborar con Antíoco Epífanes. Esta familia estaba emparentada con un tal Yohanán (Honí, Onías en su forma griega), padre del sumo sacerdote Simón II, tan calurosamente ensalzado en Eclo 50,1-21. El hijo de Simón, Onías III (quizá el ungido de Dn 9,26), era sumo sacerdote cuando Antíoco IV subió al trono. Pero fue víctima de su propio hermano Jasón, judío helenizante, que se resolvió a comprar la dignidad del sumo sacerdocio a las autoridades seléucidas. Estando ambos hermanos en Antioquía,

Antíoco IV desposeyó a Onías en favor de Jasón (174-171). Se inició entonces una helenización de Jerusalén en gran escala, a cuyos habitantes se les ofreció la oportunidad de convertirse en ciudadanos antioquenos (2 Mac 4,9-16). Muchos judíos se mantuvieron fieles a sus tradiciones, especialmente los asideos (1 Mac 2,42; 7,13; → Apócrifos, 68:84). Jasón fue engañado, a su vez, por cierto Menelao, a quien Antíoco IV asignó la dignidad de sumo sacerdote en 171, mientras Jasón huía a refugiarse en Transjordania. Menelao siguió adelante con el proceso de helenización y conspiró para asesinar a Onías III (→ 1-2 Macabeos, 27:62-66).

107 Aunque Antíoco ejecutó al asesino Andrónico, conforme aumentaban las medidas represivas iba creciendo la atmósfera de rebelión. Al regreso de su primera campaña en Egipto (169), Antíoco, instigado por Menelao, penetró en el templo y lo saqueó. El fracasado intento de Jasón para apoderarse de Jerusalén fue otro signo de inquietud, y así la ciudadela de Jerusalén (el «Akra», cf. 1 Mac 1,33) fue reforzada con una guarnición siria (BASOR 176 [1964], 10-19). Al volver de su segunda campaña en Egipto (168, cuando Polibio de Roma dio el famoso ultimátum para abandonar Egipto inmediatamente), Antíoco tomó nuevas medidas represivas. Comenzó una persecución oficial; el sacrificio y ciertas prácticas judías, como la circuncisión, fueron prohibidos bajo pena de muerte; más tarde fue erigida en el templo la «abominación de la desolación», un altar (no precisamente una imagen) dedicado a Zeus Olímpico. (La cronología que seguimos aquí es la de J. Starcky y F. Abel, *Les Livres des Maccabées* [BJ; París, 1961], esp. 46-49).

108 Pero había muchos judíos dispuestos a dar su vida en defensa de la fe; 2 Mac nos habla de Eleazar y una madre de siete hijos (6,18-7,42). Los asideos eran intransigentes en lo tocante a la observancia de la ley, como lo indica su negativa a pelear en sábado (1 Mac 2,29-38). El coraje y la firmeza de convicciones eran los rasgos característicos de aquellos grupos que se unieron a los Macabeos de Modín cuando esta familia lanzó su grito de rebeldía el año 167. El animoso padre de los Macabeos, Matatías, murió en 166; la jefatura pasó entonces a **Judas Macabeo,** cuyo nombre se traduce habitualmente, aunque no es correcto, por «martillo»; esta familia pertenecía al linaje sacerdotal de Yehoyarib (1 Mac 2,1). Las dificultades que se presentaban ante Judas eran formidables, pero pudo reunir una tropa que, actuando como grupo guerrillero, logró derrotar a los ejércitos seléucidas. Ya desde el momento en que se rompieron las hostilidades hubo una serie de importantes victorias de los Macabeos. Judas se apoderó de la famosa espada de Apolonio (1 Mac 3,12) al derrotar a éste. Otro ejército conducido por Serón fue deshecho en Bet-Jorón. Los éxitos continuaron, incluso frente a fuerzas más importantes. Judas logró atraer a muchos judíos a su causa; parece haber sido un jefe capaz de ejercer un fuerte atractivo personal (1 Mac 3,4). También fue en esta época cuando se escribió Dn, cuyos capítulos 7-12 trazan el cuadro de una victoria final a favor del pueblo de Dios sobre los reinos opresores, al mismo tiempo que presentan el ejemplo de los héroes que confiaron en Dios y se opusieron a los reyes: literatura de resistencia.

109 Antíoco, obligado a luchar contra los partos en el este, nombró finalmente a Lisias regente encargado de sofocar la revuelta; Lisias pasó el encargo a tres generales: Tolomeo, Nicanor y Gorgias. Mientras tanto, Judas había logrado dar mayor consistencia a un grupo de adictos con base en Mispá, al norte de Jerusalén. De nuevo comenzó la racha de victorias: en Emaús, contra el ejército de Gorgias; el año siguiente, en Bet-Sur (→ Arqueología bíblica, 74:83), contra el mismo Lisias, que hubo de retornar a Antioquía. Ante este indicio de debilidad, Judas se decidió a purificar el templo el año 164 quitando de él la «abominación de la desolación», a la vista de la guarnición que ocupaba el Akra. La fiesta de la Hanukkah limpió el recuerdo de tres años de blasfemia (→ Instituciones religiosas, 76:159-62).

En este momento parecía que estaba asegurado el éxito de la sublevación macabea. La recuperación del templo encendió el deseo de coronar las victorias con una mayor independencia. Quedaban grupos minoritarios judíos dispersos por toda Palestina y Transjordania, especialmente los que vivían en las ciudades griegas. En una serie de movimientos por Idumea, Ammón, Galaad, Galilea y la llanura de Filistea, Judas hostigó a los paganos a fin de prestar ayuda a sus correligionarios judíos, muchos de los cuales regresaron con él a Jerusalén. Mientras tanto, su hermano Simón hacía lo mismo en Galilea. La intención era consolidar y ampliar el radio del poderío macabeo.

110 Con la muerte de Antíoco Epífanes, Lisias pasó a ser el dueño efectivo del poder como regente del joven Atíoco V. Respondió al asedio que Judas puso a la ciudadela de Jerusalén (Akra) en 163 derrotando a éste en Bet-Zacarías (muerte dramática de Eleazar, 1 Mac 6,43-46); Lisias habría tomado Jerusalén de no haberse visto obligado a regresar precipitadamente a Antioquía a fin de salvaguardar su propia autoridad política. Hubo de avenirse a firmar con los judíos un tratado concediéndoles libertad *para «seguir sus propias leyes» (1 Mac 6,59). Se diría que ya estaban* logrados los fines por los que se había suscitado la sublevación de los Macabeos, pues se había dado fin a la opresión iniciada bajo Antíoco IV. Pero los Macabeos se sintieron tentados por la idea de afirmar aún más su poder político y su independencia.

Los judíos helenizados se opusieron a Judas y recurrieron al nuevo rey Demetrio I (Soter) en busca de protección contra aquél. El rey designó sumo sacerdote al candidato que apoyaba esta facción. Nunca fue tan seria la división entre los mismos judíos como en este momento. Los asideos y los escribas *(grammateis)* apoyaron a Alcimo por ser éste de ascendencia sacerdotal, a pesar de que también era candidato de los helenizantes. Pero Judas se opuso y la muerte de los asideos por Alcimo vino a darle la razón. Finalmente, se envió a Nicanor desde Antioquía con un ejército. Judas lo derrotó en Cafarsamala y más tarde lo destrozó por completo en la batalla de Bet-Jorón y Adasa, el 13 de Adar (28 de marzo de 160); el «día de Nicanor» pasó a ser una festividad periódica (1 Mac 7,49). Judas no supo sacar todo el partido posible de su victoria; como desquite, Demetrio envió a Báquides con un fuerte ejército, que consiguió

derrotar a los judíos en la zona de Berea y Elasa, al norte de Jerusalén (1 Mac 9,4-5). El mismo Judas cayó cuando empezaron las represalias contra el partido macabeo.

111 Su hermano **Jonatán** (160-143) tomó el relevo y pudo oponer resistencia a Báquides en Betbasi, el año 159. Pero las hazañas de Jonatán fueron modestas; se contentó con establecerse al estilo de los antiguos «jueces» (1 Mac 9,73) en Mikmás durante un período de paz relativa (159-152), a la espera del curso que siguieran los acontecimientos. Una espléndida oportunidad se presentó cuando Alejandro Balas desembarcó en Tolemaida y desafió a Demetrio I. Este autorizó a Jonatán para que juntara un ejército, pero Alejandro le ofreció el sumo sacerdocio, que estaba vacante desde la muerte de Alcimo. Jonatán actuó de acuerdo con ambas ofertas, si bien, llegado el momento, se puso de parte de Alejandro, que venció a Demetrio y se proclamó rey el año 150. Jonatán recibió grandes honores cuando asistió a la boda de Alejandro con Cleopatra, hija de Tolomeo; se le concedió vestir de púrpura y fue nombrado general y gobernador de Judea (cf. 1 Mac 10,65).

112 Con ello dio comienzo una nueva fase en el poderío de los Macabeos. El jefe judío tuvo la habilidad de jugar bien su baza en la partida entablada entre los monarcas seléucidas. El año 148, Demetrio II trató de recuperar el trono, y Apolonio, gobernador de Celesiria, le prestó su apoyo. Apolonio fue derrotado por Jonatán, que se mantuvo fiel a Alejandro, recibiendo en premio por su acción la ciudad de Ecrón. Incluso cuando Demetrio logró por fin subir al trono, después de matar a Alejandro, Jonatán se sintió lo bastante fuerte para exigir ciertas exenciones tributarias; Efraím, Lida y Ramatáyim fueron devueltas a los judíos. En 141, Demetrio llegó a prometer que entregaría incluso el Akra, la ciudadela desde la que los sirios ejercían su control sobre Jerusalén, con tal de que Jonatán le ayudara a sofocar una revuelta que se había producido en Antioquía. Demetrio era muy capaz de volverse atrás de la palabra dada, pero ya no tenía nada que hacer. Apareció un nuevo pretendiente al trono, Antíoco VI, al que apoyaba un cierto Trifón. Jonatán se desentendió de ellos y emprendió una serie de batallas que reforzaron sus propias posiciones (Ascalón, Gaza, Bet-Sur). Además entró en negociaciones políticas con Roma y Esparta (1 Mac 12,1-23). Todo ello no pasó inadvertido, y Trifón comprendió que Jonatán se estaba volviendo muy peligroso; logró engañarle y ponerle preso en Tolemaida (143).

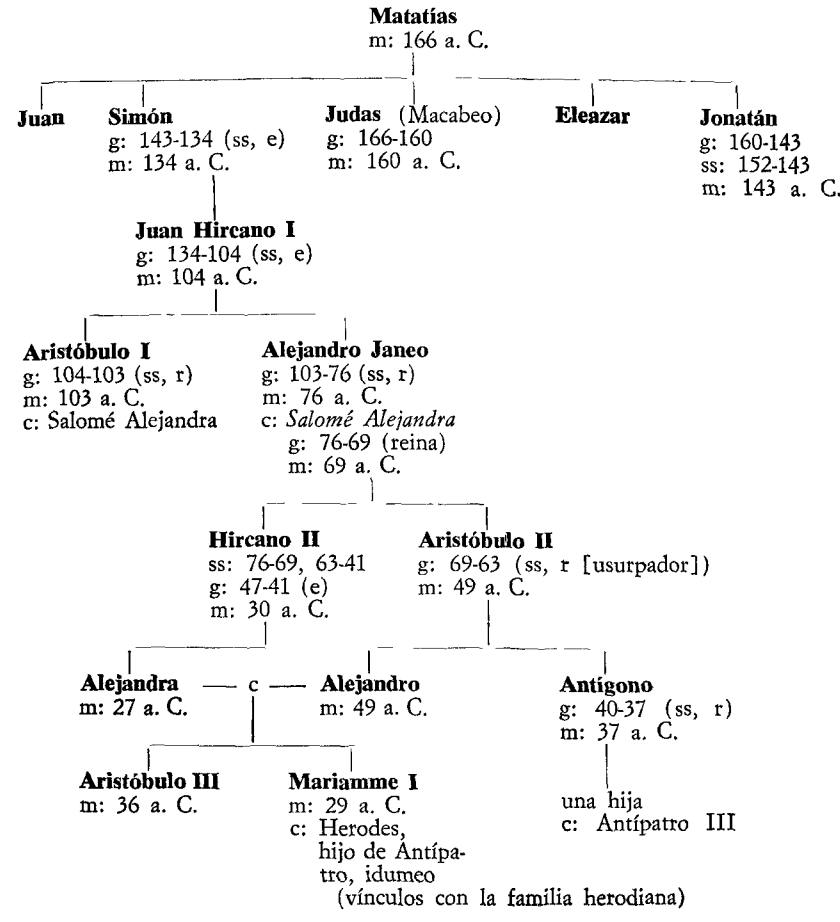
113 La reacción de los judíos fue inmediata. El tercero de los hermanos Macabeos, **Simón** (143-134), ocupó el puesto de mando y se preparó al ataque mediante la ocupación de Joppe. Pero no pudo evitar que Jonatán fuera asesinado. Se le enterró en la patria chica de los Macabeos, Modín. Simón se puso de parte de Demetrio II, a cambio de que fuera reconocida la independencia de los judíos; el año 142 «el yugo de los paganos fue arrancado de Israel» (1 Mac 13,41) al ser reconocido Simón como sumo sacerdote, gobernador y comandante militar. Las aspiraciones de los Macabeos al mando político y al sumo sacerdocio fueron legitimadas por los mismos judíos (14,41) «hasta que apareciera un verdadero

profeta». Al año siguiente, Simón logró apoderarse de la guarnición seléucida de Gazara y tuvo éxito por fin en sus intentos de rendir el Akra de Jerusalén. Siguieron varios años de paz. Entonces surgió un nuevo pretendiente al trono seléucida, Antíoco Sidetes. Simón se negó a sus demandas; los hijos de Simón salieron victoriosos en la subsiguiente batalla contra el general de Antíoco, Cendebeo, el año 138 (1 Mac 16). Pero el mismo Simón fue traidoramente asesinado por su yerno Tolomeo, en la fortaleza de Dok, cerca de Jericó, y le sucedió en sus cargos su hijo Juan Hircano. En este punto termina 1 Mac su relato. Para el reinado de Hircano y sus descendientes dependemos en gran medida de Josefo. Los escritores cristianos tienden a aplicar el término «asmoneo» a la descendencia de Hircano, mientras que los escritores judíos, siguiendo a Josefo y el Talmud, engloban en este título también a los predecesores de Hircano, los hermanos Macabeos. No estamos muy seguros de la etimología de esta palabra, pero tradicionalmente se la relaciona con *Asamōnaios* (en hebreo, *Ḥašmôn),* identificado por Josefo *(Ant.,* 12.6, 1, § 265) como bisabuelo de Matatías (padre, a su vez, de Judas Macabeo).

114 **C) Mandato de los Asmoneos (134-63).** El hijo de Simón, *Juan Hircano I* (134-104), pudo librarse de los planes criminales de Tolomeo por encontrarse en Gazara cuando ocurrió el asesinato. Sucedió a su padre en la jefatura política y en el sumo sacerdocio, pero no logró castigar a Tolomeo, que terminó por refugiarse en Transjordania. Los primeros años de su reinado estuvieron llenos de reveses. Muy pronto Antíoco VII Sidetes puso cerco a Jerusalén después de haber devastado Judea. Pero inesperadamente, y debido a las presiones de Roma, llegó a un acuerdo con Hircano y levantó el asedio de Jerusalén. Las indemnizaciones fueron relativamente ligeras, pero durante los cinco años siguientes Hircano hubo de ponerse al servicio de Antíoco y prestarle ayuda en sus campañas contra los partos. Los acontecimientos siguieron en adelante un giro más favorable. Demetrio II subió al trono el año 128, al ser muerto Antíoco en batalla, pero se vio envuelto inmediatamente en una guerra civil. Hircano aprovechó la ocasión para recuperar algunas ciudades de Judá y fuera de sus fronteras. Se apoderó de Madaba en Transjordania después de un largo asedio y sometió a los idumeos del Négueb, imponiéndoles la circuncisión y la observancia de la Torah. También destruyó el templo samaritano del Garizim. Estas victorias militares se lograron con la ayuda de mercenarios extranjeros (indicio de la apatía que reinaba en el pueblo). Durante este tiempo, el poderío seléucida fue en constante declive a causa de los conflictos internos, con lo que Hircano se vio libre para ir consolidando sus nuevas adquisiciones. Hacia 107, a pesar de la intervención del monarca seléucida Antíoco IX (Ciziceno), Samaría capituló ante las fuerzas judías mandadas por los hijos de Hircano, Aristóbulo y Antígono. El hecho más significativo dentro del judaísmo fue la aparición, durante esta época, de los dos partidos fariseo y saduceo (→ 120, *infra).*

115 El hijo mayor de Juan, *Aristóbulo* (104-103), sucedió a su padre por la fuerza, poniendo en prisión a su madre (que debía haber sido proclamada reina) y a tres hermanos. Junto con Antígono (al que causó la

FAMILIA DE LOS ASMONEOS



c = casó con; g = gobernó; m = murió
e = etnarca; r = rey; ss = sumo sacerdote

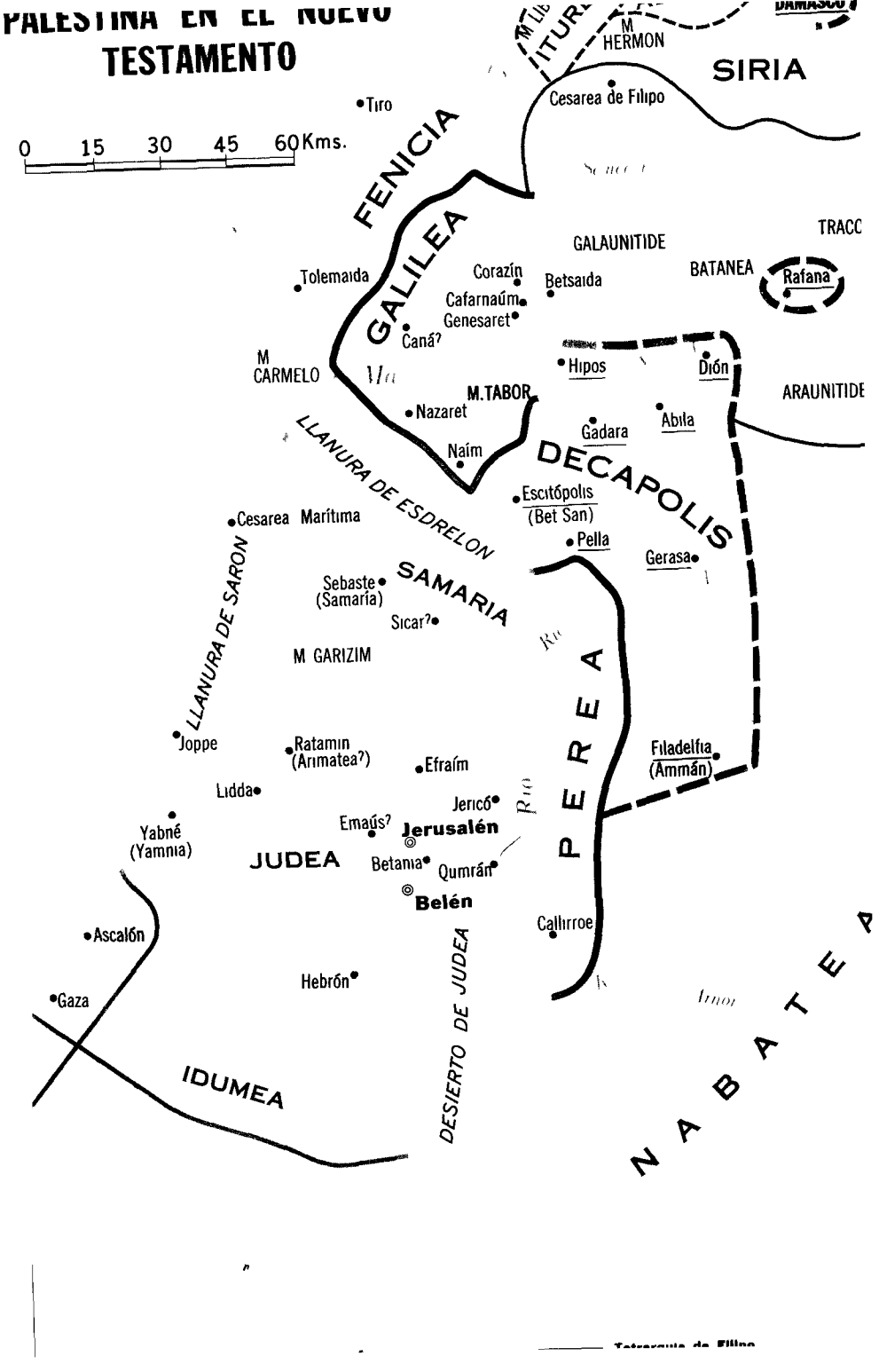
muerte sin querer), llevó adelante los planes de conquista, extendiendo su poderío hasta el norte de Galilea, a la que hizo pasar a la práctica del judaísmo. (La judaización de Galilea resultó bastante fuerte, como lo prueba el hecho de que perdurara hasta tiempos del NT). La penetración del helenismo se hace evidente en su mismo nombre griego (si bien en sus monedas se le llama «Judá») y en el título de «rey» (en vez de etnarca) que adoptó y que conservaron sus sucesores hasta el año 63. Puede afirmarse que cada vez se acenturó más el bajo tono moral de la línea

asmonea. Aristóbulo reinó solamente un año, y su viuda, Salomé Alejandra, mujer muy notable, liberó a los hermanos, casándose con uno de ellos, Alejandro Janeo, que pasó a ocupar el «trono» y el sumo sacerdocio.

116 El reinado de *Alejandro Janeo* (103-76) se significó por una serie de guerras que pusieron toda Palestina bajo su dominio. Luchó contra Tolomeo IX Latiro por la conquista de Tolemaida, pero sin éxito. Si no perdió toda Palestina fue porque Egipto presionó a Tolomeo para que regresara a Chipre, adonde había sido confinado. En Transjordania central cercó y conquistó Gadara y Amato, junto al Jordán. En la costa, Janeo saqueó e incendió Gaza, pero hubo de volver sobre Amato para reconquistarla. También tuvo choques con los nabateos en el norte. El rey de éstos, Obedas, estuvo a punto de cogerle preso en una emboscada, pero pudo escapar y volver a Jerusalén, que entonces se sublevó contra él. Gracias a sus mercenarios dio cuenta de los rebeldes. Pero los fariseos lograron enfrentarle con el rey seléucida Demetrio III Eukairos en Siquem. Janeo estuvo a punto de perder el trono en esta ocasión (hacia 88 a. C.). Pero encontró partidarios entre los patriotas judíos (unos 6.000) y se dispuso a tomar venganza de los que se le habían opuesto; entonces tuvo lugar la famosa escena de la crucifixión a que parecen referirse los documentos de Qumrán (4QpNa; → Apócrifos, 68:78; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* [Anchor ed.; Nueva York, 1961], 122-26). Cuando Aretas subió al trono nabateo, marchó contra Judea y derrotó a Janeo, retirándose tan sólo después de haber impuesto duras condiciones. Janeo volvió entonces la atención sobre Transjordania y, durante la campaña de 84-81 a. C., conquistó Pella, Gerasa, Golán y otras ciudades. La muerte puso fin a su desordenada vida cuando se encontraba sitiando Ragaba, en Transjordania. En esta época, el territorio de Judá se extendió notablemente; en cierto sentido pudo decirse que se habían alcanzado las antiguas fronteras del reino davídico; también habían sido judaizadas las ciudades griegas.

117 La viuda de Janeo, *Salomé Alejandra* (76-69), comenzó a reinar al morir aquél, dejando que ejerciera el oficio de sumo sacerdote su irresoluto hijo mayor, Hircano II. Se reconcilió con los fariseos, que alcanzaron una enorme influencia en estos años, y logró mantener la nación intacta sin necesidad de recurrir a nuevas guerras. Pero, a su muerte, Judea se vio asolada por las guerras que surgieron entre Hircano y el hijo más joven, el ambicioso Aristóbulo.

118 *Aristóbulo II* (69-63), a quien apoyaban los fariseos, logró una rápida victoria sobre Hircano en Jericó y le mantuvo preso en Jerusalén; de esta forma, Aristóbulo llegó a ser rey y sumo sacerdote. Sin embargo, el gobernador de Idumea, Antípatro, conspiró a favor de Hircano. En una atrevida jugada convenció a éste para que pidiera «refugio» al lado de Aretas, rey de los nabateos, y le acompañó hasta la ciudad regia de Petra Se llegó a un acuerdo: Hircano sería repuesto en el trono a condición de que cediera a los nabateos algunas ciudades de Moab. Los nabateos invadieron Judea y encerraron a Aristóbulo en Jerusalén; hubieran



conseguido reponer a Hircano si no llegan a intervenir los romanos. Ambos bandos recabaron el favor de M. Emilio Escauro, legado de Pompeyo en Siria, pero el poder romano ordenó levantar el asedio. Correspondía a Pompeyo decidir la suerte de los hermanos en conflicto. Pasó a Damasco el año 63 y finalmente llegó a Jerusalén, donde se vio obligado a sitiar el templo cuando Aristóbulo se negó a entregárselo. Se dijo entonces que unos 1.200 judíos resultaron muertos. Luego puso en prisión a Aristóbulo y aceptó a Hircano por sumo sacerdote, quedando Palestina como parte de la provincia romana de Siria, gobernada por Escauro. Así acabó la independencia de Palestina, que los Macabeos habían logrado en beneficio de sus compatriotas judíos.

DESDE POMPEYO A BAR KOKEBA

119 **I. Movimientos judíos en Palestina.** La época del NT coincidió en gran parte con la ocupación romana de Palestina. Cuando Pompeyo consiguió ser «el primer romano que sometió a los judíos y puso el pie en su templo por derecho de conquista» (Tácito, *Historias,* 5.9), quedó simbólicamente establecida la dominación romana sobre el país, dominación que habría de prolongarse a lo largo de todo el período del NT. Por entonces, los judíos palestinenses, a pesar de su solidaridad nacional y religiosa, no constituían un pueblo perfectamente unido. Había entre ellos actitudes divergentes con respecto a la ley y al templo, mezclados con diversas afiliaciones e intrigas políticas. Josefo *(Ant.,* 13.5, 9, § 171) menciona tres «sectas» *(haireseis)* que encarnaban estas diferencias por aquella época: fariseos, saduceos y esenios.

120 **A) Fariseos.** Los fariseos (en griego, *pharisaioi;* en arameo, *pᵉrîšāyê)* eran los «separados», llamados así seguramente por sus enemigos, debido a que recusaban abiertamente el trato con los gentiles, los pecadores y los demás judíos poco observantes de la ley. Los orígenes de este grupo han de situarse en la clase de los «escribas» (legistas) laicos, que se formó en el período helenístico posexílico, pero surgieron como tal grupo o movimiento organizado *ca.* 140 a. C., poco antes del reinado de Juan Hircano *(Ant.,* 13.5, 9, § 171). Tenían una relación bastante estrecha con los asideos (en griego, *asidaioi;* en hebreo, *ḥasîdîm,* los «piadosos», 1 Mac 2,42), que apoyaron la sublevación de los Macabeos, hasta el momento en que ésta degeneró en sentido político y secular (1 Mac 7, 12-25; → 108 y 110, *supra).*

Los fariseos eran ante todo un grupo seglar que propugnaba un legalismo riguroso, aceptando como válidas no sólo la ley escrita *(tôrâ še-biktāb),* sino la ley oral *(tôrâ še-bᵉ-ʿal-peh).* Esta última abarcaba las prolijas interpretaciones de la ley pronunciadas desde tiempos de Esdras por los escribas. Estos «Dichos de los Padres» (cf. Gál 1,14; Mc 7,3) se pretendía que fueran como «vallas en torno a la ley» y se codificaron en los escritos rabínicos de la *Mishnah* y el *Talmud* (→ Apócrifos, 68:118ss). Por influjo de las ideas griegas sobre el valor de la *paideia,* los fariseos

miraban como una garantía de la verdadera piedad el conocimiento de los 613 preceptos y prohibiciones de la ley. Todos los judíos aspiraban a ser una nación santa, consagrada a Yahvé; pero la idea de lograr estos objetivos mediante una educación y el conocimiento de la ley era algo característico de los fariseos (cf. E. Bickerman, *The Maccabees* [Nueva York, 1947], 92-97). Esta actitud, más que cualquier otra cosa, era lo que separaba a los fariseos de los *'am hā-āreṣ* («el pueblo de la tierra»), la «chusma que no conoce la ley» (Jn 7,49). Se distinguían por la observancia meticulosa del sábado, las prescripciones de pureza legal y el pago minucioso de los diezmos, como punto de honor heredado de los antepasados. A pesar de ello, y debido a la importancia que daban a la interpretación oral, los fariseos se encontraban en condiciones de ajustarse a las nuevas contingencias, manifestando una flexibilidad y vitalidad que hacían de ellos los «liberales» de la época. Como este movimiento partía de una inspiración fundamentalmente religiosa, los fariseos ejercían un enorme influjo sobre los demás judíos a través de su piedad y su erudición, a pesar de que seguramente nunca llegaron a superar el número de los 6.000 afiliados *(Ant.,* 17.2, 4, § 42). Aparte su estricta interpretación de la ley, creían en cierta libertad humana bajo el control de la divina providencia, en la resurrección de los cuerpos, en los ángeles *(Ant.,* 13.5, 9, § 172), en la venida de un «mesías» (SalSl 17,23-18,14) y en la reunión final de Israel y todas sus tribus *(ibid.).*

121 Aunque fundamentalmente el fariseísmo era un movimiento religioso, con el tiempo se vería envuelto en política. Los fariseos se opusieron a las actitudes seculares del rey-sacerdote asmoneo Juan Hircano I, pretendiendo que dejara el oficio de sumo sacerdote. El rey les respondió abrogando las leyes que favorecían las posiciones doctrinales de los fariseos y les retiró el regio agrado *(Ant.,* 13.10, 5, § 288ss). En realidad, temía la gran influencia que ejercían sobre el pueblo. Alejandro Janeo (104-76 a. C.) mandó ejecutar unos 800 fariseos por habérsele opuesto *(Ant.,* 13.14, 2, § 380; → 116, *supra).* Bajo la reina Alejandra (76-69 antes de Cristo) volvieron a ocupar posiciones de favor y, una vez más, se convirtieron en los guías espirituales del pueblo. Persiguieron entonces a los saduceos, que habían hecho su política apoyándose en la mala racha que habían atravesado los fariseos. Cuando Pompeyo llegó a Palestina era muy dura la lucha entre ambos partidos.

122 La base religiosa de que partían los fariseos (un alto aprecio del AT y su revelación) hizo posible que ejercieran un influjo perdurable en el judaísmo. Después de la destrucción de Jerusalén, cuando ya no fue posible seguir desarrollando el culto en el templo, ocuparon una posición ventajosa en la confianza del pueblo judío. La tradición farisea modeló el judaísmo que sobrevivió a aquella catástrofe y que se conserva en el judaísmo ortodoxo hasta el día de hoy. Pero la actitud *separatista* de los fariseos fue causa de que algunos de ellos desarrollasen un orgullo altanero y se apartasen de la «chusma que no conoce la ley». Este fue el motivo de que Jesús de Nazaret atacase enérgicamente a los fariseos (Mt 23), si bien es preciso admitir que el juicio de los evangelios sobre ellos, por

haberse dado en un contexto apologético, resulta excesivamente negativo y no reconoce suficientemente su acción positiva como fuerza espiritual constructiva.

J. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospel,* series 1-2 (Nueva York, reimpresión 1968); L. Finkelstein, *The Pharisees of the Great Synagogue* (Nueva York, 1950); R. T. Herford, *The Pharisees* (Londres, 1924).

123 **B) Saduceos.** Los saduceos representaban el movimiento sacerdotal y aristocrático entre los judíos. Su nombre (en griego, *saddoukaioi;* en arameo, *ṣaddûqāyê)* sugiere que pretendían descender de la antigua familia sacerdotal de Sadoq *(Ṣādôq,* 1 Re 1,26) y ejercer su ministerio en el templo con el espíritu de los «hijos de Sadoq» (Ez 40,46; 43,19; 44,15; 48,11). A su grupo pertenecía la mayor parte de los sacerdotes de Jerusalén, «el partido del sumo sacerdote» (Act 5,17); sin embargo, no pocos sacerdotes eran fariseos, y los saduceos, a su vez, contaban con adictos entre otras familias judías influyentes. La primera referencia a los saduceos, como tal grupo constituido, data de los tiempos de Juan Hircano I (134-104). Jonatán, el segundo hermano macabeo, comenzó a gobernar simplemente como jefe carismático; pero más tarde asumió también la función de sumo sacerdote (→ 111, *supra).* Como «hijos de Sadoq», los saduceos deberían haberse opuesto a este usurpador asmoneo, que se había apropiado el sumo sacerdocio; pero, en lugar de ello, vemos cómo apoyan a la familia asmonea de reyes-sacerdotes, probablemente para reforzar su propia influencia. Pero tal influencia fluctuaba según el favor que les dispensaban los príncipes de turno. Fue bastante fuerte en tiempos de Juan Hircano I, al que consiguieron ganarse después de la ruptura de éste con los fariseos. Con Aristóbulo II (69-63) volvieron a disfrutar de cierto prestigio.

124 Al igual que los fariseos, los saduceos, quizá inconscientemente, se vieron afectados por los aires ilustrados de la cultura y la filosofía helenística. Pero sus simpatías hacia los dominadores extranjeros venía desde los tiempos de la dominación persa y seléucida, cuando los sacerdotes hubieron de cargar con el peso de las responsabilidades políticas en relación con aquellos dominadores. El «partido» que se formó en la época de los Asmoneos era conservador y se preocupaba de mantener celosamente sus prerrogativas sacerdotales. Sus adictos se oponían con todo vigor a los fariseos y a su interpretación oral de la ley no porque rechazaran tales interpretaciones, ya que ellos mismos tenían también las suyas, sino porque recusaban una intromisión de los laicos en un terreno que consideraban dominio propio de los sacerdotes. La actitud que mantenían ante la Torah es la que corresponde a un conservadurismo clerical, rechazando toda modernización o desarrollo ulterior. Tal actitud era debida, en parte, a su posición secular y a la falta de interés por las cuestiones religiosas. Josefo (GJ 2.8, 14, § 165) les atribuye la tesis de que el hombre es absolutamente responsable de todos sus actos y una negación de la providencia divina y de la existencia de premios y castigos en la otra vida. El NT los describe frecuentemente como contradictores de Jesús, junto

con los escribas y los fariseos, y dice que no creían en la resurrección, en los ángeles o espíritus (Mc 12,18; Act 23,8), oponiéndolos en este sentido a los fariseos (R. Meyer, *Saddoukaios:* ThWNT 7 [1960], 35-54).

125 **C) Esenios.** El tercer grupo de judíos palestinenses era el formado por los esenios (en griego, *essēnoi, essaioi,* equivalente quizá al arameo *ḥassayyā'*, «los piadosos»), que también tenían su origen, al parecer, en el movimiento hasideo (1 Mac 2,42). Es difícil señalar el momento en que empiezan a existir como grupo distinto, pero debió de ser *ca.* 150 a. C. o poco después. Plinio el Viejo (*Hist. Nat.,* 5.17, 4, § 73) los sitúa en los parajes de la orilla occidental del mar Muerto, entre Jericó y Engadí. El único sitio a que puede referirse esta localización es el emplazamiento, recientemente excavado, de Qumrán. Si bien esta identificación no carece de dificultades, la secta de Qumrán es equiparada por la mayor parte de los exegetas actuales a los esenios o una de sus ramas. (Sobre el origen y la historia de este movimiento esenio de Qumrán, → Apócrifos, 68:83-91).

En el NT no se mencionan los esenios, probablemente porque su vida de retiro no facilitó los contactos con la naciente cristiandad y también porque sus ideas no eran tan opuestas a las de los cristianos.

126 **II. Palestina romana antes de nacer Jesús (63-4 a. C.).** Durante los años 63-37 se estableció definitivamente el poder romano en Palestina, poniendo fin a la dinastía de los Asmoneos. La historia de cómo cayó esta familia y fue reemplazada por los Herodianos resulta muy complicada y está llena de intrigas; de todo ello habremos de contentarnos con presentar las líneas más generales.

A) Pompeyo, Julio César, Marco Antonio. Una vez que Pompeyo hubo tomado Jerusalén, incorporó Palestina a la provincia de Siria, recién reorganizada, que debería ser gobernada por un legado romano. Como ya hemos visto (→ 118), Pompeyo decidió mantener como sumo sacerdote al débil Hircano II, pero limitando el ejercicio de sus poderes a aquellos territorios en que efectivamente existía una población judía que practicaba el culto de Jerusalén (Judea, Perea, Galilea, la parte sur de Samaría y el extremo norte de Idumea). La costa y el resto de Samaría se hicieron depender directamente del gobernador romano de Siria. Esta reorganización dio paz y bienestar a los judíos. El único borrón en la historia de los años siguientes de dominación romana fue el saqueo de la provincia por M. Licinio Craso, que había sido triunviro en el año 60 a. C.; el 53 robó el tesoro del templo de Jerusalén; por este motivo se sublevó la comunidad judía, pero la revuelta fue sojuzgada por el cuestor C. Casio Longino.

127 El año 49 César cruzaba el Rubicón. Este acto tuvo serias consecuencias para la historia del Imperio romano. Su rival, Pompeyo, se retiró entonces hacia el este, junto con sus partidarios. Hircano II y su amigo idumeo Antípatro buscaron al principio el favor de Pompeyo, al que esperaban ver dueño del Oriente. Pero cuando éste sufrió la derrota de Farsala, en el delta de Egipto (43), se pasaron rápidamente al partido de César. Hircano llegó incluso a enviar tropas en ayuda de éste, poniendo a Antípatro al frente de ellas. Conquistaron Pelusio para César, e Hircano

logró convencer a los judíos alejandrinos para que también ellos apoyaran a César. Cuando éste llegó a Siria el año 47, premió los servicios de Hircano otorgándole el título honorífico de etnarca (gobernador de un grupo racial con un territorio). También fue confirmado en el sumo sacerdocio; él y sus descendientes fueron honrados con el título de *socii populi Romani.* También recibió su premio el intrigante Antípatro, consistente en la ciudadanía romana y el influyente cargo de prefecto de Judea. Dos de sus hijos fueron nombrados gobernadores *(stratēgoi),* Fasael en Jerusalén y Herodes en Galilea. Los años siguientes estuvieron marcados por las intrigas de los dirigentes judíos a fin de ganarse o conservar el favor de los gobernadores romanos.

128 César fue asesinado los idus de marzo del 44 a. C., y nadie como los judíos, entre todos los pueblos sometidos a Roma, lamentó su muerte (Suetonio, *César,* 84). Cuando los asesinos huyeron a Oriente, L. Casio marchó a Siria y tomó el mando de la provincia con sus legiones. Antípatro II y su hijo Herodes se distinguieron consiguiendo 700 talentos en Judea y Galilea para apoyarle. Pero el año 43 Antípatro fue envenenado por el copero de Hircano. A fin de consolidar las relaciones entre su propia familia, los Asmoneos, y sus rivales idumeos, Hircano II propuso que su nieta Mariamme se casara con Herodes (hijo de Antípatro); el acuerdo se tomó el año 42 y el matrimonio se celebró el 37.

129 Entre tanto, Casio, después de explotar la provincia, se retiró de ella el año 42 y fue derrotado finalmente por Marco Antonio y Octaviano en Filipos. Dado que el control de Roma sobre la provincia de Siria era muy débil en esta época, los partos, sucesores del antiguo Imperio persa, la invadieron el año 40. Apoyaron las aspiraciones de Antígono, el hijo de Aristóbulo II y sobrino de Hircano II, que deseaba obtener el sumo sacerdocio. Con ayuda de los partos consiguió mantenerse como sumo sacerdote y rey durante tres años (40-37). Mediante engaños logró apoderarse de Fasael (hermano de Herodes) e Hircano II; el primero se suicidó, mientras que Antígono amputó las orejas al segundo (incapacitándolo así para el desempeño de la función sacerdotal en lo sucesivo; cf. Lv 21,17-23). Hircano fue deportado a Babilonia. Pero Herodes consiguió escaparse y llegar a Roma, donde obtuvo el favor, primero de Antonio y luego de Octaviano. Fue declarado «rey de Judea» en virtud de un *senatusconsultus* (diciembre de 40 a. C. [= 714 AUC]), pero aún tendría que conquistar su reino. Lo consiguió tres años más tarde con ayuda de tropas romanas, después de que Antígono fuera ejecutado por los romanos en Antioquía.

130 **B) Herodes el Grande (37-4 a. C.).** El año 37 (717 AUC) pasa a ser dueño indiscutido de Palestina Herodes, vigoroso atleta, intrigante sin escrúpulos y autócrata apasionado. Por ser vasallo de Roma, no dependía en absoluto del cercano legado de la *provincia Syriae,* sino que era directamente responsable ante Roma. Como astuto político que era, primero ayudó a M. Antonio; pero una vez que éste hubo sido derrotado en Actio, el año 31, Herodes se apresuró a visitar a Octaviano en la isla de Rodas, depuso su corona en presencia del vencedor y explicó su com-

portamiento. Octaviano le restituyó la corona y el reino mediante un decreto (GJ 1.20, 2, § 392). Herodes pasó a ser *rex socius* de Roma, con plena autonomía en los asuntos internos y quedando libre de tributo, pero sometido al príncipe en materia de guerras y política exterior. El reinado de Herodes puede dividirse en tres épocas.

131 1) 37-25 a. C. Estos primeros años se emplearon sobre todo en consolidar su poder y estuvieron marcados por la sangrienta y sistemática eliminación de todo el que pudiera hacer sombra a su autoridad (entre otros, Aristóbulo III, al que anteriormente había hecho sumo sacerdote; José, esposo de su propia hija Salomé; Hircano II; su misma esposa, Mariamme I; Alejandra, su suegra). Esta crueldad, cuya raíz era una ambición insaciable, no dejó de llamar en seguida la atención; sin embargo, se vio siempre rodeado de intrigas y conspiraciones que le obligaron a luchar para defender su misma vida.

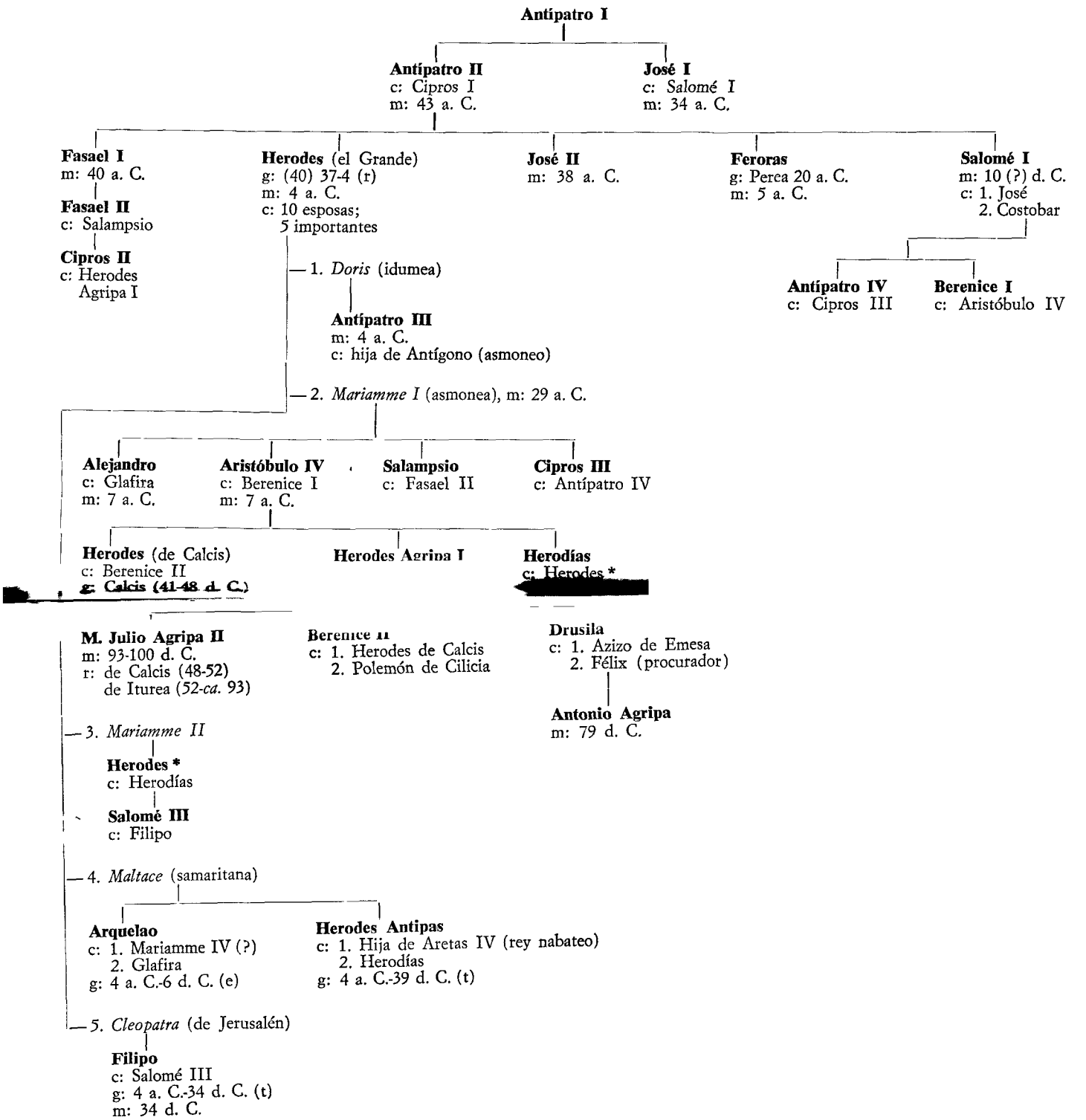
132 2) 25-13 a. C. Una vez eliminada toda posible oposición, Herodes inició una etapa de esplendidez y derroche en obras monumentales dentro de sus dominios, financiadas sobre todo a base de impuestos. Costeó el culto del emperador, y a fin de dar mayor realce a su celebración cuatrienal, procuró edificar templos imperiales, teatros, hipódromos, gimnasios, termas y hasta nuevas ciudades. En la misma Jerusalén hizo un teatro, un anfiteatro, parques y jardines, fuentes, un palacio real y la fortaleza Antonia. El año decimoctavo de su reinado (*ca.* 20 a. C.; *Ant.*, 15.11, 1, § 380) emprendió una fastuosa restauración del segundo templo. El templo en sí fue rápidamente terminado, pero la reconstrucción de sus pórticos prosiguió mucho tiempo después de su muerte, terminándose *ca.* 63 d. C. (*Ant.*, 20.9, 7, § 219; cf. Jn 2,20), tan sólo siete años antes de su destrucción. (Cf. A. Parrot, *The Temple of Jerusalem* [Londres, 1957]). Fuera de Jerusalén desarrolló un programa semejante de cons-

LOS VEINTIOCHO SUMOS SACERDOTES DE LA EPOCA HERODIANA

Núm.	*Fechas*	*Nombre*	*Designado por*	*Referencias*
1	37, 35 a. C.	Ananel (de Babilonia)	Herodes el Grande	*Ant.*, 15.2, 4, § 22; 15.3, 1, § 39-41
2	36 a. C.	Aristóbulo III	Herodes el Grande	*Ant.*, 15.3, 1-3, § 41, 56
3	?-23 a. C.	Jesús, hijo de Fiabi	Herodes el Grande	*Ant.*, 15.9, 3, § 322
4	23-6 a. C.	Simón, hijo de Boeto (de Alejandría, padre de Mariamme II)	Herodes el Grande	*Ant.*, 15.9, 3, § 320-322; 17.4, 3, § 78; 18.5, 4, § 136
5	6-5 a. C.	Matías, hijo de Teófilo (de Jerusalén)	Herodes el Grande	*Ant.*, 17.4, 3, § 78; 17.6, 4, § 164-167
6	? (1 día)	José, hijo de Elemo	Herodes el Grande	*Ant.*, 17.6, 4, § 165-167
7	5-4 a. C.; 3 a. C.-6 d. C.	Joazar, hijo de Boeto (cuñado de Herodes)	Herodes el Grande	*Ant.*, 17.6, 4, § 165; 18.1, 1, § 3; 18.2, 1, § 26
8	4 a. C.	Eleazar, hermano de Joazar	Arquelao	*Ant.*, 17.13, 1, § 339, 341
9	4 a. C.	Jesús, hijo de See	Arquelao	*Ant.*, 17.13, 1, § 341
10	6-15 d. C.	Anano (Anás), hijo de Set	P. Sulpicio Quirino	Lc 3,2; Jn 18,13.24; Act 4,6; *Ant.*, 18.2, 1-2, § 26-34; etc.
11	15 d. C.	Ismael, hijo de Fiabi	Valerio Grato	*Ant.*, 18.2, 2, § 34
12	16-17 d. C.	Eleazar, hijo de Anano	Valerio Grato	*Ant.*, 18.2, 2, § 34
13	17-18 d. C.	Simón, hijo de Camit	Valerio Grato	*Ant.*, 18.2, 2, § 34
14	18-36 d. C.	José, llamado Caifás (yerno de Anano)	Valerio Grato	Mt 26,3.57; Lc 3,2; Jn 11,49; 18,13.14.24.28; Act 4,6; *Ant.*, 18.2, 2, § 35; 18.4, 3, § 95
15	37 d. C.	Jonatán, hijo de Anano *	L. Vitelio	*Ant.*, 18.4, 3, § 95
16	37-41 d. C.	Teófilo, hijo de Anano *	L. Vitelio	*Ant.*, 18.5, 3, § 123; 19.6, 4, § 313
17	41 d. C.	Simón Canteras, hijo de Boeto	Herodes Agripa I	*Ant.*, 19.6, 2, § 297
18	43 (?) d. C.	Matías, hijo de Anano	Herodes Agripa I	*Ant.*, 19.6, 4, § 316
19	44 (?) d. C.	Elioneo, hijo de Canteras	Herodes Agripa I	*Ant.*, 19.8, 1, § 342
20	45 (?) d. C.	José, hijo de Camit	Herodes de Calcis	*Ant.*, 20.1, 3, § 16
21	47-59 d. C.	Ananías, hijo de Nedebeo	Herodes de Calcis	*Ant.*, 20.5, 2, § 103; 20.6, 2, § 131; 20.9, 2-4, § 205ss; Act 23,2; 24,1
22	59-61 d. C.	Ismael, hijo de Fiabi	Agripa II	*Ant.*, 20.8, 8, § 179
23	61-62 d. C.	José, llamado Cabi, hijo de Simón	Agripa II	*Ant.*, 20.8, 11, § 196
24	62 d. C. (3 meses)	Anano (II), hijo de Anano	Agripa II	*Ant.*, 20.9, 1, § 197
25	62-63 d. C.	Jesús, hijo de Damneo	Agripa II	*Ant.*, 20.9, 1, § 203
26	63 (?)-65 d. C.	Jesús, hijo de Gamaliel	Agripa II	*Ant.*, 20.9, 4, § 213
27	65 (?)-67 d. C.	Matías, hijo de Teófilo	Agripa II	*Ant.*, 20.9, 7, § 223
28	67- d. C.	Fanias, hijo de Samuel	El pueblo sublevado	*Ant.*, 20.10, 1, § 227

* Ambos son seguramente la misma persona: Jonatán, llamado Teófilo, hijo de Anano.

FAMILIA HERODIANA



c = casó con; g = gobernó; m = murió en
e = etnarca; r = rey; ss = sumo sacerdote; t = tetrarca

* Llamado por algunos «Herodes Filipo».

trucciones. Se reedificó Samaría, dándole el nombre nuevo de Sebaste (fem. griego del término correspondiente a Augusto) en honor del emperador; en ella se levantó un templo en honor de Augusto (cf. A. Parrot, *Samaria* [Nueva York, 1958]). La Torre de Estratón, en la costa, fue transformada en una importante ciudad portuaria, Cesarea Marítima. El recinto de Mambré, venerado por el recuerdo de Abrahán, fue rodeado de una impresionante construcción típicamente «herodiana» (→ Arqueología bíblica, 74:86). Por todo el país se levantaron fortalezas o se reedificaron otras antiguas (Cipros, Alexandrium, Herodium, Hyrcania, Maqueronte, Masada); en algunos casos fueron dotadas incluso de estancias regias. Jericó se convirtió en residencia favorita de Herodes, que la adornó con un teatro, un hipódromo, un gimnasio y una torre.

En todo ello se mostraba Herodes muy influido por los avances culturales de la época de Augusto; se había rodeado de filósofos y retóricos griegos, a los que tomó además por consejeros. Entre ellos destaca por su fama Nicolás de Damasco, científico, filósofo (aristotélico) e historiador (Josefo depende de sus anales; → Apócrifos, 68:115). Herodes sentía escaso interés por el judaísmo; en su corazón no era más que un helenista. Si bien era rey de los judíos, no se parecía en nada a un rey judío. De hecho, nunca logró atraerse el corazón de sus súbditos, que le odiaban sinceramente (cf. *Ant.,* 15.1, 2, § 9-10, donde se cita el testimonio de Estrabón). Tratándose de un idumeo, sólo se le consideraba «medio judío» *(Ant., 14.15,* 2, § 403). Nombró y depuso a capricho sumos sacerdotes, que ya no eran saduceos (debido a sus tendencias favorables a los Asmoneos), sino individuos formados en la cultura y la filosofía helenísticas. La consecuencia es que normalmente resultaban inaceptables para los fariseos. Estos se negaron por dos veces a jurar lealtad a Herodes y al emperador *(Ant.,* 15.10, 4, § 369-70; 17.2, 4, § 41ss). En consecuencia, Herodes recurrió a la violencia para mantener sumisa la población judía; de ahí la construcción de fortalezas por todo el país.

133 3) 13-4 a. C. El reinado de Herodes estuvo marcado durante sus últimos años por las luchas familiares. Se había casado con diez esposas (GJ 1.28, 4, § 562), a algunas de las cuales repudió junto con los hijos que había tenido de ellas. Los mayores conflictos surgieron a cuenta de los dos hijos mayores de Mariamme, Alejandro y Aristóbulo (a los que terminó por dar muerte en 7 a. C.), y de Antípatro III (al que hizo ejecutar cinco días antes de su muerte). Durante su última enfermedad corrió el falso rumor de que ya había fallecido; inmediatamente, dos escribas judíos aprovecharon la ocasión para incitar al pueblo a que derribara el águila de oro colocada sobre las puertas del templo herodiano de Jerusalén. Lo supo el rey y ordenó en represalia que fueran quemados vivos los dos hombres (GJ 1.33, 2-4, § 648ss). Herodes murió en Jericó poco antes de la Pascua del 4 a. C. Una gran procesión fúnebre acompañó su cadáver desde esta ciudad hasta el Herodium, pocos kilómetros al sudeste de Belén. Allí fueron depositados sus restos (→ Geografía bíblica, 73:91; cf. T. D. Barnes, *The Date of Herod's Death:* JTS 19 [1968], 204-209).

A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea* (Oxford, 1938); W. Otto, *Herodes. Beiträge zur Geschichte des letzten jüdischen Königshauses* (Stuttgart, 1913); S. Perowne, *Life and Times of Herod the Great* (Nueva York, 1959); S. Sandmel, *Herod, Prolife of a Tyrant* (Filadelfia, 1967); lista de los sumos sacerdotes de la época herodiana, cf. pp. 502-503.

134 **III. Palestina romana durante la vida de Jesús (4 a. C.-30 d. C.).**

A) Nacimiento de Jesús. Lc (1,5; 2,1; cf. Mt 2,1) sitúa el nacimiento de Jesús en los días de Herodes y del emperador Augusto. No es posible señalar el año exacto de este acontecimiento, pero se puede afirmar con toda seguridad que no ocurrió en el año 1 de la Era cristiana, o Era común, que se supone iniciada con el año del nacimiento de Jesús. Este se funda en el cálculo erróneo efectuado *ca.* 525 d. C. por Dionisio el Exiguo, monje escita y «abad» de un monasterio romano, que no estaba de acuerdo con la costumbre de fechar según la era de Diocleciano («... noluimus circulis nostris memoriam impii et persecutoris innectere, sed magis eligimus ab incarnatione D. N. I. C. annorum tempora praenotare» *[Ep. ad Petron.,* 61: PL 67.487]). Al identificar el *annus Domini* como el 754 AUC se equivocó al menos en cuatro años. Pero no sabemos qué procedimiento siguió. Se ha sugerido que Dionisio conocía una tradición conservada en Clemente de Alejandría *(Stromateis,* 1.21, 145; GCS 15.90), según la cual Augusto reinó cuarenta y tres años. Sobre la base de Lc 3,1.23, el año trigésimo de Jesús (comienzo de su ministerio público) sería el decimoquinto del reinado de Tiberio. En consecuencia, Jesús habría vivido quince años en el reinado de Augusto, habiendo nacido en el año vigésimo octavo del reinado de este último. Contando el año vigésimo octavo a partir del 727 AUC, se llega al 754 AUC, que de esta manera pasa a ser el año 1 de la Era cristiana. Sin embargo, Herodes murió el año 750 AUC, pues Josefo afirma *(Ant.,* 17.8, 1, § 191; GJ 1.33, 8, § 665) que murió a los treinta y siete años «desde la fecha en que fue nombrado rey por los romanos» (714 AUC) y treinta y cuatro años después que «asumió las riendas del estado» (717 AUC). Las cuentas de Dionisio darían por resultado que Jesús nació cuatro años *después* de la muerte de Herodes (!).

Cf. U. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi* (Roma, 1933), 18-25; H. U. Instinsky, *Das Jahr der Geburt Christi* (Munich, 1957).

135 La provincia de Siria, a partir de Pompeyo, fue gobernada por legados romanos. Puede verse la lista de los que conocemos en E. Schürer, *History,* I/1, 328-70. Aquí sólo nos interesan los que ejercieron su mandato en torno a la fecha en que debió de nacer Jesús; en Lc 2,2 se menciona uno de ellos, P. Sulpicio Quirino. La sucesión de legados por esta época parece que fue así:

M. Agripa	23-13 a. C.	C. César	1 a. C.-4 (?) d. C.
M. Ticio	*ca.* 10 a. C.	L. Volusio Saturnino	4-5 d. C.
M. Sencio Saturnino	9-6 a. C.	P. Sulpicio Quirino	6-7 (?) d. C.
P. Quintilio Varo	6-4 a. C.	Q. Cecilio Crético Silano	12-17 d. C.

136 Es seguro que Quirino fue legado en 6-7 a. C. (= 759 AUC) y que en este año mandó hacer un censo (37 después de la batalla de Actio [31 a. C. = 723 AUC]; *Ant.,* 17.13, 5, § 355; 18.1, 1, § 1-2; 18.2, 1, § 26; GJ 2.8, 1, § 118; 7.8, 1, § 253; cf. Act 5,37). Si ha de tomarse al pie de la letra la mención que hace Lc de un «primer» censo, resultaría entonces que el de 6-7 pudo ser el segundo. Pero, en este caso, ¿cuándo se hizo el primero? Parece posible identificar con toda certeza los legados correspondientes a los años que siguieron a la muerte de Herodes (9-4 a. C.). Se sabe que Quirino fue cónsul el año 12 a. C. (Tácito, *Anales,* 3.48) y pudo ser nombrado legado proconsular poco después, una vez liquidada la guerra contra los homonadenses de Cilicia, de que hablan Tácito *(ibíd.)* y Estrabón (12.6, 5). En tal ocasión pudo haber recibido el *imperium maius,* con potestad para llevar a cabo un censo, al tiempo que S. Sencio Saturio era legado de Siria. Tertuliano *(Adv. Marc.,* 4.19) relaciona el nacimiento de Jesús con un censo realizado bajo este último. Pero todo esto resulta muy problemático y haría situar el nacimiento de Jesús en fecha demasiado temprana. Es posible que Lc sólo quiera dar una referencia de tiempo en sentido amplio, colocando el edicto de empadronamiento universal hacia la época de Herodes y Augusto, y nada más que esto (cf. Act 11,28, con una generalización semejante).

J. Finegan, *Light from the Ancient Past* (Princeton, ²1959), 258-61; E. Gabba, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia* (Turín, 1958), 52-61; H. U. Instinsky, *Das Jahr der Geburt Christi* (Munich, 1957); F. X. Steinmetzer, RAC 2, 969-72.

137 **B) César Augusto (27 a. C.-14 d. C.).** El emperador romano bajo cuyo mandato comienzan propiamente los tiempos del NT fue Augusto. A la muerte de Julio César, dos de sus allegados entablan la lucha por el poder: Marco Antonio y Octaviano (cuyo nombre era en realidad C. Octavio, llamado Gayo Julio César Octaviano). Este último fue el que ganó, derrotando a Antonio en Actio, en septiembre de 31 a. C. Pronto se hizo dueño absoluto del mundo romano, y a los dos años de su triunfo fueron cerradas las puertas del templo de Jano en Roma, por primera vez en doscientos años, simbolizando así la paz que él había restablecido. El 27 a. C., el Senado confirió a Octaviano el título de *Augustus* («venerable») en reconocimiento de sus excepcionales servicios a Roma. De ahí arranca la costumbre de tomar este título que después observaron los emperadores romanos (cf. Act 25,21.25 [sobre Nerón]). Pero también se hizo costumbre fechar el comienzo del Imperio romano a partir de este momento. El gobierno de Augusto consistió realmente en una dictadura benigna; sin embargo, reinó la *pax Romana.* En el mundo mediterráneo hubo paz y prosperidad durante varios siglos.

Cf. S. A. Cook y otros, *The Augustan Empire:* CAH 10 (1934); V. Ehrenberg y A. H. M. Jones, *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius* (Oxford, 1949); K. Hönn, *Augustus und seine Zeit* (Viena, ³1943).

138 **C) Los herederos de Herodes.** Un codicilo anejo al testamento de Herodes dividía el reino entre tres de sus hijos: Arquelao, Herodes Antipas y Filipo. Las intrigas familiares continuaron, mientras que el odio de los judíos hacia Herodes el Grande se traducía ahora en oposición a sus hijos, a los que no se quería ver ocupando puestos de gobierno. De todas partes salieron delegaciones camino de Roma; Augusto terminó por respetar la voluntad de Herodes.

139 a) ARQUELAO (4 a. C.-6 d. C.), el hijo mayor de Maltace, heredó la mitad del reino (Judea, Samaría, Idumea). Herodes quiso que llevara el título de rey, pero Roma vio más conveniente otorgarle tan sólo el de etnarca. De todos los herederos era el menos querido, por sus modales autocráticos y su tendencia al rigor excesivo. Arquelao cambió arbitrariamente a los titulares del sumo sacerdocio; a pesar de un amplio programa de construcciones y una gran munificencia para con el país, molestó tanto a los judíos que éstos terminaron por enviar una delegación a Roma, a la que se unieron los personajes importantes de Jerusalén y Samaría, para quejarse de sus malos modos de gobernar. Con ello se puso fin a su reinado de nueve años. Fue exiliado a Vienne, al sur de las Galias, el año 6 d. C. Roma aprovechó la oportunidad para convertir el territorio de Judea, Samaría e Idumea en provincia romana.

140 b) HERODES ANTIPAS (4 a. C.-39 d. C.), el hijo menor de Maltace, heredó Galilea y Perea en calidad de tetrarca (pequeño príncipe que reinaba sobre la cuarta parte de un territorio; así, Lc 3,2.19; Mt 14,1; pero Mc 6,14 lo llama «rey»). Se edificó una magnífica capital en Tiberíades, junto a la orilla occidental del lago de Galilea, llamándola así en honor del emperador. Pero también Herodes Antipas había heredado algunos rasgos característicos de su padre: era vanidoso, indolente, áspero y artero (Lc 13,32, «ese zorro»). Supo cómo ganarse el favor de Roma. Después de casarse con la hija del rey nabateo Aretas IV, la repudió para tomar a Herodías, esposa de su hermanastro Herodes, el hijo de Mariamme II *(Ant.,* 18.5, 4, § 126; cf. Lc 3,19. En Mt 14,3; Mc 6,17, Herodías aparece como esposa de «Filipo». Como éste no puede ser el tetrarca del mismo nombre, casado con Salomé III, hija de Herodes y Herodías, algunos comentaristas suponen que Herodes, el esposo de Herodías, llevaba el sobrenombre de Filipo; pero esta hipótesis no cuenta con prueba alguna en su favor). Juan Bautista fue ejecutado por Herodes Antipas a cuenta de este asunto (Mc 6,17-29; Mt 14,3-12; *Ant.,* 18.5, 2, § 117-19). El haber repudiado a la hija de Aretas trajo consigo continuos enfrentamientos en acciones guerrilleras que hostigaron el país de Herodes Antipas; el legado romano de Siria, L. Vitelio (35-39 d. C.), no le prestó ayuda, y Herodes sufrió una derrota ante Aretas el año 37 d. C. Finalmente, el emperador Calígula lo desterró a Lyon (39 d. C.) cuando llevaba cuarenta y dos años de reinado.

V. E. Harlowe, *The Destroyer of Jesus: the Story of Herod Antipas* (Oklahoma City, 1953); B. Tyson, *Jesus and Herod Antipas:* JBL 79 (1960), 239-46.

141 c) FILIPO (4 a. C.-34 d. C.), el hijo de Cleopatra de Jerusalén, fue tetrarca de los territorios situados al este y al norte del lago de Galilea: Auranítide, Batanea, Gaulanítide, Paneas y Traconítide *(Ant.,* 17.8,

1, § 189; 17.11, 4, § 319; GJ 2.6, 3, § 95). Lc 3,2 menciona únicamente Traconítide e Iturea. Estos territorios eran zonas de contención frente a los nabateos y los partos, con una población en gran parte no judía. Filipo, esposo de Salomé III, fue un buen gobernante; recibió frecuentes alabanzas por su benevolencia y su justicia. Poco antes del año 2 a. C. transformó la aldea de pescadores de Betsaida en capital (en la costa norte del lago de Galilea) y le dio el nombre de Julias en honor de la hija de Augusto. Junto a las fuentes del Jordán reedificó una antigua ciudad griega, Paneas, y le puso el nombre de Cesarea de Filipo (cf. Mc 8,27; Mt 16,13). Después de haber reinado treinta y siete años murió sin herederos, *ca.* 34 después de Cristo, y su territorio pasó a formar parte de la provincia romana de Siria.

A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea* (Oxford, 1938); S. Perowne, *The Later Herods: The Political Background of the NT* (Londres, 1958).

142 D) Los procuradores. Una vez enviado al exilio Arquelao (6 después de Cristo), su territorio de Judea, Samaría e Idumea fue «reducido a provincia, y Coponio, un romano perteneciente al orden ecuestre, fue enviado en calidad de gobernador *(epitropos),* con plenos poderes de parte del emperador, incluso con potestad para infligir penas capitales» (GJ 2.8, 1, § 117). La mayor parte del reino herodiano dejó así de ser gobernada por etnarcas (excepción hecha del breve espacio que media entre el 41 y el 44 d. C.) y pasó a depender de gobernadores romanos («prefecto» parece que fue el título que llevaron estos gobernadores hasta tiempos de Claudio, cuando fue cambiado por el de «procurador»; cf. A. M. Jones, *Procurators and Prefects in the Early Principate,* en *Studies in Roman Government and Law* [Oxford, 1960], 115-25). Los *praefecti* o *procuratores* eran mandatarios de carácter financiero y militar que administraban la provincia imperial, vivían en el palacio de Herodes, en Cesarea o Jerusalén, y podían recabar la ayuda del legado de Siria en caso necesario. Su tarea consistía en recoger los tributos para el emperador y mantener el orden público. Cuando se creó la nueva provincia, el legado de Siria, P. Sulpicio Quirino, fue comisionado para efectuar un censo (→ 136, *supra).* Ello fue motivo para que se produjera una revuelta menor de los judíos contra los romanos. Su instigador fue Judas el Galileo (cf. Act 5,37), que acusó a sus compatriotas de cobardes y de soportar a unos amos mortales, cuando su verdadero Señor era Yahvé. De los prefectos o procuradores es muy poco lo que se sabe, excepto sus nombres *(Ant.,* 18.2, 2, § 29-35).

Coponio	6-9 d. C.	C. Cuspio Fado	44-46
M. Ambivio	9-12 (?)	Tiberio Julio Alejandro	46-48
Annio Rufo	12-15 (?)	Ventidio Cumano	48-52
Valerio Grato	15-26	M. Antonio Félix	52-60 (?)
Poncio Pilato	26-36	Porcio Festo	60-62 (?)
Marcelo	36-37	Lucceyo Albino	62-64
Marulo	37-41 (?)	Gesio Floro	64-66

143 E) Poncio Pilato (26-36 d. C.). El más conocido de los prefectos de Judea es Poncio Pilato (Lc 3,1). En Cesarea Marítima se descubrió hace poco una inscripción dedicatoria procedente de un edificio levantado en honor del emperador y llamado *Tiberieum* por este motivo. Esta inscripción da testimonio de que Poncio Pilato se encontraba allí en tiempos de Tiberio, y le atribuye el título de *praefectus Iudaeae* (no *procurator,* como aparece en Tácito, *Anales,* 15.44, 2 [cf. J. Vardaman, JBL 81 (1962), 70-71; A. Calderini, BTS 57 (1963), 8-19]). Propuesto para este cargo por Seyano, el consejero antijudío de Tiberio, Pilato se comportó como un gobernante duro y resuelto, que jamás cedió un palmo de terreno para congraciarse con los judíos. Escribiendo al emperador Calígula, Herodes Agripa I describe a Pilato como hombre «inflexible por naturaleza y cruel a causa de su obstinación». Lo acusa de «malversación, insultos, rapiñas, asaltos, procacidades, continuas ejecuciones sin proceso, inacabables crueldades y atrocidades» (citado por Filón, *Embajada a Gayo,* 38, § 301-302). Cuando Pilato llegó a Judea, hizo meter de noche en Jerusalén los estandartes militares con la imagen del emperador. Ello hirió los sentimientos de los judíos, cuyas leyes prohibían tales imágenes. Pidieron a Pilato que los mandara quitar; al negarse éste, estuvieron frente a su residencia de Cesarea durante cinco días en manifestación de muda protesta. Pilato mandó a las tropas que, con las espadas desnudas, rodearan a la multitud de judíos, preparadas para pasarlos a cuchillo si persistían en sus protestas. Pero los judíos ofrecieron sus cuellos, dispuestos a morir antes que tolerar semejante violación del Decálogo. Espantado ante este espectáculo, Pilato mandó por fin que fueran retirados los estandartes (GJ 2.9, 2-3, § 169-74; *Ant.,* 18.3, 1, § 53-59; probablemente éste es el incidente que consigna Filón, *Embajada a Gayo,* 38, § 299ss). Cuando los judíos se opusieron a Pilato en otra ocasión, porque éste había utilizado fondos procedentes del tesoro sagrado *(korbōnas,* cf. Mt 27,6) para construir una obra muy necesaria, pero profana, un acueducto, hizo que sus soldados se mezclaran entre los manifestantes y los aporreasen. Muchos judíos murieron a consecuencia de los golpes o durante la represión de la revuelta (GJ 2.9, 4, § 175-77). En Lc 13,1 se conserva también una alusión velada a un acto de violencia cometido por Pilato contra los galileos, «cuya sangre mezcló con la de sus sacrificios», seguramente cuando presentaban sus ofrendas en Jerusalén.

Este duro comportamiento de Pilato para con la gente de su provincia terminó por perderle. El año 35 d. C. atacó, encarceló y mató a unos crédulos samaritanos que se habían reunido en el monte Garizim para presenciar el «descubrimiento» de unos vasos sagrados que, según se decía, habían sido enterrados por Moisés en su montaña sagrada. Los samaritanos, que habían acudido en peregrinación al Garizim sin ningún propósito revolucionario, se quejaron de este ataque ante el legado de Siria, L. Vitelio. Este envió a Pilato a Roma para que diera cuenta de sus acciones ante el emperador *(Ant.,* 18.4, 1-2, § 85-89). No se sabe lo que fue de Pilato después; algunas leyendas tardías hablan de que se suicidó en tiempos de Calígula (Eusebio, HE 2.7), o de que fue ejecutado bajo

Nerón (Juan de Antioquía, en *Frag. hist. graec.*, 4.574). Tertuliano (*Apol.*, 21.24) pensaba que en su corazón se sentía cristiano.

J. Blinzler, *El proceso de Jesús* (Barcelona, 1959); E. Fascher, PW 20/2 (1950), 1322-23; F. Morrison, *And Pilate Said* (Nueva York, 1940); P. Winter, *On the Trial of Jesus* (Studia judaica 1; Berlín, 1961), 51-61.

144 **F) Juan Bautista.** Durante el mandato de Pilato y el gobierno de Herodes Antipas, apareció en el desierto de Judea y el valle del Jordán Juan «el Bautista», predicando «el arrepentimiento y el bautismo para el perdón de los pecados» (Lc 3,3). Lc 3,1 fecha su aparición en el año decimoquinto del reinado de Tiberio, que empezó el 19 de agosto o el 17 de septiembre del año 28 d. C. (= 781 AUC). Es posible que Juan, el hijo del sacerdote Zacarías, estuviese en el desierto en virtud de alguna relación con los esenios de Qumrán, de los que se separaría cuando «la palabra del Señor vino a él» (Lc 3,3) para ir a predicar a todos los que quisieran escucharle. Esta hipótesis, a pesar de ser muy plausible, no cuenta con prueba alguna ni a favor ni en contra (cf. J. A. T. Robinson, HarvTR 50 [1957], 175-81). Según Josefo, Juan era «un hombre bueno que urgía a los judíos a practicar la virtud, la justicia de unos para con los otros y en relación con Dios, y así se acercaran al bautismo» (*Ant.*, 18.5, 2, § 117). Juan reunió discípulos (Jn 1,35-37; Mt 9,14; Lc 7,18), que (*ca.* 54 d. C.) llegaron a extender su influencia hasta Alejandría y Éfeso (Act 18,24-25). Fue encarcelado por Herodes Antipas a causa de la popularidad e influencia que tenía entre la gente, pero también porque criticó a Herodes por casarse con Herodías (→ 140, *supra*). Después de sufrir confinamiento en la imponente fortaleza de Maqueronte, en la orilla oriental del mar Muerto, fue ejecutado (*Ant.*, 18.5, 2, § 119; cf. Mc 16,17-20; Mt 14,3.12). En el NT, el papel principal que se atribuye a Juan es el que corresponde a un precursor que anuncia la venida de otro «más fuerte que yo» (Mc 1,7), *ho erchomenos* («el que viene»), un reformador al estilo de Elías (Mt 11,3.10-14; cf. Mal 3,1; 4,5).

J. Daniélou, *The Work of John the Baptist* (Dublín, 1966); C. H. Kraeling, *John the Baptist* (Nueva York, 1951); R. Schütz, *Johannes der Täufer* (AbhTANT 50; Zürich 1967); C. Scobie, *John the Baptist* (Londres, 1964); J. Steinmann, *Saint John the Baptist and the Desert Tradition* (Nueva York, 1958).

145 **G) Ministerio y muerte de Jesús.** Poco antes de que Juan fuera puesto en prisión —posiblemente el mismo año en que Juan se manifestó (28-29 d. C.)— dio comienzo Jesús de Nazaret a su ministerio de predicar y hacer el bien en Palestina. No es posible fijar exactamente la fecha; Jn 2,20 sugiere que ya en el año 46 de la construcción del templo herodiano estaba en marcha su actuación pública. El templo se empezó a construir el año 20 a. C., lo que nos daría la fecha del 26 d. C. En cualquier caso, Jesús, al igual que había hecho Juan, empezó en seguida a reunir discípulos y seguidores, a los que adoctrinaba. El principal escenario de la actividad desarrollada por Jesús fue Galilea, territorio de Herodes Antipas. Enterado de la presencia de Jesús y de su influencia sobre la gente,

Herodes estaba ansioso por verle en persona, pero todavía estaba más interesado en que Jesús abandonara su territorio (Lc 13,31-32).

146 En sus idas y venidas, Jesús predicaba la llegada del «reino de Dios» (Mc 1,15), dando a entender que éste se había realizado en su persona y que él era el único capaz de satisfacer los anhelos de sus contemporáneos judíos (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:3ss). Como judío y maestro religioso de aquel mundo palestinense del siglo I en sus comienzos, Jesús asumió en su doctrina con toda naturalidad muchos elementos del pensamiento judío contemporáneo, religioso, ético y apocalíptico. En algunos casos se mostró en desacuerdo con los puntos de vista sustentados por los fariseos, los saduceos y otros grupos que pretendían ser intérpretes de la religiosidad veterotestamentaria ante el pueblo. De este trasfondo judío original, con su profunda fe monoteísta enraizada en el AT, Jesús retuvo muchos elementos, cambió y purificó otros y añadió cierto número de nuevas ideas para anunciar a los hombres un nuevo «camino» de salvación. A la vista de su creciente influencia y del atractivo que demostraba tener su nuevo «camino» entre el pueblo, es lógico que surgiera una oposición envidiosa.

147 Esta reacción cristalizó en su momento, y cuando Jesús trasladó el escenario de su actividad a Jerusalén, con ocasión de celebrarse la Pascua (sin que sea posible determinar exactamente el correspondiente año; quizá fuera el 30 d. C.), se empezaron a tomar medidas contra él. Fue llevado ante el Sanedrín y acusado de blasfemia (Mc 14,64) y quizá también de incitar a la insurrección al proclamarse rey. (No está claro si esta sesión del Sanedrín constituyó un juicio formal o sólo una audiencia preliminar; tampoco puede afirmarse si hubo o no una sentencia en forma [únicamente Mc 14,64]). Como los poderes del Sanedrín eran limitados por lo que respecta a sentencias capitales (Jn 18,21), Jesús fue entregado al prefecto romano, P. Pilato (Mc 15,1), que ostentaba la suprema potestad judicial en Judea, incluida la de condenar a muerte (GJ 2.8, 1, § 117). Tácito (*Anales*, 15.44, 2) recoge la noticia de que «Cristo había sido ejecutado durante el reinado de Tiberio por Poncio Pilato, el prefecto [de Judea]». En realidad, Pilato no apreció el significado religioso del litigio, pero sospechó que en todo ello se ocultaba algún manejo político que podía afectar a Roma. Enterado de que Jesús era galileo, lo envió al gobernante de aquella región, Herodes Antipas, que había llegado a Jerusalén con motivo de la Pascua (Lc 23,6-16). Pero Herodes se negó a intervenir en el asunto y devolvió el reo a Pilato, que terminaría por acceder a las exigencias de la multitud (Mc 15,5). Jesús fue crucificado por los soldados romanos fuera de los muros de la ciudad y a continuación recibió sepultura. Dos días más tarde se encontró vacía su sepultura; no tardó mucho en correr la noticia de que se había aparecido repetidas veces a sus discípulos, los cuales formaron un grupo y comenzaron a predicar que «toda la nación de Israel ha de saber sin lugar a dudas que Dios ha declarado a este Jesús, a quien vosotros habéis crucificado, Señor y Mesías» (Act 2,36). Exigían que se creyera en él como Hijo de Dios resucitado y como medio único de salvación. El movimiento religioso que

Jesús inició durante su vida se convirtió con el tiempo en la Iglesia cristiana (→ bibliografía, 143, *supra*).

148 **IV. Palestina romana después de la muerte de Jesús (30-135). A) Expansión de la Iglesia cristiana.** La primitiva comunidad cristiana fue tomando rápidamente conciencia de su misión, que consistía en proclamar el «evangelio de Jesucristo» (Mc 1,1). Después de algunos éxitos iniciales, con la conversión de algunos judíos palestinenses (Act 2, 47; 6,7, etc.), los predicadores apostólicos se dirigieron a los grandes centros urbanos del Imperio romano. Gradualmente se fueron extendiendo las «buenas noticias» desde Jerusalén hasta «el fin de la tierra» (Act 1,18), proclamadas en primer lugar a los judíos de la diáspora y luego a los gentiles.

La «gran persecución de la Iglesia» (Act 8,1) pudo ocurrir el año 36, cuando Pilato fue enviado a Roma y se nombró un nuevo prefecto, Marcelo (36-37). Parece que el nombramiento de un nuevo gobernador constituyó una buena ocasión para semejante estallido. Lo cierto es que en un ambiente de persecución promovida por los judíos contra la joven comunidad cristiana cayó muerto Esteban, y Saulo de Tarso «respiraba amenazas de muerte» (Act 9,1-2). La conversión del mismo Saulo, que no puede fecharse con exactitud, tuvo probablemente alguna relación con estos hechos (→ Vida de san Pablo, 46:16).

149 **B) Herodes Agripa I (37-44).** El emperador Tiberio murió el 16 de marzo del año 37 d. C. El legado de Siria, L. Vitelio, se encontraba todavía en Jerusalén, tratando de calmar los ánimos de los judíos, muy excitados por culpa de Pilato, cuando llegaron las noticias de que había un nuevo emperador, Gayo Calígula (37-41). De todas las poblaciones de Siria, los judíos fueron los primeros en prometerle fidelidad, mostrándose partidarios de su mandato, que se ejerció pacíficamente en sus primeros dieciocho meses. Pero si Tiberio había evitado el culto imperial, Calígula empezó a insistir en que se practicara, ordenando que sus imágenes de *divus* fueran colocadas en todos los templos y santuarios (incluyendo las sinagogas) del imperio.

Al poco tiempo de ocupar el trono imperial, Calígula otorgó a su amigo Herodes Agripa I, hermano de Herodías y nieto de Herodes el Grande, el territorio de la tetrarquía de Filipo en el norte de Transjordania (→ 141, *supra*). Con esta concesión iba unido el título de rey. Cuando regresaba a Palestina, el rey Herodes se detuvo en Alejandría, y su breve estancia en esta ciudad dio ocasión a que se le difamara seriamente, haciendo que las sospechas recayeran también sobre la comunidad judía local. Todo ello fue permitido por el prefecto romano A. Avilio Flaco (Filón, *Flaccus*, 5, § 25-35), y se originó una violenta persecución contra los judíos (38 d. C.). Como protesta, los judíos de Alejandría terminaron por enviar a Roma una delegación ante el emperador (40 d. C.) para defender su causa. Entre sus miembros destacaba el filósofo Filón (→ Apócrifos, 68:111), pero los emisarios tuvieron escaso éxito en sus gestiones (*Ant.*, 18.8, 1, § 257; Filón, *Embajada a Gayo*).

150 Cuando Herodes Antipas fue exiliado el año 39, su territorio (Galilea y Perea) quedó anexionado a los dominios de Herodes Agripa I. Este, que había sufrido las vejaciones del prefecto romano de Egipto, tuvo mejor suerte en sus relaciones con el de Siria, P. Petronio, que había sido enviado por Calígula el año 39. El rey Herodes hizo gestiones para que no urgiera demasiado la cuestión del culto al emperador; en consecuencia, Petronio fue dando largas en todo lo referente a Jerusalén. Pero cuando los habitantes paganos de Yamnia, ciudad de la costa, levantaron descaradamente un altar al emperador, los judíos de aquella localidad lo derribaron. El emperador fue informado de este incidente y respondió ordenando que se erigiera sin más dilación una estatua colosal, representándole, en el templo de Jerusalén (Filón, *Embajada a Gayo*, 30, § 203). Petronio consiguió todavía una dilación, mientras intentaba que los dirigentes judíos aceptaran la orden. Horrorizados, los judíos se reunieron en Tolemaida, donde Petronio se hallaba instalado, y le suplicaron que no erigiera la estatua. Petronio escribió a Calígula, sólo con la intención de esquivar la ira imperial que le amenazaba. Herodes Agripa acudió a visitar a Calígula, con la esperanza de conseguir que éste rescindiera la orden. Irritado contra Petronio, el emperador le mandó suicidarse. Sin embargo, todo el asunto se resolvió con la muerte de Calígula, que cayó asesinado el 24 de enero del año 41.

151 Cuando Claudio (41-54) subió al trono por aclamación de las tropas romanas, su reinado dio comienzo con un edicto de tolerancia en favor de los judíos (*Ant.*, 18.5, 2-3, § 279ss). Agradeció a Herodes Agripa I el apoyo que éste había prestado al régimen romano y amplió sus territorios anexionándole la etnarquía de Arquelao (Judea, Samaría, Idumea), de forma que hasta la muerte de Herodes Agripa el reino fue casi tan extenso como el de Herodes el Grande. Se emprendió la construcción del «tercer muro», que de haberse concluido hubiera hecho la ciudad realmente inexpugnable (→ Geografía bíblica, 73:94). Pero Claudio fue avisado por Mauro, el legado de Siria, y dio orden de suspender los trabajos (*Ant.*, 19.7, 2, § 326-327). Los arqueólogos discuten acerca de la ubicación de este muro, si coincidía poco más o menos con el actual muro norte de la Ciudad Vieja (L.-H. Vincent y otros) o con una línea de murallas antiguas algo más al norte (E. L. Sukenik y otros). Sin embargo, una excavación realizada por K. Kenyon (cf. E. W. Hamrick, BASOR 183 [1966], 19-26) sugiere una fecha no anterior a los años sesenta para el «muro de Sukenik», que o bien no fue construido por Agripa, o bien éste se limitó a trazar el tercer muro, cuya construcción efectiva no fue llevada a cabo hasta la primera sublevación judía (W. F. Albright) o en tiempos de Bar Kokebá.

152 Herodes Agripa fue un rey insignificante, pero piadoso, cuya muerte lloró el pueblo. En la política interior apoyó a los fariseos, si bien fuera de sus fronteras favoreció el helenismo, contribuyendo al sostenimiento de las instituciones paganas de Berito (Beirut). Dadas sus simpatías para con los fariseos, no es de extrañar que persiguiera a la naciente Iglesia (Act 12,1-19); una de sus víctimas fue Santiago, hijo de Zebedeo,

decapitado *ca.* 44. Herodes Agripa murió repentinamente en Cesarea el año 44, cuando asistía a los *Vicennalia,* juegos en honor del emperador (Act 12,20-23; *Ant.,* 19.8, 2, § 343-50).

153 **C) Agripa II hasta la primera sublevación.** A la muerte de Herodes Agripa I, el emperador Claudio volvió a reorganizar el país como provincia romana gobernada por procuradores. El último miembro de la dinastía herodiana que ocupó un puesto de gobierno en esta zona fue Marco Julio Agripa II, hijo de Herodes Agripa I, que, como la mayor parte de sus parientes, se había criado en Roma y era un muchacho de diecisiete años cuando murió su padre. No heredó inmediatamente los dominios de éste, sino que, una vez muerto su tío Herodes de Calcis (48), pasó a reinar en este pequeño territorio del Antilíbano. De allí salió más tarde *(ca.* 52) para recibir de Claudio la antigua tetrarquía de Filipo, a la que Nerón añadiría luego algunas partes de Galilea y Perea. Las relaciones que mantenía con su hermana Berenice (probablemente incestuosas) causaron escándalo en Roma *(Ant.,* 20.7, 3, § 145; Juvenal, *Sat.,* 6.156ss). Pablo, prisionero, hubo de explicarse ante Agripa y Berenice en Cesarea (Act 25,23ss). Después de la caída de Jerusalén, Agripa se trasladó a Roma, donde vivió en compañía de Berenice; fue pretor durante algún tiempo y murió entre 93 y 100. Durante su gobierno en Palestina ejerció escasa influencia sobre el pueblo judío; tuvo la constante oposición de los sacerdotes, nombrando y deponiendo arbitrariamente sumos sacerdotes en rápida sucesión. La dinastía herodiana no tuvo precisamente un final glorioso.

154 Durante esta época, y más exactamente mientras duró el mandato como procurador de Tiberio Julio Alejandro (46-48), Judea y otras regiones del Mediterráneo oriental sufrieron la plaga del hambre. En Act 11,28 se recoge una predicción asegurando que afectaría a «todo el mundo». La población de Palestina pudo contar con alguna ayuda gracias a una conversa judía, la reina Elena de Adiabene, que mandó traer grano de Egipto *(Ant.,* 20.5, 2, § 100-101). Es posible que también con ocasión de esta hambre hiciesen Pablo y Bernabé su visita a Jerusalén (Act 11, 29-30; 12,25; → Vida de san Pablo, 46:5, 24). La reunión de los apóstoles y los ancianos en Jerusalén pudo celebrarse en el verano del 49, aunque no puede determinarse con exactitud la fecha (→ Vida de san Pablo, 46:28-34). El «concilio» de Jerusalén se pronunció contra la circuncisión de los cristianos gentiles y contra la obligatoriedad de la ley mosaica para los mismos (Act 15,2-12). Esta decisión histórica emancipó a la Iglesia cristiana de sus orígenes judíos.

155 Los verdaderos gobernantes de Palestina en esta época eran los procuradores, que nada hicieron por comprender al pueblo judío, dieron escaso margen a las manifestaciones populares y más bien puede decirse que no perdían oportunidad de reprimirlas. Toda aquella época queda señalada por una serie de levantamientos menores *(Ant.,* 20.5, 1, § 97-98; 20.5, 3, § 106-12; HE 2.11, 2-3). El procurador más notable de esta etapa fue M. Antonio Félix *(ca.* 52-60), que estableció vínculos matrimoniales

con la familia herodiana como segundo esposo de Drusila, hermana de Agripa II. Durante su mandato, los levantamientos se convirtieron en hostilidad abierta. Había sido enviado a Palestina por el emperador a requerimientos de un sumo sacerdote depuesto, Jonatán, que vivía en Roma. Tácito escribió acerca de Félix: «Con un espíritu de esclavo, llevó a cabo las tareas regias con toda clase de crueldades y avaricia» *(Historias,* 5.9; cf. Act 24,24-26; Josefo, *Ant.,* 20.7, 2, § 142). Durante las décadas que precedieron a su llegada a Palestina aparecieron los «zelotas» judíos (en griego, *zēlōtai;* en arameo, *qannānāyê),* fanáticos que se oponían a la ocupación romana. Josefo se refiere a ellos llamándolos «bandidos» *(lēstai)* y da la noticia de que Félix los hizo crucificar en gran número (GJ 2.13, 2, § 253), en un esfuerzo por limpiar el país de su presencia. Un grupo semejante, los «sicarios» (nacionalistas armados con dagas cortas, *sicae,* y dedicados a eliminar silenciosamente a sus oponentes políticos mediante el asesinato, que frecuentemente llevaban a cabo aprovechando los actos públicos), aparece también en esta época. Casi diariamente sucedía algún asesinato político; su primera víctima fue Jonatán, el sumo sacerdote, de cuya desaparición el mismo Félix se alegró. Todavía surgió otro grupo de malvados, «con manos más limpias, pero intenciones aún peores» (GJ 2.13, 4, § 258), que despertaron en el pueblo un entusiasmo salvaje contra Roma y pretendían estar investidos de una misión divina. Quizá corresponda a este momento la hazaña de un impostor egipcio (Act 21,38). Este falso profeta judío llevó hasta el monte de los Olivos a una muchedumbre, prometiendo que al conjuro de sus palabras caerían los muros de Jerusalén, de forma que podrían entrar en la ciudad y expulsar de ella a los dominadores romanos. Félix le salió al encuentro con una fuerte escolta de infantería bien armada; el egipcio pudo huir, pero la mayor parte de sus seguidores fueron hechos prisioneros o muertos. Durante los dos últimos años del mandato de Félix, Pablo yace en prisión, en Cesarea (Act 23,33-24,27). Por entonces murió el emperador Claudio (13 de octubre del 54), y le sucedió Nerón.

156 Nerón envió a Porcio Festo *(ca.* 60-62) para suceder a Félix; trató sinceramente de comportarse como un honesto administrador (llegando incluso a mostrarse favorable a los judíos, cf. Act 24,27), pero la explosiva situación que se había creado bajo Félix ya no permitía alcanzar una solución duradera. Poco después de que llegara Festo surgió una disputa entre los sirios y los judíos de Cesarea; un rescripto imperial la zanjó a favor de los sirios. Ello vino a causar aún mayor amargura a los judíos. Festo fue quien envió finalmente a Pablo camino de Roma, cuando éste, en calidad de ciudadano romano, apeló al emperador en demanda de justicia, haciendo uso del derecho que para ello tenía (Act 25,11ss). La situación no mejoró bajo el siguiente procurador, L. Albino (62-64), cuya corrupción no tenía medida. «No hubo forma de crimen que dejara de practicar» (GJ 2.14, 1, § 272).

W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus* (Nueva York, 1956); M. Hengel, *Die Zeloten* (Leiden, 1961).

157 **D) Primera sublevación (66-70).** El último procurador romano fue Gesio Floro (64-66), que, comparado con su antecesor, hizo que éste resultara un dechado de virtudes (GJ 2.14, 2, § 277). Saqueó descaradamente el país, despojó a las personas, esquilmó a las ciudades y aceptó sobornos de los bandidos. Los judíos sufrieron una enorme humillación en Cesarea cuando Nerón decidió dar prioridad a los gentiles en materia de derechos cívicos, a consecuencia de lo cual los «helenos» obstruyeron el acceso a la sinagoga construyendo tiendas a la entrada de aquélla. Los judíos apelaron a G. Floro, pero éste nada hizo por corregir la situación. Más tarde tomó 17 talentos del tesoro del templo; los judíos de Jerusalén no pudieron contenerse por más tiempo. Con un gesto supremo de sarcasmo y desprecio hicieron circular por la comunidad un cepillo para hacer una colecta en beneficio del «indigente» Floro (GJ 2.14, 6, § 293ss). Este ordenó unas sangrientas represalias por el insulto y entregó parte de la ciudad a los soldados para que la saquearan. Los sacerdotes trataron de contener a la población durante este incidente, aconsejando paciencia; la mansa actitud del pueblo, que no reaccionó contra los soldados, fue interpretada por éstos como un desprecio. Siguió una matanza. Los judíos se retiraron al recinto del templo y se encerraron también en la fortaleza Antonia. Floro, que de momento no contaba con fuerzas suficientes para hacer frente a la revuelta, se vio obligado a retirarse a Cesarea. Había comenzado la sublevación formal contra Roma.

158 Jefe de los judíos era Eleazar, ayudado por Menajem, hijo del jefe zelota Judas de Galilea. Se organizó el país con vistas a la guerra. El Sanedrín confió Galilea al sacerdote fariseo Josefo, hijo de Matías (= el historiador Josefo; → Apócrifos, 68:114). Sin embargo, Juan de Giscala, jefe de los zelotas galileos, tuvo sospechas acerca de su lealtad, pues Josefo empleaba más tiempo en calmar a los insurgentes que en prepararlos para el combate. Al principio, los judíos lograron derrotar a las fuerzas de G. Floro e incluso a las de C. Cestio Galo, legado de Siria, cuya ayuda había sido solicitada. Nerón envió entonces a un experimentado jefe militar, Vespasiano, que dio comienzo a las operaciones en Antioquía durante el invierno de 66-67 y pasó en seguida a Galilea. Antes de un año había caído el último puesto ocupado por los insurrectos, con la rendición de Josefo en Yotapata.

159 De nuevo quedaba sometido a Roma el norte de Palestina. Dos legiones, la Quinta y la Decimoquinta, invernaron en Cesarea (67-68), mientras que la Décima instaló sus cuarteles en Escitópolis (Bet-Šan). Entre tanto, los judíos pidieron ayuda a Idumea, pero los idumeos que acudieron advirtieron en seguida que la situación era desesperada y se retiraron. Parece ser que por entonces se retiraron los cristianos de Jerusalén a Perea, estableciéndose sobre todo en Pella (Eusebio, HE 3.5, 3).

160 En la primavera del año 68, Vespasiano avanzó hacia Jerusalén por el valle del Jordán, tomando e incendiando los cuarteles de los rebeldes que encontró por el camino (Samaría, Jericó, Perea, Maqueronte, Qumrán, etc.). Hubiera atacado inmediatamente a Jerusalén de no haber mediado la muerte de Nerón, el 9 de junio del 68. Por este motivo, Vespasiano suspendió de momento sus actividades y se puso a la expectativa de lo que ocurriera en Roma. Entre tanto, en Jerusalén estalló la guerra civil en la primavera del 69. Simón Bar Giora había estado merodeando por el país al frente de sus bandas, saqueando cuanto habían dejado los romanos. Finalmente se volvió hacia Jerusalén, donde el pueblo, cansado de la tiranía de Juan de Giscala, recibió de buena gana al nuevo jefe. Juan y sus partidarios se retiraron al templo, donde se encerraron, mientras Simón mandaba en la ciudad.

161 **E) Asedio de Jerusalén (69-70).** Este fue el año de los cuatro emperadores: Galba sucedió a Nerón en Roma, pero fue asesinado en enero del 69; entonces fue proclamado emperador Otón, pero fue pronto reemplazado por Vitelio. Este reinó únicamente hasta diciembre del 69. Vespasiano había avanzado contra Jerusalén en junio del 69 y las tropas romanas lo aclamaron como emperador el 1 de julio, por lo cual marchó inmediatamente a Roma, dejando que su hijo Tito prosiguiera el ataque contra Jerusalén.

162 El asedio propiamente dicho comenzó con la primavera del 70, justo antes de celebrarse la Pascua. Como la ciudad era accesible únicamente por el norte (la rodeaban profundos valles por el oeste, sur y este), Tito instaló su campamento al nordeste, sobre el monte Scopus. Durante la Pascua se produjeron desórdenes dentro de la ciudad, a la vista de los romanos, pero los judíos terminaron por unirse ante el enemigo común. Tito ordenó el asedio de la ciudad y crucificó a la vista de los sitiados a cuantos intentaban escapar de ella. El hambre y la sed empezaron a hacerse sentir, de forma que los romanos pudieron tomar la fortaleza Antonia en el mes de julio y la arrasaron. La posesión de este reducto facilitaba a Tito el ataque del templo. El 8 de Ab (agosto) se puso fuego a sus puertas y se logró forzar la entrada al día siguiente. Tito quería conservar intacto el santuario (GJ 6.4, 3, § 241), pero puso como precio la rendición. El pueblo se negó; la lucha se reanudó el día 10 y un soldado arrojó una rama ardiendo dentro de una de las cámaras del templo. Si bien Tito trató de sofocar el incendio, reinaba una gran confusión y fueron arrojadas dentro más ramas encendidas. Antes de que el santo de los santos ardiera por completo, todavía pudo Tito, con algunos de sus oficiales, entrar a inspeccionarlo (GJ 6.4, 6-7, § 254). En seguida se levantaron los estandartes romanos frente a la puerta oriental y los soldados «con los más fuertes gritos aclamaron a Tito *imperator*» (GJ 6.6, 1, § 316).

163 Los judíos fueron pasados a cuchillo. Juan de Giscala se había retirado al palacio de Herodes en la ciudad alta, y una vez más se inició un asedio. La ciudad fue sometida finalmente en septiembre del 70, entregada al pillaje y arrasada; sus muros fueron derribados, quedando en pie únicamente algunos sectores. En la ciudad se estacionó una guarnición romana. Juan de Giscala, Simón Bar Giora y el candelabro de siete brazos tomado en el templo fueron llevados a Roma para que figurasen en el cortejo triunfal de Tito el año 71. Todavía fue preciso reducir algunos núcleos rebeldes dispersos por el país (Herodium, Masada, Maqueronte);

la última fortaleza, Masada, no cayó hasta el año 74 (→ Apócrifos, 68:110).

164 *Iudaea capta* es la inscripción que a partir de ahora figura en las monedas acuñadas para esta provincia romana. En ella se expresa la realidad con que el pueblo judío habría de contar hasta la formación del moderno estado de Israel. Excepción hecha de una breve temporada durante la «liberación de Jerusalén» por Simón ben Kosibá (Bar Kokebá; → 167, *infra*), en que probablemente se reanudó el sacrificio en el templo, la destrucción de Jerusalén significa mucho más que el simple hecho de que la ciudad quedara arrasada. Se puso fin entonces a una tradición de siglos según la cual sólo en Jerusalén podían ofrecerse sacrificios a Yahvé. Este acto de culto había hecho que para los judíos fuera Jerusalén el centro del mundo. Pero ya no se alzaba allí el templo; Roma dominaba el país como nadie lo había dominado antes. La caída de Jerusalén significaba una ruptura definitiva con el pasado. A partir de este momento, el judaísmo habría de adoptar una orientación completamente distinta. También la comunidad cristiana se vio afectada por esta ruina. Para los romanos, era un pueblo sometido, al igual que los judíos; para éstos, los cristianos eran unos traidores. Los cristianos emigrados de Palestina llevaron consigo a la diáspora los recuerdos de Jesús y del escenario palestinense, como los encontramos en los evangelios.

165 **F) Entre las sublevaciones (71-132).** Una vez que Tito dejó Jerusalén reducida a ruinas y estacionada allí una guarnición romana para controlar militarmente el país, la suerte de los judíos no se presentaba fácil. En Flavia Neápolis (la moderna Nablus) fueron establecidos colonos romanos, mientras que 800 veteranos recibían tierras en la zona de Emaús. En la misma Jerusalén volvieron a instalarse algunos de sus antiguos moradores, judíos y cristianos, codo a codo con los romanos, como lo demuestran las tumbas y osarios de este período. Vespasiano reclamó como posesión personal todo el país de Judea, cuyos arrendatarios deberían trabajar en provecho de su nuevo dueño.

La comunidad judía, que estaba acostumbrada a pagar medio siclo como tributo para el templo de Yahvé, ahora estaba obligada a entregar esta misma cantidad para el sostenimiento del *fiscus iudaicus* con que se atendía al culto en el templo romano de Júpiter Capitolino. La práctica religiosa derivó hacia ciertas formas de culto sinagogal, con un estudio más intenso de la ley, que a partir de entonces se convirtió en el vínculo de unión entre todos los judíos. Con la destrucción del templo también se desvaneció la autoridad del Sanedrín de Jerusalén, a cuyo frente había estado el sumo sacerdote. La autoridad dentro de la comunidad judía fue asumida desde entonces por un Sanedrín de carácter académico, compuesto por 72 ancianos (o rabinos), instalado en Yamnia bajo la dirección de Rabí Yojanán ben Zakkai y más tarde bajo la de Rabí Gamaliel II. Aunque Judea estaba totalmente bajo el mando romano, este Sanedrín gozaba de cierta autonomía. Fijaba el calendario y hasta llegó a ejercer funciones propias de un tribunal (→ Apócrifos, 68:121; → Canonicidad, 67:35).

C. Thoma, *Auswirkungen des jüdischen Krieges gegen Rom (66-70/73 n. Chr.) auf das rabbinische Judentum:* BZ 12 (1968), 30-54.

166 Pero tanto en Palestina como en la diáspora se mantuvo siempre el anhelo de la «restauración de Israel», alimentado por el recuerdo de todo lo sucedido después de la destrucción de Jerusalén en 586 a. C. Cuando Trajano, a finales de su reinado, se encontraba ocupado en contener la amenaza de los partos, en diferentes puntos del Imperio surgieron sublevaciones entre los judíos (Cirene, Egipto, Chipre, Mesopotamia) *ca.* 115-116. Estos levantamientos eran, en parte, consecuencia de la opresión, pero también estaban enraizados en las esperanzas mesiánicas fomentadas entre los judíos. La revuelta de Mesopotamia fue liquidada finalmente por un general norteafricano romanizado, Lusio Quieto, que fue recompensado a continuación con el gobierno de Judea. Este nombramiento, por otra parte, sugiere que los elementos de inquietud activos en esta zona exigieron el envío de un hombre experimentado para controlar la situación.

167 **G) Segunda sublevación (132-135).** La situación inestable de Judea terminó por desembocar en la llamada segunda sublevación. No están claras sus causas. Dión Casio (*Hist. Rom.*, 69.12, 1-2) afirma que fue provocada por el intento de Adriano, que pretendió edificar una ciudad grecorromana (Aelia Capitolina) en el solar de Jerusalén, erigiendo un santuario a Júpiter Capitolino sobre las ruinas del templo de Yahvé. La *Vita Hadriani* (14.2) reproduce un edicto imperial prohibiendo la circuncisión como causa de la revuelta. Adriano había prohibido anteriormente practicar la castración, pero por esta época renovó tal prohibición, incluyendo en ella también la circuncisión. Si bien este decreto no iba dirigido específicamente contra los judíos, los afectaba en una materia religiosa de máxima importancia. Puede que se dieran ambas causas.

168 En cualquier caso, los judíos se sublevaron una vez más contra Roma. Las monedas que acuñaron en esta ocasión demuestran que consideraban el levantamiento como la «liberación de Jerusalén» y la «redención de Israel». Su líder intelectual era Rabí Aqiba; el dirigente espiritual, el sacerdote Eleazar; su jefe militar, Simón ben Kosibá (más comúnmente conocido por el nombre que lleva en los documentos cristianos, Bar Kokebá). Además de actuar como jefe militar, administraba el país políticamente desde su cuartel general, que probablemente se hallaba instalado en la liberada Jerusalén. Mantuvo la minuciosa división administrativa de Judea en toparquías, así como el aparato fiscal montado por los romanos. Judea pasó a ser su propiedad privada y los colonos tenían que entregar sus censos en la tesorería del nuevo amo. Contra los romanos aplicó la táctica militar de las guerrillas, con base en numerosas ciudades y fortalezas de todo el país (tales como el Herodium, Técoa, Engadí, Mesad Hasidin [= ¿Khirbet Qumran?] y Bet-Ter).

169 Al comienzo de la sublevación, el gobernador romano Tineyo Rufo se encontró desamparado, a pesar de que contaba con tropas romanas en el país. El legado de Siria, Publicio Marcelo, acudió en su ayuda

con más tropas, pero Adriano se vio obligado a enviar a su mejor general, Sexto Julio Severo, haciéndole venir desde Britania. Severo logró dominar la insurrección, pero sólo después de una larga tarea de exterminio en que hubo de ir reduciendo a los judíos refugiados en las fortalezas y en las cuevas del desierto. En los valles de Murabba'at, Hever y Se'elim se habían refugiado familias enteras que habían llevado consigo sus escasas pertenencias, rollos bíblicos y archivos familiares. Algunos oficiales de Engadí huyeron a las cuevas de Hever llevándose unas cartas de su jefe, Simón ben Kosibá (→ Apócrifos, 68:107-109). Cuando Jerusalén cayó de nuevo en manos de los romanos, Simón se retiró a Bet-Ter, donde fijó su último punto de resistencia (cerca de la moderna Bittir, a unos 10 kilómetros al oeste-sudoeste de Jerusalén). Aquí alcanzó la guerra su punto culminante, el año decimoctavo del reinado de Adriano (134-135). Los romanos pusieron cerco a Bet-Ter, que finalmente se rindió. A continuación, Adriano asoló Jerusalén para edificar Aelia Capitolina. Decretó que «toda la nación [judía] tenga absolutamente prohibido de ahora en adelante penetrar siquiera en el distrito de Jerusalén, de forma que ni aun desde lejos pueda contemplar su patria ancestral» (Eusebio, HE 4.6, 3).

170 La derrota sufrida por los judíos a raíz de la segunda sublevación selló su destino para mil ochocientos años. Hasta 1967 no volverían a ser dueños de la antigua ciudad santa y la explanada del templo, que durante tantos siglos fuera punto de reunión para todo este pueblo. A partir de la destrucción del año 70 persistía la esperanza de que la ciudad y el templo serían reedificados. Esta esperanza se vio alentada por la aparición de Simón ben Kosibá, que hasta llegó a ser mirado como una figura mesiánica (de ahí su nombre, «Hijo de la Estrella» [bar Kokebá; cf. Nm 24,17], que, según se dice, le impuso Rabí Aqiba). Pero fue ésta una esperanza que no llegó a cumplirse. Ben Kosibá fue el dirigente político más importante que tuvieron los judíos hasta los tiempos modernos. La esperanza del retorno a Jerusalén y la restauración del templo pasó a formar parte de la plegaria judía ya desde aquellos tiempos (cf. la plegaria *Shemoneh Esreh,* 14, 17).

Cf. J. A. Fitzmyer, *The Bar Cochba Period:* BCCT 133-68.

171 Poco es lo que sabemos acerca de la Iglesia cristiana de Judea durante este período. Debió de ser entonces cuando se consumó la ruptura entre la Sinagoga y la Iglesia. Cuando los cristianos regresaron a Jerusalén después de la catástrofe del 70, aquella Iglesia estuvo presidida por Simón, hijo de Cleofás, que fue su obispo hasta que sufrió martirio en 107. (Algunos pretenden identificarlo con Simón, el «hermano» de Jesús [Mc 6,3; Mt 13,55], de forma que en la Iglesia de Jerusalén habría gobernado una sucesión de parientes de Jesús, a la manera de un «califato». Todavía con menor fundamento *[Constituciones Apostólicas,* 7.46], B. H. Streeter, *The Primitive Church* [Nueva York, 1929], identifica a Judas, el «hermano» de Jesús, como tercer obispo de Jerusalén). A partir de Simón, otros trece obispos judíos cristianos rigieron la Iglesia de Jerusalén hasta los tiempos de Adriano (es decir, aproximadamente hasta el 132): Justo, Zaqueo, Tobías, Benjamín, Juan, Matías, Felipe, Séneca, Justo, Leví, Efrén, José y Judas (Eusebio, HE 4.5, 3). Eusebio recoge la noticia de que, con ocasión de ser martirizado Simeón, «muchos millares de circuncidados llegaron a creer en Cristo» (HE 3.35). Ello sugiere que se llevó a cabo un intenso programa misionero no sólo en la diáspora, sino también en la misma Judea.

G. Bardy, *The Church at the End of the First Century* (Londres, 1938); H. Jedin (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte,* 1 (1962), 89ss, 237ss.

[Las secciones 5-23 son obra de A. G. Wright; las secciones 24-118 son de R. E. Murphy; el resto del artículo es de J. A. Fitzmyer].

76

INSTITUCIONES RELIGIOSAS DE ISRAEL

JOHN J. CASTELOT, SS

BIBLIOGRAFIA

1 Albright, ARI; DEPC; M. A. Beek, *The Sacral Kingship* (Leiden, 1959); De Vaux, IAT; *Studies in Old Testament Sacrifice* (Cardiff, 1964); Eichrodt, *Theology;* J. Finegan, *Light from the Ancient East* (Princeton, ²1959); A. S. Herbert, *Worship in Ancient Israel* (Londres, 1959); H. J. Kraus, *Worship in Israel* (Richmond, 1966); M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (París, ²1905); S. Mowinckel, *Religion und Kultus* (Gotinga, 1953); *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford, 1962); H. Renckens, *The Religion of Israel* (Nueva York, 1966); H. Ringgren, *Israelite Religion* (Filadelfia, 1966); R. J. Thompson, *Penitence and Sacrifice in Early Israel Outside the Levitical Law* (Leiden, 1963); T. C. Vriezen, *The Religion of Ancient Israel* (Filadelfia, 1967); A. C. Welch, *The Work of the Chronicler* (Londres, 1939).

2 CONTENIDO

Sacerdocio (§ 3-38)

- I. Etimología (§ 4)
- II. Funciones sacerdotales
  - A) Cuidado del santuario (§ 5)
  - B) Comunicación de la divina voluntad (§ 6-8)
  - C) Doctrina (§ 9)
  - D) Oblación del sacrificio (§ 10)
- III. Promoción al ministerio (§ 11-13)
- IV. Sacerdotes y levitas (§ 14-19)
- V. Sacerdocio durante la monarquía
  - A) Sadoq y sus descendientes (§ 20-21)
  - B) Organización jerárquica (§ 22-24)
  - C) Ingresos del clero (§ 25-26)
- VI. Sacerdocio durante el período posexílico
  - A) Los «hijos de Aarón» (§ 28)
  - B) El sumo sacerdote (§ 29-32)

C) Los levitas (§ 33-34)
D) Ingresos del clero (§ 35-38)

Lugares de culto (§ 39-69)

I. Período patriarcal y mosaico
A) Siquem (§ 40)
B) Betel (§ 41)
C) Mambré (§ 42)
D) Berseba (§ 43)
E) La tienda o tabernáculo (§ 44-45)
F) El arca (§ 46-48)

II. Santuarios israelitas desde la conquista hasta el templo
A) Guilgal (§ 49)
B) Silo (§ 50)
C) Mispá (§ 51)
D) Ofrá (§ 52)
E) Dan (§ 53)
F) Jerusalén (§ 54)

III. El templo de Jerusalén
A) Ubicación (§ 55)
B) Interior y exterior (§ 56-58)
C) Ajuar (§ 59)
D) Estatuto (§ 60)
E) Historia del primero y segundo templos (§ 61-63)
F) Importancia teológica (§ 64-65)
G) Unicidad de santuario (§ 66-68)

IV. Sinagogas (§ 69)

Altares y sacrificios (§ 70-123)

I. Erección de altares (§ 71)

II. Tipos de altares
A) Altar de los holocaustos (§ 72)
B) Altar del incienso (§ 73)
C) Altares en el templo (§ 74)

III. Simbolismo del altar (§ 75-76)

IV. Sacrificios
A) El holocausto (§ 78)
B) El sacrificio de comunión (§ 79-82)
C) Sacrificios de expiación
a) La ofrenda por el pecado (§ 83-85)
b) El sacrificio de reparación (§ 86-88)
D) La «minhâ» (§ 89-90)
E) Los panes de la presencia (§ 91)
F) Ofrendas de perfumes (§ 92-93)

V. Orígenes del sacrificio israelita (§ 94-95)

VI. Sacrificios humanos (§ 96-100)

VII. Significado del sacrificio en Israel
A) Teorías insuficientes (§ 101-103)
B) Idea exacta del sacrificio (§ 104-107)

VIII. Condenaciones del sacrificio (§ 108)

IX. Otros actos rituales
A) La plegaria (§ 109-111)
B) Purificaciones
a) Sacrificios y lavatorio ritual (§ 113-115)
b) El rito de la novilla roja (§ 116)
c) El rito de la lepra (§ 117-119)
d) Ritos de consagración (§ 120-121)
C) Los votos (§ 122-123)

Fiestas israelitas preexílicas (§ 124-154)

I. Culto diario (§ 124)

II. Calendarios litúrgicos (§ 125-127)

III. El sábado
A) Origen (§ 128-129)
B) Significado (§ 130)
C) Observancia (§ 131)

IV. La Pascua y los Azimos
A) Historia: textos litúrgicos
a) Tradición sacerdotal (§ 133)
b) Tradición deuteronomista (§ 134)
c) Los antiguos calendarios litúrgicos (§ 135)
B) Historia: la Pascua de Josías (§ 136)
C) Origen de la Pascua (§ 137)
D) Origen de la fiesta de los Azimos (§ 138-139)

V. Fiesta de las Semanas. Pentecostés (§ 140-142)

VI. Fiesta de las Tiendas. Tabernáculos
A) Historia (§ 144-145)
B) Fecha (§ 146)
C) Origen (§ 147-148)

VII. ¿Un «Año Nuevo» en el Antiguo Testamento? (§ 149-150)

VIII. ¿Una fiesta de la entronización de Yahvé? (§ 151-154)

Fiestas tardías del Antiguo Testamento (§ 155-165)

I. El Día de la Expiación
A) Ritual (§ 156-157)
B) Institución (§ 158)

II. Fiesta de la Hanukká. Dedicación
A) Origen e historia (§ 159)
B) Ritual (§ 160-161)
C) Supuestas influencias (§ 162)

III. Fiesta de los Purim
A) Fecha y ritual (§ 163)
B) El libro de Ester (§ 164)
C) Origen de esta fiesta (§ 165)

SACERDOCIO

3 Durante la época patriarcal, los hebreos no tenían un clero constituido. Los mismos patriarcas, como cabezas de familia, ofrecían sacrificios en los distintos santuarios que dedicaron al culto del único Dios verdadero. Sólo después de que Israel formó una nación fue establecida una clase específicamente dedicada al cuidado de los santuarios y a la ejecución de los ritos litúrgicos. Aun entonces el sacerdocio no aparece como clase perfectamente delineada, sino que va pasando por una lenta evolución, que no resulta fácil de determinar en todos sus pasos, ya que muchos de los textos en que se describen la naturaleza y funciones del sacerdocio han proyectado sobre las situaciones antiguas rasgos que no se dieron en Israel hasta mucho más tarde. En nuestra exposición trataremos de fijar el proceso histórico real hasta donde ello nos sea posible.

4 **I. Etimología.** Etimológicamente, la palabra con que en hebreo se designa al sacerdote, *kōhēn,* no resulta fácil de analizar. Algunos la hacen derivar de la raíz acádica *k'n,* que en una de sus formas verbales significa «inclinarse, rendir homenaje». Otros adoptan diferente punto de vista y la hacen derivar de la raíz *kwn,* cuyo significado es «estar erguido»; el sacerdote sería el que está ante Dios para cumplir su ministerio.

5 **II. Funciones sacerdotales.**

A) Cuidado del santuario. Si la etimología del término con que se designa al sacerdote es oscura, sus funciones, afortunadamente, están muy claras. Ante todo, se trataba de una persona asignada a un santuario, responsable de su cuidado y de dirigir las diferentes acciones que en él se llevaban a cabo. Según la descripción de las peregrinaciones israelitas por el desierto, los levitas (la clase sacerdotal) vivían en estrecho contacto con la tienda (→ 44-45, *infra),* lo mismo durante las acampadas que cuando el pueblo se ponía en marcha (Nm 1,53; 3,23.29.35; 4,5ss; Dt 10,8). Una vez que los israelitas entraron en la tierra prometida, el arca fue atendida siempre por miembros de la clase sacerdotal. Cuando, finalmente, quedó depositada de manera permanente en el templo, confirió al templo mismo y a su cuerpo sacerdotal un prestigio único. Pero hasta el momento en que se llegó a una seria centralización del culto en Jerusalén hubo sacerdotes que siguieron ejerciendo sus funciones en los distintos santuarios esparcidos por todo el país.

6 **B) Comunicación de la divina voluntad.** Acostumbrados como estamos a asociar sacerdocio con sacrificio, resulta sorprendente enterarse de que en Israel esta correlación no se da hasta el final de un largo proceso de eliminación. En los primeros tiempos se marcaba más el acento en las funciones oraculares del sacerdocio. El pueblo acudía a estos hombres ante todo «para consultar a Dios» (Dt 33,8-10), es decir, para saber la voluntad divina en casos concretos. La manera como los sacerdotes llegaban a determinar cuál era esa voluntad sigue siendo un enigma. Sabemos que para ello utilizaban el efod y los urim y tummim, pero los textos sagrados nos dicen muy poco sobre lo que eran y cómo se utilizaban estos instrumentos.

7 El *efod* parece que era un elemento de los atavíos sacerdotales, quizá la pieza distintiva que señalaba el carácter sacerdotal de quien la llevaba. La madre de Samuel hizo uno para éste cuando quedó adscrito como sirviente al santuario de Silo (1 Sm 2,18); se menciona como parte de las vestiduras que llevaba el sacerdote de Nob (22,18); David se puso un efod para acompañar al arca en su traslado a Jerusalén (2 Sm 6,14). Parece que consistía en una especie de delantal o en una faja (1 Sm 2,18; 2 Sm 6,14). Pero cuando la organización sacerdotal se desarrolló más y los vestidos se adornaron con mayor riqueza, el efod era llevado más como ornamento que como pieza de uso práctico. En Ex 29,5 y Lv 8,7 es mencionado como parte distintiva de la vestidura sacerdotal, que se llevaba por encima de la túnica y el manto. Consistía en un trenzado de hilo de lino y filamentos de oro, en que se mezclaban hebras de lana de varios colores. La franja de tejido así confeccionada llevaba sujeto por la parte interior un ceñidor. Piénsese en el palio de los arzobispos, cuyo carácter es simbólico más que funcional.

El problema se complica porque algunos pasajes nos presentan el efod como un objeto de culto más que como un adorno personal indumentario (Jue 8,27; 17,5; 18,14.17.20; 1 Sm 2,28; 14,3; 23,6.9; 30,7). El sacerdote de Nob guardó la espada de Goliat detrás de un efod (1 Sm 21,10). Hay textos según los cuales se confiaba el efod al cuidado de los sacerdotes y se empleaba para averiguar la voluntad de Dios (1 Sm 23,10; 30,8). Se han hecho muchas sugerencias para resolver estas dificultades. Lo más verosímil es que el efod cultual es distinto del ornamento sacerdotal, pero que ambos guardan cierta relación. La raíz del término «efod» en asirio y acádico alude a la vestidura de una deidad y a todo indumento precioso, respectivamente. Los hebreos, por supuesto, no tenían imágenes de dioses o diosas que pudieran vestir con un efod; sin embargo, bien pudieron adoptar el efod como receptáculo en que se guardaban las suertes utilizadas para averiguar la voluntad de Dios. El empleo de hilos de oro en su confección podría explicar la rigidez de su forma, que permitiría guardar un objeto como una espada dentro de él. De hecho, las suertes se guardaban en una bolsa del efod sacerdotal o, más tarde, en un bolsillo cosido al efod (Prov 16,33; Ex 28,30).

8 El efod, por consiguiente, no era en sí un instrumento utilizado para averiguar la voluntad de Dios, sino más bien para guardar las suertes empleadas en este menester específico: los *urim* y *tummim.* Pero también a propósito de estos últimos se nos plantea una cuestión dudosa. No sabemos exactamente en qué consistían (¿varillas, piedras o dados?). En cualquier caso tenían un significado contradictorio, algo así como la «cara» o «cruz» de las monedas (1 Sm 14,41-42). La voluntad de Dios se iba determinando mediante un proceso de eliminación, pasando de lo general a lo concreto. «Si sale urim, haré tal cosa; si sale tummim, haré lo contrario». Según que saliera una u otra suerte, se seguían haciendo

ulteriores precisiones, hasta que al final se obtenía una expresión concreta de la voluntad divina. Aunque este procedimiento pueda parecer supersticioso, lo cierto es que entrañaba una actitud de humilde confianza en que Dios se preocupa de los asuntos humanos. La voluntad de conformarse con la decisión señalada por los urim y tummim, junto con la eliminación de todo factor humano, prueba la seguridad de los suplicantes en que Dios habría de manifestar su voluntad a través de sus representantes autorizados.

Con el tiempo, la función oracular de los sacerdotes fue en decadencia, hasta que pasó a ser ejercida por los profetas. Las descripciones tardías de los ornamentos sacerdotales (por ejemplo, las ropas del sumo sacerdote según Ex 28,6-30) siguen mencionando el efod, el pectoral, los urim y tummim, pero ya sólo en calidad de ornamentos —símbolos del ministerio ejercido— y no como instrumentos de adivinación. Esto no quiere decir que los sacerdotes dejaran de advertir y aconsejar en nombre de Dios, sino que lo hacían de manera más refinada.

9 **C) Doctrina.** Un segundo oficio que corría a cargo de los sacerdotes era la enseñanza. Dt 33,10 dice de los levitas que «ellos promulgan tus decisiones a Jacob y tu ley a Israel». La ley *(tôrāh)* era un dominio propio de los sacerdotes, pero sería erróneo limitar el sentido de este término a sus derivaciones de carácter jurídico. Su significado es más amplio y se acerca a nuestra idea de «doctrina» o «instrucción». El sacerdote era mucho más que un casuista que pronuncia sentencias acerca de diferentes puntos de observancia legal. En el más pleno sentido del término, se esperaba de él que actuara como maestro religioso, que instruyera al pueblo en cuanto a las verdades reveladas, que le orientase en su conducta moral y en sus relaciones personales, íntimas, con Dios. Pero también en este aspecto de su ministerio llegaría un momento en que el sacerdote sería desplazado. En tiempos del exilio, como luego veremos, ya estaba muy marcada la diferenciación entre sacerdotes y levitas (→ 33-34, *infra*). Los levitas se apropiaron, entre otras funciones sacerdotales, del oficio de enseñar. Más tarde, con la implantación de la sinagoga como institución, surgiría una nueva clase de maestros: los escribas y doctores (maestros) de la ley (→ Historia de Israel, 75:120). Este grupo incluía, sin distinción alguna, sacerdotes, levitas y laicos; de esta forma, la enseñanza dejó de ser prerrogativa de los sacerdotes.

10 **D) Oblación del sacrificio.** Si pronunciar oráculos e impartir enseñanza religiosa fueron funciones que paulatinamente perdieron importancia como tareas propias de los sacerdotes, con el sacrificio ocurrió todo lo contrario. Este acto siempre había sido uno de los ministerios característicos de los sacerdotes, pero siempre les estuvo reservado en exclusiva. En el período de los jueces, otros personajes distintos de los sacerdotes ofrecían sacrificios con aprobación divina (Jue 6,25-26; 13, 16-23; 1 Sm 1,3.4.21; 2,19). También los reyes ofrecían sacrificios, pero, según parece, sólo en ocasiones excepcionales (1 Sm 13,9-10; 2 Sm 6,13. 17-18; 24,25; 1 Re 3,4.15; 8,5.62-64; 9,25; 2 Re 16,12-15). Los monarcas poseían este derecho en virtud de las especiales relaciones que los

unían con Yahvé; se trataba, pues, de una prerrogativa regia, no sacerdotal. El rey era un personaje sagrado, pero no sacerdote.

El acto característico sacerdotal de ofrecer el sacrificio consistía en derramar o rociar la sangre de la víctima o colocar la carne de ésta sobre el altar. El animal era degollado por otra persona (Ex 24,3-8). Más concretamente, se suponía que quien ofrendaba la víctima se encargaría también de degollarla (Lv 1,5; 3,2.8.13; 4,24.29.33). Si éste había contraído una impureza que le hacía irregular, entonces le sustituía cualquier sirviente del templo. Con el paso del tiempo y la sustitución de los sacerdotes en los dos primeros oficios enumerados, la ofrenda del sacrificio se convirtió en derecho exclusivo y función esencial del sacerdote.

11 **III. Promoción al ministerio.** En Israel, los sacerdotes no estaban ordenados en el sentido de que respondieran a una vocación divina y fueran oficialmente designados para ejercer su oficio. El sacerdocio era hereditario. Dios había elegido la tribu de Leví como clase sacerdotal, y un hombre era sacerdote por el simple hecho de pertenecer a esta tribu. Había, sin embargo, una ceremonia para señalar que un individuo quedaba promovido a la función sacerdotal. Este rito se designaba con la expresión «llenar su mano», y es mencionado en Jue 17,3-12; Ex 32,29; 1 Re 13,33 y en muchos otros pasajes. Su origen no es claro. Algunos textos (Ex 29,24-25; Lv 8,27-28) parecen sugerir que consistía en poner en manos del nuevo sacerdote las partes de la víctima que habían de ser ofrendadas. Pero ambos pasajes son más bien tardíos y quizá entrañen la intención de explicar el sentido de una expresión arcaica cuyo significado realmente se desconocía ya. Otros pasajes (Jue 17,10; 18,4) explican la frase como alusiva al pago de los haberes sacerdotales cuando se empezaba a prestar servicio en un santuario. Exactamente la misma expresión aparece en acádico con el significado de confiar una tarea a alguien, pero aquí se trata a todas luces de un significado secundario y derivado. Algunos textos de Mari utilizan esta expresión para describir el reparto del botín a los miembros de un ejército según sus categorías. Los oficiales de determinado rango tenían derecho a recibir una cantidad en tal o cual proporción. La expresión bíblica podría referirse al derecho de todo sacerdote a participar de los ingresos obtenidos por el santuario a cuyo servicio estaba asignado (cf. 1 Sm 2,13). Pero, sea cual fuere el sentido originario de la expresión, parece que los israelitas nunca lo aplicaron en el lenguaje corriente. Cuando adoptaron la expresión, ésta tenía ya un significado secundario fijo que les resultaba suficiente a efectos prácticos.

12 Es tentador ver en Nm 8,10 una especie de rito de ordenación. Aparecen aquí los israelitas imponiendo sus manos a los hombres de la tribu de Leví, pero en realidad se trata de un gesto simbólico con el significado de que los levitas son ofrecidos en calidad de sacrificio vicario por los primogénitos de Israel (→ 98, *infra*). También se ha sugerido que el rito característico de ordenación sacerdotal podría consistir en la unción con óleo. Pero la unción del sumo sacerdote descrita en Ex 29,7 y Lv 8,12 refleja una costumbre que no se impuso hasta después del exilio. En el período posexílico, el sumo sacerdote era también gobernante

civil, y la unción tenía un carácter casi regio más que sacerdotal. La unción de los sacerdotes de rango ordinario (Ex 28,41; 30,30; 40,12-15; Lv 7, 35-36; 10,7; Nm 3,3) se introdujo aún más tarde.

13 Pero, sea cual fuere la ceremonia con que un individuo era promovido al oficio sacerdotal —si es que esa ceremonia era obligada—, lo cierto es que ese individuo, en virtud del sacerdocio hereditario y de la misma naturaleza de sus funciones, era un hombre separado. Era «santo», en el sentido básico del término, es decir, estaba separado, «puesto aparte» de lo profano y consagrado por completo al servicio del Señor. Su sitio era el santuario, podía tocar los vasos sagrados, apropiarse una parte de los alimentos ofrecidos en sacrificio y hacer otras muchas cosas que estaban prohibidas a los demás israelitas bajo pena de sacrilegio. Pero, «nobleza obliga», estaba sometido a mayores exigencias de pureza ritual que los laicos. En concreto, sólo podía asistir a los funerales de sus parientes más próximos; sólo podía casarse con una mujer virgen; debía someterse a ritos especiales de purificación y le estaba prohibido tomar bebidas fuertes, incluido el vino, antes de entrar en el recinto sagrado.

14 **IV. Sacerdotes y levitas.** En numerosos pasajes de la Biblia aparece una clara distinción entre sacerdotes y levitas; en otros, sin embargo, ambos términos se emplean como sinónimos, y se tiene la impresión de que todos los descendientes de Leví eran sacerdotes por derecho hereditario. De hecho, en el Próximo Oriente antiguo todos los oficios y profesiones tendían a hacerse rígidamente hereditarios; el sacerdocio no era excepción en esta costumbre. En Israel, Dios había elegido a los descendientes del patriarca Leví para que fueran sacerdotes (Nm 1,50; 3,6ss). Como resultado de esta elección singular, los levitas ocupaban una posición única. Así, por ejemplo, cuando se hacía un censo del pueblo, los levitas no entraban en cuenta. Una vez realizada la conquista de la tierra prometida, mientras a las restantes tribus se asignó un lote de tierras, los levitas no recibieron ninguno. Las otras tribus, sin embargo, quedaban obligadas a mantenerlos, y a los levitas se les dieron ciertas ciudades repartidas por todo el país.

Hay un indicio de diferenciación jerárquica dentro de los levitas en el hecho de que a los descendientes de Aarón se les prometió un sacerdocio perpetuo. Esta promesa colocaba al resto de los levitas en una posición relativamente subordinada. Pero no parece que haya de verse ahí el origen de la clara distinción posterior entre sacerdotes y levitas. La respuesta habría de buscarse más bien en la historia misma del sacerdocio, pero teniendo en cuenta que los datos al respecto no están del todo claros.

15 Para empezar habremos de fijarnos en que los relatos de los tiempos más antiguos hablan a veces de sacerdotes que no pertenecían a la tribu de Leví. También resulta difícil determinar el momento exacto en que las funciones sacerdotales pasaron a ser privilegio exclusivo de esta tribu. Micá, por ejemplo, hizo a su propio hijo sacerdote del santuario que acababa de construir, y era miembro de la tribu de Efraím (Jue 17,5). De la misma tribu de Efraím procedía el gran Samuel (1 Sm 1,1), y su actividad como sacerdote en Silo está fuera de toda duda. Fue aceptado como un miembro más en el personal de aquel santuario, llevaba el ornamento característico de los sacerdotes, el efod, y ofrecía sacrificios (2,18; 7,9; 9,13; 10,8). El Cronista pensaría más tarde que era conveniente atribuirle unos antepasados levitas (1 Cr 6,18-23). Eleazar (1 Sm 7,1), los hijos de David (2 Sm 20,26) e Irá (2 Sm 20,26) fueron también sacerdotes (Eleazar estuvo incluso encargado de cuidar del arca) y ninguno de ellos era descendiente de Leví.

16 Sin embargo, incluso durante el período más antiguo hubo una marcada preferencia a favor de los levitas cuando se trataba de cumplir funciones sacerdotales. Así, Micá retiró el cargo a su propio hijo cuando apareció en escena un levita (Jue 17,13). Ciertamente se trata de un hecho aislado, pero es significativo. En todo caso, durante la primera mitad del siglo VIII, la tribu de Leví había asumido en exclusiva las funciones sacerdotales (Dt 33,8-11).

17 Pero ¿en qué momento de la historia interna del sacerdocio y bajo qué circunstancias se produjo la distinción entre levitas y sacerdotes? Los relatos, referentes al período monárquico, de 1-2 Re no mencionan a los levitas como clase distinta de los sacerdotes. (Las alusiones a los nombramientos hechos por Jeroboam I en el reino del norte [1 Re 12, 31; 13,33; 2 Re 17,32] no vienen al caso por razones que caen fuera del objeto de este artículo). En general, Dt —redactado durante el período real— no parece establecer tampoco distinción alguna entre sacerdotes y levitas. Habla de la tribu de Leví como si toda ella estuviera segregada para las tareas sacerdotales (10,8) y se refiere a los descendientes de Leví como «los sacerdotes, los levitas», de modo que el segundo término es una clara aposición del primero (17,9.18; 18,1; 21,5; 24,8; 31,9). La expresión genérica «toda la tribu sacerdotal de Leví» aparece en 18,1. Lo que sigue en 18,2-3 resulta esclarecedor: «Leví no tendrá herencia entre sus hermanos..., los sacerdotes tendrán derecho a las siguientes cosas del pueblo...». Aquí, evidentemente, «Leví» equivale a «los sacerdotes», equivalencia que se sigue manteniendo en otros pasajes en que se habla de los levitas o los sacerdotes solos; ambos términos son intercambiables (cf. 31,9.25; también 18,6-7).

El cuadro que describe Dt, sin embargo, no está del todo claro, pues hay pasajes de este libro que implican cierta diferenciación entre sacerdotes y levitas. En principio, si bien Dt admite que todos los miembros de la tribu de Leví son sacerdotes, con plenos derechos a ejercer las correspondientes funciones, refleja una situación en que este principio habría de resultar muy difícil de aplicar. Una de las preocupaciones fundamentales de Dt es la unicidad de santuario, y este único santuario, el templo de Jerusalén, en modo alguno podría emplear a todos los miembros de aquella tribu. En consecuencia, Dt recuerda a todos los israelitas la obligación de mantener a los de la tribu de Leví que vivan en medio de ellos, clasificándolos, desde este punto de vista, junto con los extranjeros, las viudas y los huérfanos (12,12.18.19; 14,27.29; 16,11.14; 26, 11-13). Dicho con otras palabras: al suprimirse gradualmente todos los santuarios, excepto el de Jerusalén, la mayoría de los descendientes de

Leví quedaron de hecho sin posibilidades de ejercer sus funciones sacerdotales. Pero seguían siendo sacerdotes *de iure;* y cuando se les presentaba oportunidad de participar como sacerdotes en la liturgia del templo, lo hacían y recibían la correspondiente remuneración según la misma escala que los demás levitas incluidos en el personal del templo (18,6-7).

El desarrollo de la diferenciación entre sacerdotes y levitas, por tanto, parece haberse producido como sigue. Ya antes de que se tomaran medidas oficiales serias para restringir el culto al templo, los grandes santuarios de Betel, en el norte, y Jerusalén, en el sur, hicieron que el pueblo se fuera apartando poco a poco de los otros santuarios menores. Estos siguieron funcionando (por ejemplo, en Arad; → Arqueología bíblica, 74:72), pero la rápida disminución de los asistentes les hizo imposible mantener un numeroso personal de servicio. Los sacerdotes se vieron obligados cada vez en mayor abundancia a ponerse en manos de sus compatriotas, lo que responde a la situación presentada por Dt. Las reformas religiosas emprendidas por Ezequías *(ca.* 710) y Josías (622) contribuyeron a afianzar esta situación, y en tiempos de Ezequiel (580) la distinción entre sacerdotes y levitas ya era un elemento aceptado de la estructura del clero.

18 El profeta Ezequiel, al describir el templo futuro, presenta a los levitas reemplazando a los siervos públicos que anteriormente realizaban un cierto número de tareas en el templo (Ez 44,6-14). Habla de estos levitas, con expresiones un tanto sorprendentes, como si en el pasado hubieran practicado la idolatría; por este motivo no se les permite ejercer plenamente su sacerdocio, sino que se les asignan funciones subordinadas, como servidores de los sacerdotes. La alusión a la idolatría es en Ez una manera hiperbólica de decir que estos sacerdotes estuvieron adscritos anteriormente a los santuarios legítimos en otros tiempos, pero suprimidos ahora. En Ez 40,45-46 hay una clara afirmación sobre la diferencia que se establece: «La cámara que da al sur es para los sacerdotes que están al cargo del templo, y la cámara que da al norte es para los sacerdotes que están al cargo del altar. Estos son los sadoquitas, los únicos levitas que pueden acercarse para servir al Señor». Los sacerdotes al cargo del templo son los levitas; los que asisten al altar son los únicos a quienes se permite ejercer funciones sacerdotales. Es significativo que Ezequiel llame «sacerdotes» a los de ambos grupos, e implícitamente también «levitas», pero los descendientes de Sadoq, sacerdotes oficiales del templo, son «los únicos levitas» capacitados para ejercer su sacerdocio.

Esta misma situación queda especificada con una clara determinación jurídica en algunos pasajes de Nm correspondientes a la tradición sacerdotal. Redactados después del exilio, esos textos muestran un fuerte paralelismo con los de Ez. Nm 3,6-9 nos dice que los levitas fueron dados a Aarón y a los hijos de éste como ayudantes (cf. también 8,19; 18,1-7) para el servicio y cuidado de la tienda, pero que sólo los aaronitas podían ejercer funciones estrictamente sacerdotales. Los «hijos de Aarón» de estos pasajes son paralelos a los sadoquitas de Ez. Eso quiere decir que a finales del exilio ya había quedado establecida la distinción; se comprende el poco entusiasmo que muchos sacerdotes degradados al rango de levitas mostraron ante la idea del regreso de Babilonia a Jerusalén. En la lista de repatriados que ofrece Esd 2,36-40 aparecen 4.289 sacerdotes, pero sólo 74 levitas.

19 Como ya hemos dicho, la tribu de Leví no recibió una parte del territorio después de la conquista de Canaán. Sus miembros se dispersaron por los territorios asignados a las restantes tribus, instalándose en las ciudades llamadas levíticas. Según Jos 21, había 48 de estas ciudades, cuatro en cada tribu (cf. también 1 Cr 6,39-66; Nm 35,1-8; Lv 25, 33-34). Esta lista, como todo el contenido de Jos, suena un tanto convencional y parece reflejar un ideal más que una situación histórica (→ Josué, 7:59). Algunas de estas ciudades eran muy valiosas por diferentes motivos, y resulta difícil hacerse a la idea de que fueran entregadas a los levitas en exclusiva. La lista supone ya una clara diferenciación entre sacerdotes y levitas, y, como hemos visto, esta situación no se dio de hecho hasta mucho tiempo después de Josué. En realidad, algunas de estas ciudades no estuvieron en manos de los israelitas hasta los días de David y Salomón. Se diría, en consecuencia, que Jos 21 se redactó más tarde; y si bien refleja una institución real de ciudades levíticas que existieron en un momento determinado de la historia de Israel, esta institución ha sido sistematizada e idealizada, hasta tal punto que la reconstrucción histórica se hace muy difícil.

20 **V. Sacerdocio durante la monarquía.** Si bien es verdad que había muchos sacerdotes en muchos lugares del país durante la etapa monárquica, nuestras informaciones se refieren sobre todo y casi exclusivamente al sacerdocio de Jerusalén. Ello se debe a que las únicas fuentes de que disponemos son Sm y Re, libros escritos por redactores deuteronomistas, que se negaban a reconocer como legítimo cualquier centro de culto que no fuera el templo de Jerusalén. De hecho, el templo era el centro de la vida religiosa de toda la nación, y sus sacerdotes eran los únicos que participaban activamente en la historia narrada por estos libros.

A) Sadoq y sus descendientes. Jerusalén no pasó al dominio de los israelitas hasta los tiempos de David; la historia de su cuerpo sacerdotal, por consiguiente, no comienza hasta este reinado. Hasta la conquista de la ciudad, el sacerdote que atiende las funciones religiosas cerca de David es Abiatar. Según 1 Sm 22,20-23, fue el único en escapar cuando Saúl pasó a cuchillo a los sacerdotes de Nob. Una vez tomada Jerusalén, aparece en escena otro sacerdote, Sadoq. Su nombre va siempre unido al de Abiatar, mencionándosele —detalle significativo— antes que a este último. Por alguna razón se ve claro que Sadoq es preferido a Abiatar ya antes de que éste cayera en desgracia. En los últimos días de David, cuando sus hijos intrigaban para asegurarse el trono, Sadoq apoyó la candidatura de Salomón, mientras que Abiatar se puso al lado de Adonías. Una vez que Salomón hubo logrado sus propósitos, despidió a Abiatar y lo envió a Anatot. Sadoq quedó así como único sacerdote oficial de Jerusalén.

Según la genealogía de 1 Sm 14,3, Abiatar pertenecía a la tribu de

Leví. La procedencia de Sadoq, por el contrario, no está en absoluto clara. Cierto que 1 Cr le atribuye una genealogía que se remonta hasta Aarón a través de Eleazar (5,29-34; 6,35-38; 24,3), pero sucede que las genealogías de Cr son frecuentemente artificiales. De hecho, hay una genealogía discordante de Sadoq en 2 Sm 8,17 (TM), que le haría descender de Elí. Pero la lectura de este versículo es muy incierta; de todas formas, resulta muy difícil considerar a Sadoq miembro de la familia de Elí, ya que su acceso al sumo sacerdocio se explica precisamente como cumplimiento de la amenaza que pesaba sobre aquella familia (1 Re 2,27; cf. 1 Sm 2,27-36; 3,11-14).

Sadoq, al igual que Melquisedec, aparece, por consiguiente, «sin padre, sin madre, sin genealogía» (Heb 7,3), y este hecho ha servido para que se propongan diferentes conjeturas acerca de su origen. Sobre la base de 1 Cr 16,39, algunos han propuesto que estuvo al cargo de la tienda durante el tiempo que ésta permaneció en Gabaón. Otros opinan que tuvo su residencia en Quiryat-Yearim y que participó en el traslado del arca a Jerusalén. Pero no es posible verificar estas teorías. Hay, sin embargo, una explicación muy divulgada y que merece tenerse en cuenta. Puesto que Sadoq no entra en escena hasta la conquista de Jerusalén y no se le atribuye genealogía alguna aceptable sin lugar a dudas, muchos opinan que pudo ser sacerdote de aquella ciudad antes de su conquista. Su mismo nombre tiene resonancias ligadas con Jerusalén: el rey-sacerdote de la ciudad en tiempos de Abrahán era Melqui*sedec* (Gn 14,18; «Salem» = Jerusalén), y en tiempos de Josué, durante la conquista, era Adoni-*Sédeq* (Jos 10,1). David, por consiguiente, habría tomado la ciudad, instalaría el arca en su santuario y mantendría en él al sacerdote que lo tenía antes a su cargo. Podría parecer extraño el hecho de que David encargara a un sacerdote pagano de cuidar del arca sacrosanta, pero no faltan antecedentes históricos para semejante comportamiento. De esta forma, por ejemplo, tomaron los patriarcas los santuarios cananeos. Más aún: en Jerusalén se rindió culto al dios El Elyon (Dios Altísimo), título que los patriarcas habían aplicado al único Dios verdadero y que también pasaría más tarde al mismo Yahvé (cf. H. H. Rowley, JBL 58 [1939], 113-41; → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:16). Por muy plausible que resulte esta teoría, hemos de afirmar honestamente que el origen de Sadoq sigue siendo un misterio. Pero, si bien su ascendencia está muy oscura, la historia de sus sucesores durante la monarquía se puede seguir con toda facilidad. Dominaron en Jerusalén como clase sacerdotal privilegiada hasta que la ciudad sucumbió y fue destruido el templo en 587 a. C.

21 La historia de la descendencia sacerdotal de Sadoq aporta muy poco a nuestro conocimiento del sacerdocio como institución. En realidad, lo único que dicen las fuentes es que esta familia siguió ejerciendo sus funciones sacerdotales. Resulta evidente, sin embargo, que una vez conquistado el dominio del templo, su clero mantuvo celosamente el *status quo*. Cuando se emprendieron reformas religiosas, la iniciativa partió de la realeza (Asá, Ezequías, Josías) más que del sacerdocio. Es cierto que no

siempre fueron fáciles las relaciones entre el clero y la monarquía. Aunque el templo estuviera dentro del área de palacio, no puede considerársele como una «capilla real»; sin embargo, el rey controlaba muy de cerca la vida del templo, lo que muchas veces daba por resultado el que se produjeran fricciones. El rey consideraba al jefe de los sacerdotes como un funcionario dependiente de su persona (1 Re 4,2), al que podía mandar a discreción (2,27.35). Proveía a las necesidades del santuario y a veces imponía su autoridad de manera más bien enojosa (2 Re 12,4-16; 22,3-7). Un caso muy serio de estas fricciones se produjo cuando el sacerdote Yehoyadá maquinó la caída de Atalía (2 Re 11) y la subida de Joás al trono. Más tarde, Joás hizo lapidar a muerte al sacerdote Zacarías, hijo de Yehoyadá (2 Cr 24,17-26). El rey fue asesinado en represalia (2 Re 12,21).

22 **B) Organización jerárquica.** Dado el gran número de sacerdotes adscritos a los servicios del templo, se imponía una organización jerárquica, aunque sólo fuese por razones prácticas. Desgraciadamente, nuestros textos no son muy elocuentes al respecto. Hay cuatro alusiones al «sumo sacerdote» en pasajes preexílicos (2 Re 12,11; 22,4.8; 23,4), pero el que esta expresión aparezca en tales pasajes podría deberse al trabajo redaccional de época posterior. Sin embargo, debió de existir un sacerdote investido de una especie de autoridad suprema, aunque se le conociera simplemente con el título de «*el* sacerdote» (1 Re 4,2; 2 Re 11,9ss; 12,8; 16,10ss; 22,12.14; Is 8,2). En un contexto preexílico aparece una vez la expresión «primer sacerdote» (2 Re 25,18), frecuente más tarde en Cr.

23 En cuanto a autoridad, venía después el «segundo sacerdote» (2 Re 23,4; 25,18). Con toda probabilidad actuaba como jefe de la policía del templo, encargado de mantener el orden dentro del santuario (Jr 29,24-29; cf. 20,1-2). Luego venían los tres «guardianes de la entrada». Su título puede aludir a un oficio como el de «porteros»; pero, según parece, ostentaban una autoridad mayor. En Jr 52,24 se les nombra inmediatamente después del sumo sacerdote y el segundo sacerdote (cf. 2 Re 23,4; 25,18). Aunque no se especifican sus deberes concretos, sabemos que al menos en una ocasión el rey les encargó de las contribuciones que el pueblo entregaba al templo (2 Re 12,10; 22,4). Finalmente, los «ancianos de los sacerdotes», quizá cabezas de las familias sacerdotales, también parece que ostentaban una cierta autoridad. Ezequías, por ejemplo, los designó para formar parte de una delegación regia enviada a consultar al profeta Isaías (2 Re 19,2; Is 37,2).

24 Nuestras noticias sobre las jerarquías inferiores del personal adscrito al servicio del templo dependen prácticamente de los escritos posexílicos. En éstos se mencionan 24 órdenes de cantores (1 Cr 25) y varios de porteros (26,1-19). Parece ser que en los tiempos posexílicos fueron levitas los encargados de estos oficios, pero puede que no siempre fuera así. De hecho, muchos músicos israelitas debieron de ser de origen cananeo, empleándose como cantores personas no israelitas, al menos en los primeros tiempos del templo. En 1 Re 5,11 se mencionan como

miembros del coro Hemán, Kalkol y Dardá (nombres no israelitas; cf. B. D. Eerdmans, OTS 1 [1942], 162-75). Otro funcionario era el «guardián de los ornamentos» (2 Re 22,14).

25 **C) Ingresos del clero.** El costo de una organización tan compleja debió de ser bastante alto. Como el templo era una dependencia pública, el rey se hacía responsable de su mantenimiento y de todo lo necesario para su buena marcha. Lo que no se ve claro a través de los datos de que disponemos es si también pagaba los salarios de los sacerdotes. En principio, se suponía que los sacerdotes habían de vivir de los ingresos que proporcionaba el altar: recibían determinadas partes de las víctimas ofrecidas en sacrificio; también participaban de las contribuciones destinadas al tesoro del templo, como sabemos por dos decretos del rey Joás (2 Re 12,5-17; 22,3-7). En el primero, el rey disponía que los sacerdotes se hicieran cargo de todas las ofrendas, pero con la salvedad de que se responsabilizaran al mismo tiempo de las reparaciones y los gastos de mantenimiento del templo. Si cumplían estas obligaciones, les quedaría poco dinero para sí. Por consiguiente, mostraron no estar de acuerdo, y Joás promulgó un segundo decreto que tuvo un tono de represalia, pues quitaba a los sacerdotes la parte de ingresos que se les concedía en la anterior disposición.

26 En Dt 18,1-5 se contienen noticias más detalladas acerca de los ingresos con que podían contar los sacerdotes. Ya que este libro insiste en la unicidad de santuario, sus disposiciones legales tienen en cuenta no sólo a los sacerdotes que por el momento estaban ya adscritos al servicio del templo, sino también a los levitas que se hallaban anteriormente al cargo de los santuarios provinciales. Los peregrinos deben invitar a los levitas a compartir los banquetes sagrados (12,6-7.11-12.17-19). Si los peregrinos encuentran alguna dificultad para presentar normalmente sus ofrendas en el templo, pueden enviar dinero al santuario central para que allí se adquiera lo necesario. En este caso, se les advierte que no olviden al levita de su localidad, «porque éste no tuvo parte en la herencia contigo» (14,27). Cada tercer año habrán de distribuirse en la localidad los diezmos acostumbrados, «de manera que el levita, que no tuvo parte en la herencia contigo, y también el extranjero... puedan venir y comer hasta saciarse» (14,28-29; cf. 26,12-15). Los levitas sin trabajo que llegan a Jerusalén tienen derecho a ejercer allí sus funciones sacerdotales y recibir el salario acostumbrado (18,6-8).

27 **VI. Sacerdocio durante el período posexílico.** Es evidente que la destrucción del templo en 587 y la subsiguiente deportación de su clero señalaron un momento de crisis en la historia del sacerdocio israelita. Una vez que ya no había templo, resultaba prácticamente inaplicable la ley del santuario único. De hecho, la reforma de Josías en 622 (→ 67, *infra)* no había tenido un efecto duradero. Los santuarios locales volvieron a funcionar después de su muerte. Ahora, sin templo y con su clero disperso, los levitas que quedaron en Judá pudieron ejercer sus funciones sin interferencia alguna.

28 **A) Los «hijos de Aarón».** El exilio tuvo un final, y en las primeras caravanas que regresaron a raíz del edicto promulgado por Ciro en 538 había más sacerdotes que levitas (→ 18, *supra)*. Del mismo modo, un siglo después, en la caravana de Esdras venían dos familias sacerdotales; no le fue fácil encontrar levitas dispuestos a regresar, pero al final pudo convencer a 38 de ellos para que le acompañasen (Esd 8,2.15-19). Las cuatro familias representadas en el primer grupo posexílico de sacerdotes repatriados eran, por lo que hoy nos es posible averiguar, descendientes de Sadoq en su totalidad. El grupo que acompañó a Esdras, sin embargo, no era tan homogéneo. Una de las familias remontaba su ascendencia a Eleazar, la otra a Itamar. Ahora bien, Itamar era el antepasado de Abiatar, el sacerdote de David a quien Salomón desterrara a Anatot cuando se otorgó a Sadoq el monopolio en el templo de Jerusalén. Con la aceptación de los descendientes de Itamar-Abiatar como sacerdotes de pleno derecho después del exilio, el viejo monopolio quedó roto. Más aún: tanto Itamar como Eleazar eran hijos de Aarón, y es precisamente este término, «hijos de Aarón», el que se impondría rápidamente para designar al sacerdocio del templo en vez del preexílico «hijos de Sadoq». Sin embargo, los sadoquitas se las arreglaron para conservar cierta preeminencia. En la subsiguiente división de los sacerdotes en 24 clases, los descendientes de Eleazar (supuesto antepasado de Sadoq; → 20, *supra)* integraron el personal de 16 de ellas; en el Pentateuco se presenta a Eleazar desarrollando un papel más importante que Itamar en los acontecimientos que cierran la etapa del éxodo. De esta línea se tomarían también los sumos sacerdotes hasta la época de los Macabeos (→ 32, *infra)*.

29 **B) El sumo sacerdote.** El oficio —y el título— de sumo sacerdote alcanzó su mayor importancia durante el período posexílico, pero a través de un proceso gradual. Cuando estudiábamos la jerarquía del templo veíamos que el título de «sumo sacerdote» probablemente no estaba en uso durante el período monárquico; al jefe de los sacerdotes se le llamaba simplemente «el sacerdote». El otro título empezó a usarse, aunque al principio con bastante parquedad, después del exilio; ocasionalmente aparecen otras designaciones aplicadas al jefe de los sacerdotes en los escritos posexílicos. En 1 Cr 9,11; 2 Cr 31,13; Neh 11,11 se le llama príncipe *(nāgîd)* del templo; en Dn 9,25; 11,22 se alude a él con el nombre de «príncipe ungido» o «príncipe de la alianza». Otra designación, la de «sacerdote ungido», se deriva de un rasgo distintivo de la investidura del sumo sacerdote, de que nos ocuparemos en seguida.

30 La colección sacerdotal de leyes (Ex 29,4-7; Lv 8,6-12) describe la ceremonia con que fue promovido Aarón al ministerio. Después de una previa purificación, recibió la túnica, el manto, el efod y el pectoral. Luego le fue impuesta una mitra en forma de turbante, en la que iba prendida una flor de oro con la inscripción «consagrado al Señor». Finalmente, sobre la cabeza de Aarón fue derramado el óleo de la unción (cosa que nos resulta un tanto difícil de imaginar). En Nm 20,26-28, donde se narra la consagración de Eleazar después de la muerte de Aarón, no

se dice que fuera ungido. Tampoco se alude a ninguna unción en el relato (Zac 3,1-9) de la consagración de Josué, el primer sumo sacerdote después del exilio.

Es cierto que los pasajes antes citados (Ex y Lv) dan por supuesta la unción del sumo sacerdote. Pero estos textos de la colección sacerdotal fueron redactados en época muy posterior, y es muy probable que reflejen una práctica de después del exilio. Es difícil precisar exactamente en qué momento del período posexílico pasó a ser la unción una práctica normal, que, por otra parte, en tiempos de los Herodes ya había sido abandonada. Es posible que la explicación haya de buscarse, al menos en parte, en el matiz regio que adoptó el sumo sacerdocio después del exilio. Durante la monarquía, la unción sirvió para poner más de relieve la importancia de la ceremonia de la coronación real; el rey era oficialmente el «ungido del Señor». Además hay un sorprendente paralelo entre los ornamentos sacerdotales después del exilio y las vestiduras regias antes de éste. La única diferencia está en el ornamento exclusivo de los sacerdotes, el efod.

31 Al regreso del exilio, los sacerdotes se hicieron cargo del gobierno; pero no inmediatamente. Zorobabel, un seglar, había de ser el gobernante civil, pero el giro de los acontecimientos dio por resultado que fuera Josué, el sumo sacerdote, quien terminara por asumir la jefatura (→ Historia de Israel, 75:91). El sumo sacerdote llegó incluso a tomar el título de «rey». Cómo pudo llegarse a esta doble dignidad en la misma persona es algo que está envuelto en oscuridades y se complica además con una serie de intrigas. Neh 12,10-11 nos da una lista de sumos sacerdotes que llega hasta el año 400. De los siguientes ciento cincuenta años no tenemos ninguna noticia al respecto. A partir de este momento, las obras de Josefo y 1-2 Mac vuelven a señalarnos la línea sucesoria del sumo sacerdote con Onías I a mediados del siglo III, hasta Onías III, que tuvo la mala fortuna de ser sumo sacerdote en tiempos de Antíoco IV Epífanes, quien subió al trono de Siria el año 175. Onías fue pronto depuesto en favor de su hermano Jasón y, unos tres años más tarde, cayó asesinado (2 Mac 3-4).

A partir de entonces, el sumo sacerdocio se convierte en un cargo político. Jasón se aseguró el puesto sobornando a Antíoco y fomentando la helenización de Jerusalén (2 Mac 4,7-20). Perdió el cargo porque Menelao —que no pertenecía a la familia de los sumos sacerdotes— acertó a desplazarle (4,23-26). Cuando los Macabeos se sublevaron contra Antíoco, Menelao pensó que era más seguro apartarse de Israel, marchando a Antioquía, donde terminaría por ser asesinado a instigación de Antíoco V. Le sucedió Alcimo, «hijo de Aarón», pero no descendiente de Sadoq. Cuando murió Alcimo, en 159, el puesto quedó vacante por siete años.

32 A finales de este período, Jonatán, uno de los hermanos Macabeos, fue nombrado sumo sacerdote por Alejandro Balas. Con esta designación la tendencia a incorporar en una misma persona la potestad civil y la religiosa dio un paso adelante, pues Alejandro le nombró sumo sacerdote a la vez que gobernador militar y civil de Judá. Jonatán era de familia sacerdotal (1 Mac 2,1), pero de una rama poco importante. Todavía más dudosa era la ascendencia sacerdotal de sus sucesores (→ Historia de Israel, 75:113-115); el cargo fue adquiriendo cada vez más un matiz político y secular. Cuando Simón sucedió a su hermano Jonatán, Antíoco VII accedió a las demandas del pueblo en el sentido de que se le otorgara también el título de etnarca, muy parecido al de rey (1 Mac 15,2). El hijo de Simón, Juan Hircano, se declaró independiente de Siria y acuñó su propia moneda con la inscripción «Yehohanán, el sumo sacerdote, jefe de la comunidad judía». Finalmente, Aristóbulo, que ocupa el puesto siguiente en la línea macabea (asmonea), se arrogó el título de rey, y sus sucesores siguieron haciendo lo mismo. Fueron sumos sacerdotes-reyes. Como puede suponerse, más lo segundo que lo primero. Su intensa dedicación a los negocios políticos, junto con los débiles fundamentos genealógicos en que se apoyaba su reivindicación del sumo sacerdocio, los hizo muy impopulares entre los judíos de ideas más tradicionales (cf. M. A. Beek, *Sacral Kingship,* 349-55). Los sadoquitas de Qumrán encarnaban una enérgica actitud de protesta contra esta situación causada por los Macabeos y los Asmoneos (→ Apócrifos, 68:84-86).

Más tarde, Antígono Matatías fue derrocado por Herodes el Grande el 37 a. C., con lo que dio fin la dinastía asmonea. A partir de entonces, el sumo sacerdocio se convirtió en un cargo político que el gobernante de turno ponía ante los ojos de quienes quería atraerse a su partido. El resultado fue que en los siguientes cien años hubo 28 sumos sacerdotes de legitimidad desigual (37 a. C.-70 d. C.; → Historia de Israel, 75:130) Sus familias se fueron juntando hasta formar una clase especial, los «sumos sacerdotes». Este grupo desempeña un papel importante en el NT, especialmente en relación con la pasión y muerte de Jesús.

33 **C) Los levitas.** Ahora hemos de volver atrás para decir algo sobre el destino que cupo a los levitas que regresaron del exilio, y que lo hicieron, al parecer, no de muy buena gana. Su número se vio aumentado por los levitas que permanecieron en el país durante el destierro. El censo de Jerusalén, del que se dan noticias en Neh 11,18, enumera 284 levitas. ¿Cuáles fueron sus funciones en el templo, una vez reconstruido? Los cantores que regresaron reciben el nombre de «hijos de Asaf» y no se cuentan junto con los restantes levitas (Esd 2,41; Neh 7,44). Si bien los sacerdotes y levitas fijaron su residencia en Jerusalén, los cantores, porteros y otros servidores del templo se dispersaron por las ciudades de donde eran oriundos (Esd 2,70; Neh 7,72). Parece, sin embargo, que se fue produciendo una fusión gradual de los levitas con los cantores, siendo contados estos últimos entre las filas de los primeros (Neh 11,17). No parece, por otra parte, que los porteros hayan de identificarse con los «guardianes de la entrada», que formaban parte del grupo más destacado entre los servidores del templo durante la monarquía (→ 23, *supra),* pues estos tres tipos de funcionarios ya no vuelven a aparecer después del exilio. La clase dedicada a los trabajos serviles del templo, los «donados» y los «descendientes de los esclavos de Salomón», regresó en gran

número del exilio. Al parecer se trataba de gente poco emprendedora, que no fue capaz de adaptarse a la vida en Babilonia y pensó mejorar su suerte regresando a Jerusalén. Con el tiempo, sus tareas serían asumidas por los levitas, de los que se dice que habían sido «dados» a los sacerdotes como servidores (Nm 3,9; 8,19).

34 La mayor parte de la información con que contamos acerca de los levitas procede de las obras del Cronista, posteriores casi en dos siglos al retorno del exilio *(ca.* 300 a. C.). El problema se complica aún más porque el autor proyecta sobre una época arcaica (por ejemplo, los tiempos del rey David) una situación que realmente no se produjo hasta su propio tiempo, situación que, a su vez, fue el resultado de una larga evolución sociológica, cuyos pasos sucesivos nos es imposible rastrear (cf. A. C. Welch, *Work of the Chronicler;* → Cronista, 24:4-5, 18-21).

Los levitas ocupan un puesto mucho más destacado en Cr que en las obras paralelas de Sm y Re. Se les presenta como custodios oficiales del arca (1 Cr 15-16), dando a entender que ésta era su función primaria y casi su única razón de ser. Aparecen cuidando del arca después de que David la hubo trasladado a Jerusalén (16,4ss) y llevándola al templo cuando se terminó su edificación (2 Cr 5,4; 1 Re 8,3). En algunas adiciones posteriores a Cr, los redactores sacerdotales trataron de minimizar la importancia de los levitas (1 Cr 23,26-28).

Otro de los papeles en que el Cronista presenta a los levitas es el de coristas (1 Cr 16,4). Esta fue una de las más eminentes funciones desempeñadas por los levitas cuando se reedificó el templo después del exilio. El autor, sin embargo, tiene enorme interés en demostrar que esta actividad se instituyó ya en tiempos de David, y los redactores posteriores de Cr se preocupan de detallar la ascendencia y los derechos que de ahí resultan en beneficio de los levitas cantores. En una genealogía fantástica a todas luces se les hace descender de los tres hijos de Leví (6,18-32). En 1 Cr 25 hay un desarrollo ulterior de este tema.

Las seis familias de porteros que regresaron del exilio no eran levíticas (Esd 2,42; Neh 7,45; cf. Neh 11,19). El Cronista, sin embargo, les da una ascendencia levítica haciendo que procedan de Coré (1 Cr 9, 17-19). En la jerarquía del templo, los cantores ocupaban un rango superior a los porteros, pero hay indicios de que muchos de éstos, que se autoproclamaban «hijos de Coré», se las arreglaron para introducirse en el escalón superior (2 Cr 20,19; cf. 1 Cr 15,21; 16,5). En nuestro actual Salterio se atribuyen doce salmos a los hijos de Coré.

Las funciones que hemos descrito no eran las únicas desempeñadas por los levitas, sino que ejercían otras muchas en relación con el templo; algunos eran instrumentistas; otros ocupaban puestos administrativos (1 Cr 9,26; 26,20ss; 2 Cr 24,6.11; 31,11-15). En materia litúrgica, tenían a su cargo el cuidado de los vasos sagrados y otros instrumentos del culto. También les correspondía preparar los panes de la proposición y las ofrendas vegetales (1 Cr 23,28-29), así como degollar y descuartizar los animales que iban a ser ofrecidos en sacrificio (2 Cr 29,34; 35,11). Estas fueron las tareas más próximas a las específicamente sacerdotales

que llegaron a ejercer, aunque entre ellos había legítimos descendientes de Leví. Finalmente, también desempeñaron la función de maestros (Neh 8,7.9; 2 Cr 17,8-9; 35,3), pero no sabemos cómo o en qué circunstancias ejercían su magisterio. A modo de conclusión diremos que, a pesar de su anacronismo, muchas veces desconcertante, los escritos del Cronista aportan pruebas de la importancia que tuvieron los levitas en la época que siguió al exilio. Si bien ocupaban una posición subordinada, nunca echaron en olvido su ascendencia sacerdotal y persistieron en sus esfuerzos para que fuera reconocida y honrada.

35 **D) Ingresos del clero.** Tenemos noticias más detalladas sobre los ingresos del clero en el período posexílico que en el preexílico (→ 25, *supra).* Los escritos sacerdotales del Pentateuco son particularmente explícitos, pero también el Cronista nos transmite datos muy valiosos. Los ingresos de sacerdotes y levitas dependían en gran medida de las aportaciones hechas al templo. Durante la monarquía, el responsable de la administración del templo, centro nacional del culto público, había sido el mismo rey. Pero después del exilio no se reinstauró la monarquía, y los gastos que trajo consigo la reconstrucción del santuario fueron enormes. Los monarcas persas que autorizaron el regreso de los judíos y la reconstrucción del templo ofrecieron también una generosa ayuda para su restauración y mantenimiento, con cargo a la tesorería provincial (Esd 6, 4.9-10). Pero las credenciales otorgadas por Artajerjes a Esdras un siglo después aluden a la situación financiera y dan a entender que el sistema anteriormente previsto no había dado resultados. Esdras aportó consigo los donativos de la corte de Artajerjes y de los filántropos judíos y de Babilonia; sin embargo, era preciso arbitrar una fuente de recursos con carácter más permanente.

36 Neh 10,33-35 relata cómo se consiguió esto. Se impuso una tasa anual de un tercio de siclo por cabeza, además de una aportación de madera cada año. Estos ingresos se completaron, durante el período griego, con donativos hechos por los monarcas seléucidas. También los particulares hacían frecuentes ofrendas al templo, y con el tiempo su tesoro llegó a ser muy importante, tanto que los amos codiciosos lo saquearon o exigieron enormes sumas en concepto de tributo; por ejemplo, Heliodoro, Antíoco Epífanes, Pompeyo y Craso.

37 El clero, por supuesto, se beneficiaba de los crecientes ingresos que afluían al templo. Nm 18,8-32 especifica la diferencia, ya firmemente establecida, entre sacerdotes y levitas. Enuncia el principio general de que los sacerdotes tienen derecho a participar en las víctimas sacrificiales; Lv 7,30-34 les asigna las partes más selectas, el pecho y la pierna derecha. Según 7,7-10, a los sacerdotes pertenecen todas las partes de las víctimas ofrecidas en sacrificio por el pecado que no se queman sobre el altar, así como las pieles de los animales consumidos en holocausto y todas las ofrendas vegetales. Lo mejor de las cosechas pertenecía por derecho a los sacerdotes, incluyendo las primicias y todo cuanto fuera ofrecido en cumplimiento de un voto de anatema (Nm 18,12-14). También eran suyos los primogénitos; si se trataba de un animal puro, era sacrificado inmedia-

tamente; en el caso de un hombre o un animal impuro, debía ofrecerse en su lugar una determinada suma de dinero (18,15-18). Los sacerdotes tenían una fuente suplementaria de ingresos —que debía de producir gran irritación a los levitas—, consistente en el diezmo, que constituía su fuente de ingresos (18,20-32).

38 A los levitas correspondían los diezmos del grano y del vino nuevo. También se alude a un diezmo sobre el ganado (Lv 27,30-33; cf. también 2 Cr 31,6). Evidentemente, no era una fuente de ingresos muy abundante, sobre todo comparándola con lo que se adjudicaba a los sacerdotes. Los israelitas descuidaban con frecuencia el pago de estos diezmos, y muchos levitas se veían forzados a dejar el servicio del templo. Con esta situación hubo de enfrentarse Nehemías en su segundo viaje de Babilonia a Jerusalén, iniciando rápidamente una reforma. Estableció una organización encargada de administrar los ingresos sacerdotales y procurar que los israelitas cumplieran con sus obligaciones de proveer al mantenimiento del templo y de su personal (Neh 13,5.10-14; 10,36-39; cf. Mal 3,7-10). La medida en que tuvo éxito puede deducirse de la radiante descripción que el Cronista hace en Neh 12,44-47.

LUGARES DE CULTO

39 **I. Período patriarcal y mosaico.** De los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob se afirma que fundaron distintos santuarios por todo el territorio conocido en aquella época con el nombre de Canaán. Estos santuarios señalaban normalmente los lugares en que Dios se les había manifestado. En algunos casos, lo que ocurría es que se tomaban santuarios cananeos ya existentes y se consagraban al único Dios verdadero.

40 **A) Siquem.** Un caso típico es Siquem, punto que señala la primera estancia de Abrahán en Canaán (Gn 12,6-7). Se dice que es un *māqôm,* término que en este contexto equivale prácticamente a «santuario», si bien el significado primario de la palabra es simplemente «lugar». Aquí se levantaba el terebinto (¿encina?) de Moré, al parecer un sitio donde se pronunciaban oráculos de algún culto pagano, pues recibía el nombre de «terebinto del maestro o del adivino». Aquí se manifestó Dios a Abrahán, y el patriarca edificó un altar para conmemorar el acontecimiento. Este parece haber sido el procedimiento normal para levantar un santuario: manifestación y comunicación de Dios seguida de la erección de un altar.

También en la historia de Jacob tiene Siquem una gran importancia. Cuando el patriarca regresaba de una larga estancia con su tío Labán, asentó su campamento en los alrededores de Siquem y levantó un altar (Gn 33,18-20). Tomó las imágenes idolátricas que sus esposas habían sacado subrepticiamente de su patria y las enterró detrás del terebinto en una ceremonia con que pretendía significar la repulsa definitiva de los cultos paganos y la entrega de todo corazón al único Dios verdadero. Al finalizar la época de los patriarcas, los restos de José fueron llevados a Siquem desde Egipto, para ser allí enterrados (Jos 24,32).

Durante el período de los jueces, el pueblo renovó solemnemente en Siquem la alianza del Sinaí, levantando una estela para conmemorar este acontecimiento «bajo la encina que está en el santuario del Señor» (Jos 24,25-28). Otros hechos relacionados con este lugar de culto fueron la proclamación de Abimélek como rey (Jue 9,6) y el encuentro de Roboam, hijo de Salomón, con los delegados de las tribus del norte (1 Re 12,1-19). Algunos investigadores creen que durante la monarquía Siquem era escenario de las ceremonias anuales en recuerdo de la alitnza que dieron origen a la tradición legal conservada en Dt (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:77ss).

41 **B) Betel.** Las diferentes tradiciones nos aportan datos muy confusos sobre la conexión de Betel con los patriarcas. La tradición J del Gn atribuye la erección de este santuario a Abrahán (12,8), pero la tradición (J-)E parece indicar que fue fundado por Jacob. Según la narración E, Jacob se detuvo en el lugar de este santuario cuando iba de camino a Mesopotamia, la noche en que tuvo la conocida visión de la escala que unía el cielo y la tierra. Al despertarse cayó en la cuenta de que se hallaba en un lugar verdaderamente sagrado, un *bēt 'El* (casa de Dios). Tomó la piedra que le había servido de cabezal, la colocó erguida y derramó aceite sobre ella, en signo de consagración. Entonces hizo voto a Dios, prometiendo que si prosperaba durante su estancia en Jarán edificaría un santuario en Betel y lo mantendría con su propia hacienda. (Este cuadro descrito en la tradición E del Gn se complica un tanto al hallarse entreverado con la narración [J] de una aparición de Yahvé en que éste reafirma las promesas hechas anteriormente a Abrahán [28,13-15]). Luego E completa el relato explicando cómo Jacob, al regreso de Jarán, fue desde Siquem a Betel, donde edificó un altar y erigió una piedra sagrada (35,1-9.14-15, repetición de 28,18-19). Parece ser que Jacob hizo en Betel exactamente lo mismo que Abrahán en Siquem: tomó un antiguo santuario cananeo y lo consagró al único Dios verdadero. Lo mismo que en la descripción de Siquem en Gn 12,6, la palabra *māqôm* (lugar) parece aplicarse a Betel en el sentido técnico de «lugar sagrado», «santuario».

42 **C) Mambré.** Se nos dice que «Abrahán levantó su tienda y fue a habitar junto al terebinto de Mambré, que estaba en Hebrón, y edificó allí un altar al Señor» (Gn 13,18). En Gn se menciona frecuentemente Mambré como lugar en que habitaron Abrahán, Isaac y Jacob, o como punto de referencia para situar la caverna en que fueron depositados sus restos y los de sus esposas; sin embargo, el pasaje citado es la única alusión a esta localidad como santuario. De hecho, Mambré no se menciona en ningún libro bíblico fuera de Gn. Ello resulta extraño si se tiene en cuenta lo mucho que destaca en los relatos patriarcales y que en épocas más tardías habría de convertirse en un punto muy popular de peregrinaciones. Esto podría explicarse por el hecho de que el culto allí celebrado sufrió adulteraciones paganas. Esa sería la razón de que los redactores posteriores de los libros sagrados evitaran mencionarlo, alterando al mis-

mo tiempo las referencias tradicionales a fin de que su localización resultara oscura. Cf. Gn 13,18; 23,19; 35,27, donde se identifica con Hebrón.

43 **D) Beršeba.** Este santuario va especialmente asociado al nombre de Isaac. Aquí se le apareció Dios y le confirmó las promesas anteriormente hechas a Abrahán. En memoria de esta teofanía, Isaac edificó un altar (Gn 26,23-25, donde volvemos a encontrar las constantes de las erecciones de santuarios: aparición y mensaje de Dios, construcción de un altar). Más tarde Jacob ofreció aquí un sacrificio, y Dios se le apareció (46,1-4). Una adición posterior al texto hace remontar el origen de este santuario a Abrahán (21,33), de quien se dice que plantó aquí un tamarisco, «invocando el nombre del Señor, el Dios eterno». La expresión que traducimos por «Dios eterno» es muy probablemente el nombre de la divinidad cananea que recibía culto anteriormente en este lugar, El Olam (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:16), dios de la fecundidad. Los patriarcas habrían atribuido este título, muy adecuado por otra parte, a su Dios. Beršeba siguió siendo durante siglos un popular santuario israelita. Pero el culto allí practicado se contaminó de idolatría, y en el siglo VIII encontramos a Amós condenándolo junto con el de otros santuarios del mismo tipo (Am 5,5; 8,14).

44 **E) La tienda o tabernáculo.** Una vez que los descendientes de Jacob lograron escapar de Egipto y emprender el camino de regreso hacia el país de los patriarcas, otros santuarios pasaron a ocupar el primer plano de interés. Durante el éxodo, sin embargo, los israelitas contaron con un santuario portátil: el tabernáculo o tienda. Según las más antiguas tradiciones, se trataba de una tienda a la que acudía Moisés para saber las decisiones de Dios (Ex 33,7.11; Nm 12,8). Esta función se refleja también en las tradiciones posteriores, pero entonces aparece un nuevo término, *miškām,* que se utiliza con preferencia a la palabra ordinaria para designar la tienda, *'ōhel.* Con ese término se quiere aludir a la presencia permanente de Yahvé en medio de su pueblo. La tradición más antigua (E) representa la venida y la marcha de Dios bajo la imagen de una nube que desciende y se levanta (Ex 33,9; Nm 12,4-10). Pero la tradición P habla de que la nube se asentó sobre la morada en el momento en que ésta estuvo completamente dispuesta y que permanecía allí incluso cuando la tienda era levantada para la marcha (Ex 40,34-35.36-38; Nm 9,15-23). Ambas tradiciones varían también en cuanto a la ubicación de la tienda. Según los textos más antiguos (E), se encontraba fuera del campamento; según los más tardíos (P), en el centro.

45 Es muy difícil imaginarse, ni siquiera aproximadamente, en qué consistió la tienda del desierto, ya que las tradiciones más antiguas no nos dan ninguna noticia al respecto. La tradición P parece presentar una reconstrucción ideal, una especie de modelo a escala del templo de Salomón, que era ya el centro de culto cuando esta tradición estaba en vías de alcanzar su formulación definitiva. Los redactores P describen la tienda detalladamente en dos ocasiones; la primera, cuando Yahvé da a Moisés instrucciones para construirla (Ex 26); luego, una vez que Moisés la hubo terminado de levantar (36,8-38). Según esta descripción, la tienda consistía en una estructura de base rectangular, hecha de madera, de unos $15 \times 5 \times 5$ metros, recubierta por todos lados excepto por el frente, que daba al este, con dos largas tiras de un delicado tejido que se unían mediante un complicado sistema de ganchos y ojetes. Esta tela estaba adornada con unos querubines bordados. Había luego otra cubierta hecha de pelo de cabra, más fuerte, y finalmente un velo rojo hecho con pieles de carnero teñidas y otras pieles más finas. Había una cortina para cerrar la entrada que daba al este y otra cortina de materiales más finos situada a unos 5 metros del extremo occidental, entre el Santo y el Santo de los Santos, con lo que este último adoptaba la configuración de un cubo perfecto de 5 metros de lado. Aquí se depositaba el arca de la alianza. En el Santo estaba el candelabro de siete brazos y la mesa para los panes de la presencia. Fuera de la entrada se hallaban el altar y el pilón utilizado para las purificaciones rituales. La tienda estaba rodeada de un amplio patio, cuyas dimensiones eran 50×25 metros, señalado por un sistema de postes de bronce, a los que iban sujetos unos pasadores de plata y, pendientes de éstos, unos lienzos a modo de tapices. (Para una descripción detallada de la tienda, cf. F. J. Cross, BA 10 [1947], 45-68). Es significativo el hecho de que la tienda, según la reconstrucción de la tradición P, tenga unas medidas que son exactamente la mitad de las correspondientes al templo de Salomón. Esto, unido a los elementos claramente idealizantes de la descripción, induce a concluir que la tienda (tal como la imagina P) se reconstruyó teniendo el templo como modelo, y no a la inversa (H. G. May, AJSL 52 [1935-36], 215-34).

Pero de todos estos datos es posible sacar una conclusión fundamental cierta: hubo una tienda que sirvió como centro de culto durante la estancia en el desierto. En la tradición árabe antigua y moderna se conocen paralelos de ella, específicamente la *qubbá.* Esta consistía en una tienda pequeña, teñida de rojo, utilizada para albergar los ídolos tribales; se instalaba en un lugar preferente dentro del campamento, junto a la tienda del jefe; a ella acudían los miembros de la tribu para obtener oráculos. Por consiguiente, la tienda israelita y la *qubbá* tenían en común el aspecto externo (la cubierta exterior de la tienda, de color rojo) y la función (lugar para la obtención de oráculos). Las modernas tribus de beduinos también tienen una pequeña tienda similar que les acompaña en todas sus correrías, instalada a lomos de camello. Se supone que tiene cierto poder sobrenatural, y la llevan consigo siempre que entran en combate. Algunas veces, los beduinos ofrecen sacrificios a la divinidad que se supone tener en esta tienda su morada. Fundándonos en estos paralelos y en la tradición bíblica constante, creemos lo más probable que el santuario móvil de Israel durante sus peregrinaciones por el desierto estaba confeccionado a semejanza de las mismas tiendas que usaba aquella gente. La última alusión clara a ella se encuentra en Nm 25,6, donde se dice que fue instalada en las llanuras de Moab, última etapa antes de emprender la conquista de Canaán. Una vez que los israelitas se instalaron en la tierra prometida y dejaron de habitar en tiendas, también el arca sería guardada en un lugar más permanente (quizá el que describe

la tradición P). El santuario de Silo era una construcción (1 Sm 1,7.9; 3,15), y las tradiciones posteriores que hablan de una «tienda» en Silo lo hacen así por una especie de arcaísmo poético (Jos 18,1; 19,51; Sal 78,60; → 50, *infra*). Cuando David trasladó el arca a Jerusalén, la instaló en una tienda, pero ésta no era la del desierto, a pesar de la glosa de 1 Re 8,4. Se trataba simplemente de una instalación provisional que recordaba los tiempos de la peregrinación por el desierto (2 Sm 6,17).

46 **F) El arca.** El arca de la alianza, para albergar la cual se hizo la tienda (Ex 26,33; 40,21), era llamada en hebreo *'ărôn ha-ʿedût* (arca del testimonio). La palabra «testimonio» alude a las dos «tablas del testimonio» en que estaba escrito el Decálogo (31,18) y que se guardaban dentro del arca (25,16; 40,20). En consecuencia, la tienda era conocida también con el nombre de «tienda del testimonio» (Nm 9,15; 17,22; 18,2). Según Ex 25,10-22; 37,1-9, el arca era una caja construida con madera de acacia de aproximadamente 1,20 × 0,75 × 1,20 metros. Estaba chapada de oro y provista de anillas por las que se pasaban unos varales para transportarla. Se cubría con una tapa de oro llamada *kappōret,* que se traduce por «propiciatorio» o «sede de misericordia». La primera traducción se funda en el significado de la raíz verbal *kipper;* la segunda se fija más en la función del *kappōret* en el ritual del Día de la Expiación; se creía que desde este trono dispensaba Dios su misericordia al pueblo. A cada uno de los lados del *kappōret* había un querubín, cubriéndolo con sus alas extendidas (→ Teología de san Pablo, 79:86).

En Dt 10,1-5 sólo se mencionan la madera de acacia y las tablas del Decálogo. En 10,8 se nos dice que sólo los levitas podían llevar el arca, llamada aquí *'ărôn habbᵉrît,* arca de la alianza. Más adelante, en Dt, leemos que al rollo que contenía la versión deuteronómica de la ley se le otorgó un puesto de honor junto al arca (31,9.26). Por Nm 10,33-36 sabemos que el arca iba delante de los israelitas cuando éstos dejaron el Sinaí y les señalaba dónde habían de detenerse y montar el campamento. Otro pasaje del mismo libro nos indica intencionadamente que, cuando el pueblo desobedeció las órdenes de Moisés y atacó a los cananeos, el arca permaneció en el campamento (14,44).

Todos estos datos proceden de diferentes tradiciones. La tradición P está representada en el primer conjunto de textos (los de Ex); la descripción del arca que nos presentan, al igual que en el caso de la tienda, está matizada por el aspecto actual que presentaba tal como podía verse en el templo (1 Re 8,6). La tradición deuteronómica no se propone dar descripción alguna, indicando tan sólo que estaba hecha de madera de acacia. El texto de Nm es muy antiguo y se refiere más a la función que al aspecto visible del arca. Sus noticias, sin embargo, enlazan perfectamente con lo que nos narra Jos 3-6 acerca del papel que desempeñó el arca durante la invasión de Canaán.

47 El arca fue el centro en torno al cual se desarrolló el culto israelita durante la peregrinación por el desierto y continuó en esta función hasta que el templo fue destruido en 587. Después de la entrada en la tierra prometida fue guardada en Guilgal (Jos 7,6), en Betel (Jue 20,27) y en Silo (1 Sm 3,3), sucesivamente. Llevada a la batalla de Afeq (1 Sm 4,3ss), cayó en poder de los filisteos (4,11). Su presencia causó a éstos muchas calamidades, y después de pasársela de ciudad en ciudad, la devolvieron a los israelitas, que la guardaron en Quiryat-Yearim (5,5-7,1). David la hizo llevar más tarde a Jerusalén, donde se dispuso una tienda para guardarla hasta que Salomón construyó el templo y la albergó definitivamente en el Santo de los Santos (2 Sm 6; 1 Re 6,19; 8,1-9). Esta es la última noticia que se nos da de ella, excepción hecha de la tradición apócrifa mencionada en 2 Mac 2,4ss.

48 Mucho más importante que el aspecto y la historia del arca es su significación teológica. Una vez compulsados los datos que nos proporcionan los textos, resultan dos valoraciones del arca: era considerada como lugar de la presencia divina (trono o escabel de Dios) y una especie de archivo en que estaba depositada la ley.

En primer lugar, el arca era el lugar de la presencia divina en medio de Israel. El temor que inspiraba se refleja en el grito que lanzan los filisteos cuando los israelitas llevan el arca al campo de batalla: «¡Dios ha venido a su campamento!» (1 Sm 4,7); cuando fue capturada el arca, el desastre que se siguió fue interpretado como un signo de que Dios se había retirado de ellos (1 Sm 4,22; cf. A. Bentzen, JBL 67 [1948], 37-53). Una apreciación aún más antigua se refleja en Nm 10,35 (cf. Sal 132,8): cuando el arca abandonaba el campamento del desierto, es que Yahvé señalaba el camino. El arca causó una serie de calamidades a los filisteos mientras éstos la retuvieron en sus territorios (1 Sm 5), 70 hombres de Beršeba fueron heridos de muerte por no haberse alegrado de su reaparición (1 Sm 6,19). La misma suerte cupo a Uzá por atreverse a tocarla, a pesar de que lo hizo sin ninguna malicia (2 Sm 6,7; cf. también Nm 4,5.15; Ex 25,15; 1 Re 8,8). Un epíteto aplicado al arca con mucha frecuencia refleja lo que ésta significaba para los israelitas: el «escabel» de Dios. Esta noción aparece por vez primera en 1 Sm 4,4, donde se alude al «arca de Yahvé Sebaot, que se sienta sobre los querubines» (cf. 2 Sm 6,2; 2 Re 19,15). Mientras existió el arca (y el templo) se siguió utilizando esta forma de designarla (1 Cr 28,2; Sal 99,5; 132,7; Lam 2,1; Is 66,1). Para nosotros puede suponer motivo de cierta confusión el que se afirme que el arca era escabel y trono de Dios. Sin embargo, ambas expresiones tienen un fuerte matiz poético para designar el lugar en que se sitúa la presencia divina, y no han de tomarse excesivamente al pie de la letra.

El arca servía también como depósito de las tablas del Decálogo, y Dt 10,1-5 parece sugerir que ésta era toda su importancia. En consecuencia, se la llama «arca de la alianza»; la tradición P se sirve de una expresión semejante, «arca del testimonio» (Ex 25,16; 40,20). Lejos de ser contradictorias, ambas nociones —trono de Dios y depósito de su ley— se complementan. Los documentos egipcios e hititas testimonian que era cosa acostumbrada el depositar los pactos y tratados a los pies de los dioses. Los recientes estudios sobre tratados hititas de vasallaje lo han puesto aún más de relieve, pues una de las estipulaciones exige que

se conserve en un templo, a los pies de una imagen sagrada, una copia del tratado. Más llamativos resultan los paralelos entre estos tratados de vasallaje y la alianza sinaítica, al menos por lo que se refiere a su forma externa (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:79-80).

49 II. Santuarios israelitas desde la conquista hasta el templo.

A) Guilgal. Una vez que los israelitas dieron fin a sus peregrinaciones y conquistaron la tierra de Canaán, establecieron algunos santuarios nuevos. El primero fue el de Guilgal, entre el Jordán y Jericó. Este nombre alude al círculo de piedras que señalaba el emplazamiento del santuario, que probablemente ya había sido utilizado por los cananeos antes de que se lo apropiaran los israelitas. Allí se depositó el arca después del paso del Jordán (Jos 4,19; 7,6); también en este lugar dieron su conformidad a la alianza los hombres de Israel haciéndose circuncidar (5,2-9) y celebraron la Pascua por vez primera en la tierra prometida. Más tarde, Samuel acudió a Guilgal para juzgar al pueblo (1 Sm 7,16), y sus habitantes desempeñaron un papel decisivo en la ascensión de Saúl, que aquí fue proclamado rey «ante el Señor» (11,15). También fue Guilgal escenario de la dramática repulsa de Saúl por Samuel (13,7-15; cf. 10, 8; 15,12-33) con ocasión de que el primero había ofrecido ilícitamente un sacrificio. Aquí salió la tribu de Judá a dar la bienvenida a David cuando éste regresaba de Transjordania (2 Sm 19,16.41). Más tarde aún recaería una condenación sobre este santuario (Os 4,15; Am 4,4; 3,5), seguramente porque su culto se había contaminado de prácticas paganas.

50 B) Silo. Después de la conquista, Silo desplazó rápidamente a Guilgal como centro de culto. No podemos señalar exactamente cuándo o cómo se dio el paso, pero en tiempos de los jueces ya era un hecho. Silo fue un centro político y religioso al que acudían todas las tribus para reunirse (Jos 18,1; 21,2; 22,9.12); aquí se sortearon los territorios a siete de las tribus (18,8). Una tradición posterior y no segura sitúa aquí la tienda (18,1; 19,51). Es seguro que el arca fue guardada aquí; Elkaná, padre de Samuel, hacía un viaje todos los años a Silo para ofrecer sacrificios (1 Sm 3). Había también una especie de peregrinación anual llamada *ḥāg* (Jue 21,19-21). El arca se guardaba en un edificio que recibe indistintamente el nombre de «casa de Yahvé» (1 Sm 1,7.24; 3,15), «palacio de Yahvé» (3,3) y «casa de Dios» (Jue 18,31). Aquí se aplicó también por vez primera a Yahvé el epíteto de «Sabaot, que se sienta sobre los querubines» (1 Sm 1,3; 4,4; → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:14). Apenas acababa de ascender a un puesto tan importante en el relato bíblico, el santuario de Silo se hundió dramáticamente. De allí se sacó el arca para llevarla a la batalla de Afeq, donde fue capturada; parece ser que a continuación los filisteos asolaron el mismo santuario de Silo, pues la arqueología revela que fue destruido precisamente hacia esta época. Cuando se recuperó el arca, fue llevada a otro lugar (→ 54, *infra);* Silo quedó en ruinas como un mudo testimonio de cómo puede volverse la ira de Dios contra su propio santuario (Jr 7,12; 26,6).

51 C) Mispá. En Benjamín hubo, durante el período de los jueces, otro centro de culto, pues los israelitas acordaron en Mispá hacer un solemne juramento en presencia de Yahvé (Jue 20,1.3; 21,1.5.8). Los israelitas se reunieron aquí también en tiempos de Samuel para tributar culto a Yahvé, derramando libaciones y ofreciendo sacrificios (1 Sm 7, 5-12). Mispá era otra de las estaciones en que Samuel se detenía en sus viajes para «juzgar» al pueblo (7,16). Otra tradición variante sobre la elección de Saúl para rey sitúa este hecho en Mispá (10,17-24). La siguiente mención del lugar como santuario se halla en 1 Mac 3,46-54, unos ochocientos cincuenta años más tarde.

Los anteriores datos referentes a Mispá han sido puestos en tela de juicio, y por razones diversas. Aun admitiendo la existencia de este santuario, subsiste un problema geográfico. El lugar llamado Mispá, en que Godolías instaló su residencia después de la caída de Jerusalén (Jr 40-41), estaba situado al norte de Jerusalén, probablemente en el emplazamiento de la actual Tell en-Nasbeh. Según los datos aportados por la arqueología, este lugar no fue habitado hasta los años que siguieron a la muerte de Salomón. El santuario premonárquico debió de ser otro lugar del mismo nombre; sin embargo, el hecho de que Tell en-Nasbeh no estuviera densamente poblado hasta mucho tiempo después de los jueces no excluye por completo la posibilidad de que fuese un santuario ya en tan remotos días (cf. C. C. McCown, *Tell en-Nasbeh* [Berkeley, 1947], 1, 3-49; → Arqueología bíblica, 74:70).

Hay otra posibilidad: que el Mispá de tiempo de los jueces haya de identificarse con el santuario de Gabaón, que en la época de Salomón era «el mayor de los lugares altos» (1 Re 3,4ss; primera mención bíblica de un santuario que debió de tener cierta preeminencia anteriormente). Si es correcta la identificación de Gabaón con la moderna Nebi Samwil, puede que también se conociera bajo el nombre de Mispá; lo cierto es que se sitúa sobre una colina de notable altura, y Mispá significa literalmente «puesto de vigilancia». El moderno nombre árabe que relaciona este lugar con Samuel puede reflejar una tradición que se remontaría hasta la misma fuente recogida en 1 Sm 7,10. Sobre referencias al santuario de Gabaón, cf. 2 Sm 21,1-14 (habría que corregir el v. 6, leyendo «en Gabaón, sobre la montaña de Yahvé) y Jos 9,23.27 (cf. H. Cazelles, PEQ [1956], 155-75).

52 D) Ofrá. En Jue 6 tenemos dos relatos sobre la fundación del santuario de Ofrá, uno inmediatamente a continuación del otro. Según el primero (Jue 6,11-24), el ángel del Señor se apareció a Gedeón y le encargó que librara a Israel de los merodeadores madianitas. Al ocurrir esta aparición, Gedeón se encontraba majando grano sobre una roca. Había interrumpido su trabajo para almorzar, y el ángel le indicó que ofreciera en sacrificio su alimento. Gedeón levantó entonces un altar sobre la misma roca. Según el otro relato (6,25-32), fue Yahvé el que habló a Gedeón en un sueño ordenándole que rompiera el altar que sus padres habían levantado en honor de Baal, cortar la *ašerá* (cipo sagrado), erigir un altar a Yahvé y quemar un sacrificio, sirviéndose de los restos de la *ašerá* para encender el fuego. La ejecución de estas órdenes causó cierta perturbación en el pueblo, pero Joás salió en defensa de su hijo.

Estos dos relatos se refieren a un mismo santuario. Este era un centro de culto utilizado por el clan de Joás, padre de Gedeón, y en la familia se formaron dos tradiciones para explicar cómo había pasado a ser lugar de culto yahvista. La primera, que es la más antigua, recuerda un cambio que se realizó pacíficamente; la segunda parece estar coloreada por el eco de los conflictos que surgieron más tarde entre el culto de Baal y el de Yahvé. El único incidente que se nos vuelve a relatar en relación con este santuario refleja la pugna entre ambas tendencias. Después de lograr su victoria, Gedeón hizo un efod —destinado al culto de Yahvé— y lo entregó al santuario como parte de su ajuar cultual; el redactor deuteronomista, sin embargo, lo interpreta como si se tratara de un objeto idolátrico (Jue 8,22-27; → 7, *supra).*

53 **E) Dan.** El santuario de Dan tiene unos extraños orígenes, por no decir otra cosa (Jue 17-18). Un hombre llamado Miká se apoderó de una cantidad de plata perteneciente a su madre, pero más tarde la devolvió; ella destinó entonces parte del metal para que se fabricara un ídolo. Miká lo puso luego en un santuario, junto con un efod y algunos terafim (ídolos domésticos). Hizo sacerdote del mismo a un hijo suyo, hasta que acertó a pasar por allí un levita. Entonces un grupo de la tribu de Dan, que emigraba hacia el norte, saqueó el santuario y se lo llevó todo, incluyendo también al levita. Cuando llegaron a Lais, mataron a sus habitantes, pusieron a la ciudad el nombre de Dan y erigieron su santuario con los elementos robados.

Esta historia de idolatría y violencia nada tiene que ver, a primera vista, con un santuario de Yahvé; ciertamente, el redactor deuteronomista quiere darnos a entender que el santuario erigido por Jeroboam I en Dan estaba corrompido ya desde sus mismos orígenes. Sin embargo, la verdad es que allí se rendía culto a Yahvé, aunque fuera en un estilo muy poco ortodoxo. A él dedicó la madre de Miká parte de su plata, y fue Yahvé quien bendijo a Miká por haberla devuelto. Tan pronto como pasó por allí un levita, Miká lo contrató, pues sabía que el sacerdocio levítico era más aceptable a Yahvé (→ 15-16, *supra).* Los danitas se sirvieron del efod para consultar a Dios y obtuvieron respuesta. El levita del relato era un nieto de Moisés llamado Jonatán, y sus descendientes continuaron prestando servicio en aquel santuario hasta la invasión asiria. Cuando Jeroboam I fundó el reino de Israel, eligió dos centros religiosos como rivales del templo de Jerusalén, uno a cada extremo de sus dominios, Dan en el norte y Betel en el sur. En cada uno de ellos erigió un becerro de oro (→ 66, *infra);* éste es el único detalle que conocemos en relación con el culto practicado en Dan durante la monarquía.

54 **F) Jerusalén.** Jerusalén fue, por supuesto, el mayor entre todos los santuarios que tuvo Israel. La ciudad no cayó en poder de los israelitas hasta los tiempos de David, que la tomó e hizo de ella su capital. Trasladó el arca desde Quiryat-Yearim (2 Sm 6), en una procesión que estuvo marcada por los más dramáticos incidentes, instalándola dentro de una tienda en el espacio que se eligió para ella. (Este relato quizá haya tomado ciertos rasgos coloristas de los salmos [24,7-10; 132] que se

cantaban en el aniversario de este acontecimiento, pero es difícil determinar hasta dónde llega esta influencia). David erigió más tarde un altar en el lugar que habría de ocupar el futuro templo. Este relato, tal como aparece en 2 Sm 24,16-25 (cf. 1 Cr 21,15-22,1), tiene los rasgos convencionales de las restantes narraciones de fundación: aparición celeste, mensaje, erección de un altar, ofrenda de un sacrificio.

Pero aquí falta uno de esos rasgos convencionales. Muy frecuentemente durante el período patriarcal y durante el de los jueces, los santuarios israelitas se erigieron en el emplazamiento de anteriores lugares de culto paganos. No cabe duda de que en Jerusalén había uno de estos santuarios; Melquisedec, rey de Jerusalén durante la época de los patriarcas, es presentado al mismo tiempo como sacerdote de El Elyon, divinidad cananea bien conocida (Gn 14,18-20). Sin embargo, en el pasaje todo parece indicar que si realmente había uno de estos santuarios en Jerusalén, David no lo tomó. El arca fue guardada en una tienda, no en una construcción anterior; el emplazamiento elegido para levantar un altar, y más tarde el templo, no tenía conexiones religiosas. Se trataba de una era perteneciente a un yebuseo llamado Arauná (2 Sm 24,18-20). Sin embargo, queda una ligera posibilidad de que los redactores eliminaran de su narración todo aquello que pudiera insinuar unos antecedentes paganos en relación con el templo (→ 20, *supra).*

55 **III. El templo de Jerusalén.**

A) Ubicación. Según 2 Cr 3,1, Salomón edificó el templo sobre el terreno elegido y comprado por David, un promontorio rocoso al norte del Ofel, la colina oriental a que se reducía en aquella época el emplazamiento de la ciudad. Desde entonces, el lugar siempre ha estado ocupado, y lo está también hoy, por la mezquita de Omar y la llamada Cúpula de la Roca. Si bien es perfectamente identificable esta área, la posición exacta que ocupaba el templo suscita algunas cuestiones. Parece completamente seguro que su entrada estaba orientada al este, y también se admite en general que la roca desnuda encerrada actualmente bajo la cúpula formaba parte de su estructura. Lo que se desconoce es a qué parte de ella corresponde (→ Geografía bíblica, 73:92-93).

Un punto de vista muy difundido es que la roca constituía la base del altar de los holocaustos, situado en el patio al que daba la entrada principal. Es una teoría muy sugestiva; debajo de la roca hay una cavidad espaciosa en que podían arrojarse las cenizas y otros desechos procedentes de los sacrificios. También hay un canal que sale en dirección norte, por el que podría correr la sangre de las víctimas y el agua utilizada en las diferentes purificaciones. Pero esta teoría no deja de presentar ciertas dificultades, pues exigiría que el templo estuviera edificado sobre una pendiente bastante abrupta de la colina. El Santo de los Santos tendría que haber estado sustentado por una infraestructura de considerables proporciones, de la que no hay ninguna señal.

Otra hipótesis es que la roca era realmente el fundamento del Santo de los Santos, que en este caso habría estado a mayor altura que el resto del templo. De hecho, ésta era la disposición habitual en los templos de

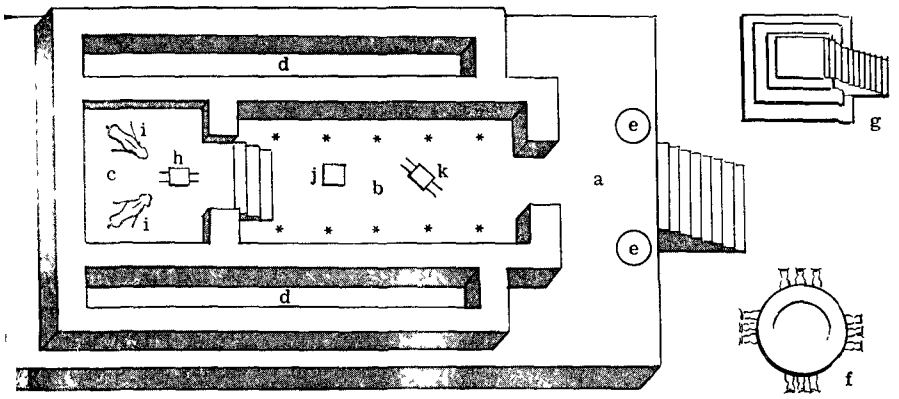
la época: el ámbito más sagrado ocupaba un terreno más alto. Esta teoría evita la necesidad de una complicada cimentación para el Santo de los Santos y hace más fácil imaginar la disposición de los diferentes pórticos que después construyó Herodes ocupando toda la explanada del templo. Pero surge entonces la dificultad de que no se entiende cómo pudieron edificarse los muros del Santo de los Santos dentro de la roca y cuál pudo ser la función de la cavidad y el canal que hay debajo de ella. Además, si esta teoría aclara la situación del atrio de las mujeres en el templo herodiano, hace difícil imaginar cómo estaría dispuesto en dicho templo el atrio de los gentiles. Vistos el pro y el contra, esta segunda hipótesis parece la menos discutible.

56 **B) Interior y exterior.** Se tardó aproximadamente siete años en construir el templo de Salomón (1 Re 6,37-38; → Arqueología bíblica, 74:72). Jiram, rey de Tiro, proporcionó la madera y la mano de obra especializada; las piedras y los obreros restantes procedían de los alrededores de Jerusalén (1 Re 5,15-31). La descripción bíblica del templo está clara en líneas generales, pero deja mucho que desear en cuanto a detalles (1 Re 6-7; 2 Cr 3-4). No se nos dice, por ejemplo, el grosor que tenían los muros, cuál era el adorno que ostentaban las fachadas o de qué tipo era la techumbre. Muchos investigadores toman de la visión de Ezequiel lo que falta para completar la descripción de 1 Re. Así, por ejemplo, Ez 41,5 dice que el grosor de los muros era de tres metros, y Ez 40,49; 41,8 describe la plataforma sobre la que se asentaba todo el edificio del templo y que medía otros tres metros de altura.

El *interior* estaba dividido en tres secciones: el *ulam* o vestíbulo; el *hekal* (palacio; templo), llamado más tarde Lugar Santo o santuario; finalmente, el *debir* (estancia trasera), que luego recibiría el nombre de Santo de los Santos. Este era el recinto más sagrado, pues allí se guardaba el arca de la alianza. Las medidas interiores eran las siguientes: el edificio tenía una anchura total de 9 metros; el ulam, 4,50 metros de largo; 18 metros el hekal y 9 metros el debir. El texto no deja ver claramente cómo estaba marcada la división entre los tres sectores, pero debió de haber un muro entre el ulam y el hekal. Ocurre también que 1 Re 6,2 habla del hekal y el debir como una unidad, mientras que 6,16-17 sugiere que estaban separados, ya que da sus respectivas medidas independientemente. De Vaux sugiere una enmienda a 6,16, que aclararía el asunto: Salomón «construyó los 20 codos [= 9 metros] a partir del fondo del templo con tablas de cedro desde el suelo hasta las vigas, y (estos 20 codos) fueron separados del templo para el debir». Según esto, debió de haber un elemento de separación transversal distinto del revestimiento de cedro que recubría los muros interiores. Es interesante notar que en el templo de Yahvé en Arad, recientemente descubierto (contemporáneo del templo de Salomón; → Arqueología bíblica, 74:72), la zona que podríamos tomar por el debir consiste tan sólo en una *cella* que ocupa parte de la estancia mayor, que podríamos considerar como el hekal.

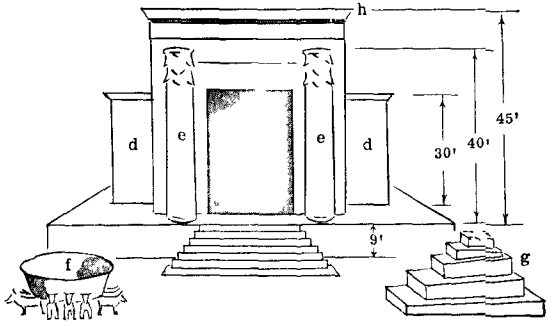
Según 6,20, el debir formaba un cubo perfecto. Esto suscita un problema, pues el hekal tenía una altura de 14 metros (o, según el texto

TEMPLO DE SALOMON 1. Plano



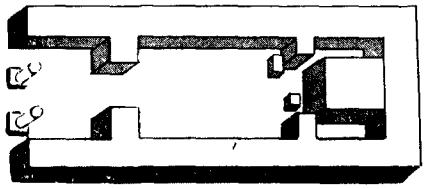
a) Vestíbulo o pórtico (*'ûlām*), 15 pies de largo = 4,50 metros
b) Lugar santo o santuario (*hêkāl*), 60 × 30 × 40 pies = 18 × 9 × 12 metros
c) Santo de los Santos (*d°bîr*), 30 × 30 × 30 pies = 9 × 9 × 9 metros
d) Cámaras laterales: tres pisos, cada uno de ellos 0,50 metros más ancho que el inferior
e) Dos columnas exentas, Yakín y Boaz
f) Mar de bronce
g) Altar de bronce (con escalera, según Albright-Wright)
h) Arca de la alianza
i) Querubines
j) Altar del incienso
k) Mesa de los panes de la presencia
* Diez candelabros, cinco a cada lado

2. Vista de frente



d) Cámaras laterales: tesoro
e) Yakín y Boaz (40 pies = 13,50 m. de alto)
f) Mar de bronce (15 pies = 4,50 m. de diámetro)
g) Altar de bronce (en forma de ziggurat, según Garber)
h) Techo plano (en forma de cornisa egipcia, según Garber) (Albright pone almenas)
N. B.: Sin torres

3. Templete fenicio



Este templete fenicio de los reyes de Hattina (Tell Tainat), en Siria, tenía un tamaño equivalente a dos tercios del templo salomónico

griego, 11,50 metros). Se ha apuntado la idea de que el techo del debir sería más bajo que el del hekal o que sobre el debir habría una estancia. Pero lo más verosímil es que el piso del debir estuviera más elevado, como ocurre frecuentemente en templos de aquella misma época.

57 *Exterior.* Frente a la fachada del templo salomónico se alzaban dos pilares de bronce flanqueando la entrada; no estaban adosados a la construcción, sino que se hallaban exentos. Su finalidad era simbólica más que funcional, y quizá hayamos de ver en ellos un vestigio de las viejas *masseboth* cananeas o estelas sagradas. Cada uno tenía su nombre, Yakín y Boaz (1 Re 7,21). No está claro su significado. Una explicación popular los junta y los interpreta así: «El (Yahvé) establecerá con fortaleza». Se han hecho otras muchas conjeturas, pero la más interesante es que significarían las exclamaciones de satisfacción lanzadas por el artista: *Yākín* (¡qué sólido!) y *Bōʿaz* (¡con fortaleza!). Cf. R. B. Y. Scott, JBL 58 (1939), 143-49. También el templo de Arad tenía dos pilares flanqueando la entrada a la estancia principal.

58 Según 1 Re 6,5-10, había una construcción formada por tres estancias bajas que rodeaban los tres lados del debir y los dos del hekal. Al parecer, en el plano original no había más que una de estas estancias, de unos 2,30 metros de altura. Más tarde se vio que no resultaba adecuada como almacén, y se le añadieron otras dos, cada una de ellas aumentando la anchura sobre la inferior en medio metro aproximadamente; los pisos se apoyaban en los rebajes que tenía el muro exterior del templo, cuyo grosor disminuía con la altura. No sabemos con absoluta certeza dónde estaba la entrada a estas estancias laterales, pero debía de hallarse hacia el costado derecho (1 Re 6,8). Al segundo y tercer piso se llegaba por unas trampillas. La existencia de rebajes en el muro se explica por la forma en que estaba construido. Según 1 Re 6,36; 7,12, los muros de los patios y del palacio tenían tres hiladas de piedra y una de madera, y es probable que también los muros del templo estuvieran construidos según este mismo sistema (cf. Esd 6,14). La hilada de maderos podía hacer de estructura para dar solidez a la parte alta del edificio, hecha de ladrillo. Las tongadas de piedra debían de ser más ligeras y estrechas cuanto más alto estuvieran situadas, dando origen así a los rebajes.

El templo estaba rodeado por el «patio interior» (1 Re 6,36), que más tarde sería ampliado, incluyendo un patio alto y un patio bajo (2 Cr 20,5; 2 Re 21,5; Jr 36,10).

59 **C) Ajuar.** El templo de Salomón estaba equipado como sigue. Dentro del debir o Santo de los Santos estaba el arca de la alianza; cerca o encima de ella había dos querubines de madera tallada y chapada de oro, cuyas alas extendidas llegaban de pared a pared. Estas figuras se alzaban hasta media altura de la estancia (1 Re 6,26; 2 Cr 3,10-13; cf. 1 Re 8,6-7; 2 Cr 5,7-8). En el hekal o santuario estaban el altar del incienso, la mesa para los panes de la presencia y diez candelabros (1 Re 7,48-49). En el patio, frente al templo, a uno de los lados de la escalera de acceso, se hallaba el altar de bronce (8,64; 9,25; 2 Re 16,14); al lado opuesto estaba el «mar» de bronce. Se trataba de un gran caldero a lomos de doce

figuras de toro (1 Re 7,23-26). A cada lado de la entrada había diez mesas y, colocados encima de ellas, diez barreños de bronce. Estas mesas estaban provistas de ruedas y podían llevarse de un lado a otro del patio (7, 27-29). Los sacerdotes se servían del «mar» para sus purificaciones rituales; los barreños más pequeños se utilizaban para purificar las víctimas (2 Cr 4,6).

Bibliografía sobre la construcción del templo salomónico: artículos de G. E. Wright, BA 4 (1941) y 18 (1955); de P. L. Garber, 14 (1951). Las reconstrucciones del templo según Garber y Wright son los intentos modernos más citados para dar una idea gráfica del templo. También, A. Parrot, *The Temple of Jerusalem* (SBA 5; Londres, 1955); W. F. Stinespring, IDB 4, 534-60. Noticias de templos de construcción semejante a la del templo de Jerusalén, → Arqueología bíblica, 74:72.

60 **D) Estatuto.** Se ha afirmado a veces, aunque con poco fundamento, que el templo de Salomón era más bien una capilla palatina. Ciertamente, era uno de los varios edificios que integraban el conjunto del palacio y sus proporciones eran más bien modestas. También es verdad que fue el rey quien lo dedicó, dotándolo con gran generosidad, y que sus sucesores aportaron o retiraron fondos del tesoro. Los reyes eran responsables del mantenimiento y de las reparaciones del templo (→ 25, *supra)* e incluso tenían un trono en el atrio. Sin embargo, el templo era mucho más que una capilla palatina. Era el santuario nacional, centro del culto ortodoxo. Si el rey tenía un puesto tan destacado en su administración, ello era debido a su condición de principal patrocinador y a que su situación de vicegobernante en nombre de Yahvé le confería un carácter no estrictamente sacerdotal, pero sí sagrado, que le capacitaba para actuar como tal en determinadas ocasiones (→ 10, *supra).*

61 **E) Historia del primero y segundo templos.** El *primer templo* o *templo de Salomón* sufrió todas las vicisitudes de la nación. Fue modificado, profanado, restaurado, saqueado y, llegado el momento, reducido a ruinas. Los dos almacenes superiores quizá fueran añadidos a la construcción baja exterior por Asá (1 Re 15,15). Josafat amplió el patio (2 Cr 20,5). Las explanadas superior e inferior que de ahí resultaron fueron unidas por una puerta durante el reinado de Jotam (2 Re 15,35; cf. Jr 26,10; 36,10). Todos los sucesores de Salomón fueron ungidos en el patio del templo, y allí también se inició la sublevación que destronó a Atalía, así como la subsiguiente unción de Joás (2 Re 11). Ajaz mandó desmontar el altar de bronce de Salomón y erigir otro según el modelo que había visto en Damasco (16,10-16). También confiscó los barreños transportables y quitó las imágenes de toros de debajo del gran «mar», probablemente porque necesitaba el metal para pagar el tributo a su amo asirio (16,17). Manasés erigió altares idolátricos y una imagen de Ašerá (21, 4-5.7).

En tiempos de reforma y fervor religioso fueron retiradas estas abominaciones y se purificó el templo. Así ocurrió durante el reinado de Ezequías (2 Re 18,4) y especialmente de Josías (23,4-12). Sin embargo, estas reformas fueron, en gran medida, puramente externas; no lograron que

el pueblo adoptara una nueva actitud permanente. El pueblo, alentado desde arriba, volvía una y otra vez a sus viejas tendencias sincretistas; Ez 8 describe gráficamente la situación inmediatamente anterior a la destrucción del templo por Babilonia el año 587.

62 *El segundo templo.* El año 538, los judíos regresaron del exilio, trayendo consigo una autorización del gobierno persa para reedificar el templo. Ciro les devolvió además los objetos sagrados que Nabucodonosor se había llevado. Pero la obra de reconstrucción se desarrolló con tremenda lentitud. Los primeros repatriados levantaron un altar (Esd 3, 2-6) e iniciaron los trabajos en el edificio (5,16). Apenas habían conseguido despejar el solar de escombros cuando fueron interrumpidos en su trabajo por las maniobras hostiles de los samaritanos (4,1-5). Ag 1,2 añade un nuevo motivo al sugerir que el entusiasmo se apagó en seguida. Los trabajos fueron reemprendidos el año 520 bajo la enérgica dirección de Zorobabel y Josué y gracias también a las exigencias de Ageo y Zacarías (Esd 4,24-5,2; Ag 1,1-2.9; Zac 4,7-10). La obra se terminó el año 515.

Lástima que apenas sepamos nada de cómo era el templo posexílico. Es muy probable que fuera edificado conforme al estilo y según las proporciones del templo salomónico. Los más viejos, que habían conocido éste, derramaron lágrimas al contemplar el nuevo edificio (Esd 3,12-13; Ag 2,3). Sin embargo, estos textos se refieren al nuevo templo mientras duraban aún las obras. El resultado, aunque no fuera tan brillante como el anterior, era en sí algo importante y servía dignamente a su alto destino.

63 Con el paso del tiempo fue aumentando su esplendor; cuando Antíoco Epífanes lo saqueó, el año 169, el botín recogido fue muy notable: el altar y el candelabro de oro, la mesa de las ofrendas, el velo que pendía a la entrada, utensilios sagrados de oro y tesoros (1 Mac 1,21-24; 2 Mac 5,15-16; cf. 2 Mac 3). Se produjo una nueva profanación el año 167 al interrumpirse el sacrificio legítimo y ser suplantado por el culto de Zeus Olympios (1 Mac 1,44-49; 2 Mac 6,1-6). En 164, después de las victorias de los Macabeos, se purificaron los sagrados recintos, se restauró el ajuar que había sido robado y el templo fue consagrado de nuevo (1 Mac 4,36-59). El año 20 a. C., Herodes el Grande emprendió una total reconstrucción del templo (→ Arqueología bíblica, 74:86).

64 **F) Importancia teológica.** El templo cumplía una importante función en la vida de Israel, fundamentalmente porque era considerado morada propia de Dios en medio de su pueblo. Cuando se introdujo el arca en el recién construido templo de Salomón, Dios tomó posesión de él simbólicamente; según 1 Re 8,10, una nube que delataba la presencia divina llenó entonces el templo (Ex 33,9; 40,34-35; Nm 12,4-10). En el mismo discurso dedicatorio de Salomón hay referencias directas a la inhabitación divina (1 Re 8,13); cf. también 1 Re 8,12; 2 Re 19,14; Sal 27,4; 84; Am 1,2; Is 2,2-3; 6,1-4; Jr 14,21. Los profetas, sin embargo, se encargaron de recalcar que la presencia de Dios en medio de su pueblo era un don gratuito que le podría ser retirado si se mostraba indigno de

él. Jeremías especialmente se pronunciaría contra aquellos de sus compatriotas que veían en el templo una especie de talismán capaz de protegerles contra las fuerzas hostiles, independientemente de que su vida les mereciera o no aquella seguridad (Jr 7,1-15; 26,1-15; cf. Ex 8-10).

Conforme se fueron depurando las ideas teológicas y se abrió paso el conocimiento de la trascendencia de Yahvé, comenzó a hacerse notar una cierta incomodidad. ¿Era posible que la presencia del Dios trascendente quedara limitada por los muros del Santo de los Santos? Esta preocupación se refleja ya en la plegaria que el redactor deuteronomista pone en labios de Salomón: «¿Acaso habitará realmente Dios con los hombres sobre la tierra? Los cielos, hasta los más altos cielos, no pueden contenerle, mucho menos esta casa que yo he construido» (1 Re 8,27). El mismo da la respuesta en los versículos siguientes (30-40): Dios vive en los cielos, pero desde allí escucha las plegarias que se le dirigen en el templo. Una nueva manera de salvaguardar su trascendencia consistió en la idea de que en el templo moraba su «Nombre» (1 Re 8,17.29; Dt 12,5.11). Era un compromiso ingenioso, pues entre el nombre y la persona se daba, según los semitas, una conexión intrínseca (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:6). Donde estaba el Nombre de Yahvé, allí estaba él, de forma especial, aunque no exclusiva o restringida. Otros documentos bíblicos subrayan que en el templo mora la «Gloria» de Dios (2 Cr 5,14; Ez 10,4; 43,5).

65 Además de un signo de la presencia de Dios, o quizá en virtud de que lo era, el templo simbolizaba la elección de Israel como pueblo propio de Yahvé. Más específicamente, significaba la predilección divina por Jerusalén (2 Sm 24,16; 2 Cr 3,1; Sal 68,17; 78,68). Esta idea tiene su raíz última en la elección de David por Yahvé y en la promesa de perpetuidad otorgada a la descendencia de este rey (1 Re 8,16; 11,13.32; 2 Cr 6,5-6; 2 Re 19,34; Is 37,35; → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:155). El año 701, cuando la ciudad se salvó de ser destruida a manos de Senaquerib, el pueblo se convenció de que el templo era una garantía de protección contra cuantas fuerzas trataran de conquistarla. Esta seguridad se hundió con la catástrofe de 587, pero revivió en forma más moderada después del retorno del exilio y la reconstrucción del templo.

66 **G) Unicidad de santuario.** Hemos hablado del templo como centro del culto legítimo, y ciertamente como lugar único de culto para todo Israel. Efectivamente, así se llegó a reconocer andando el tiempo. Sin embargo, en los comienzos, como ya hemos visto, hubo otros muchos santuarios en todo el país, particularmente en la época de los jueces; Ex 20,24-26 reconoció la legitimidad de todos aquellos altares y de los sacrificios que sobre ellos se ofrecían, con tal que hubieran sido erigidos con aprobación divina. Esta consistía en una teofanía que se supone haber tenido lugar allí. Sin embargo, no todos aquellos santuarios se consideraban igualmente importantes. Durante el período de los jueces, siempre que las tribus debían reunirse para practicar el culto común lo hacían

donde estuviera guardada el arca, especialmente en Silo y, más tarde, en Gabaón.

Jerusalén empezó a destacar por su prestigio cuando David trasladó el arca a esta ciudad; sin embargo, Gabaón seguía siendo «el mayor de los lugares altos» en tiempos de Salomón (1 Re 3,4-15). Ahora bien, una vez edificado el templo, Jerusalén se convirtió en centro del culto divino, atrayendo a millares de peregrinos de todos los rincones del país. Vino después la división del reino; las diez tribus del norte se separaron para formar el reino de Israel con Jeroboam como primer monarca. Temiendo que la fidelidad religiosa hacia Jerusalén pudiera debilitar la lealtad hacia el nuevo reino, Jeroboam levantó santuarios rivales en Dan y Betel (1 Re 12,27-30). Aunque instaló en ellos unos becerros dorados, su intención no era en modo alguno rechazar a Yahvé. Al igual que los querubines cuyas alas se extendían sobre el arca, estas figuras sólo se pusieron como trono de Yahvé, no en calidad de dioses. Pero, desgraciadamente, el becerro era considerado ya como símbolo popular del dios cananeo Baal e iba asociado a los groseros cultos de la fertilidad a que los cananeos se entregaban con tanta pasión. De ahí al sincretismo rayano con la idolatría no había más que un corto paso, y las violentas reacciones de los profetas indican que no se tardó en darlo (1 Re 12,32; 14,9; 19,18; 2 Re 10,29; 17,22; Os 8,5-6; 10,5; 13,2). A pesar de las condenas que continuamente fulminaron los profetas, continuaron florecientes los santuarios de Dan y Betel, Beršeba (Am 5,5; 8,14), Guilgal (4,4; 5,5; Os 4,15) y otros cuyo nombre desconocemos (Am 7,9; Ez 7,24). Las excavaciones de Arad en el Négueb (→ Arqueología bíblica, 74:72) han descubierto un templo de Yahvé que se utilizó durante todo el período monárquico; sin embargo, su altar de los holocaustos parece haber desaparecido en tiempos del rey Ezequías; quizá sea ello indicio de la reforma que mencionaremos más adelante. A pesar de todo, Jerusalén mantuvo su prestigio; incluso después que la ciudad fue destruida, de todo el país devastado acudían a ella grupos de peregrinos para rendir culto allí (Jr 41,5).

67 Antes de la caída de la ciudad se llevaron a cabo dos serios intentos para lograr que su templo se convirtiera no sólo en lugar principal del culto, sino en el único santuario legítimo. *Ezequías* dio los primeros pasos en este sentido *ca.* 715-705, prohibiendo los «lugares altos» (2 Re 18,4.22; Is 36,7). Pero su sucesor, Manasés, anuló estas medidas reformadoras al abrir de nuevo los santuarios suprimidos (2 Re 21,3). *Josías* renovó los esfuerzos de Ezequías, pero a una escala más solemne y ambiciosa. La situación internacional le favoreció en esta tarea; pudo liberar a su país de la dominación asiria, y la extirpación de los elementos extraños que se habían infiltrado en el culto yahvista adoptó un aire de patriotismo. Suprimió otra vez los santuarios locales e hizo que se reunieran en Jerusalén todos los sacerdotes de Judá (23,5.8-9). El hecho de que fuera debilitándose la hegemonía asiria le permitió extender su influencia a los territorios del antiguo reino del norte y cerrar el santuario de Betel. Finalmente, Josías reunió a todo el pueblo para una celebración nacional de la Pascua en Jerusalén. Esto ocurrió el año 621, cuando fue encontrado el

«Libro de la Ley» en el templo (probablemente, el núcleo de Dt; → Deuteronomio, 6:3).

Este descubrimiento fue para Josías un verdadero regalo del cielo, pues una de las mayores preocupaciones del libro es la unicidad de santuario (Dt 12). Ya que la redacción deuteronómica de la ley procede del reino septentrional, es posible que el santuario único a que se alude fuera alguno de los que había en el norte (¿Siquem?) como lugar legítimo de culto. Según una teoría, los levitas que huyeron a Jerusalén cuando cayó Samaría el 721 llevaron consigo el libro. Ezequías habría aplicado al templo de Jerusalén el principio de la unicidad de santuario. Después de Ezequías, el «Libro de la Ley» habría caído en el olvido durante el largo y nefasto reinado de Manasés, para ser redescubierto más tarde, en tiempos de Josías. También resulta atrayente otra teoría que se ha propuesto: la ley de unicidad de santuario pudo ser el resultado más que el estímulo de la reforma de Ezequías. Después de todo, con ocasión de esta reforma no se recurrió a ninguna ley anterior que pudiera justificar la existencia de un solo santuario; ahora bien, en tiempos de Josías ya estaba consignada esa ley en los libros. La fraseología legal en relación con «el lugar elegido por Yahvé para que allí more su Nombre» es característica de la teología del templo de Jerusalén, y difícilmente podría explicarse como una aplicación secundaria de otra designación anteriormente aplicada a un santuario del norte.

68 De todas formas, una vez muerto Josías el año 609, la reforma decayó y las cosas empeoraron hasta que el templo fue destruido en 587. Sin embargo, al regreso del exilio, aquel ideal deuteronomista con que Josías se identificó tan celosamente se convirtió por fin en una realidad. Desde 538 a. C. hasta 70 d. C., cuando los romanos destruyeron definitivamente el templo, éste fue el lugar único de culto para todo Judá. Fuera de aquí tenemos noticias de otros dos templos judíos en Egipto, uno en Elefantina y otro en Leontópolis. Ambos eran mal mirados por los judíos ortodoxos de Palestina y difícilmente pueden catalogarse como auténticas instituciones israelitas (→ Historia de Israel, 75:99). Dentro de la misma Palestina estaba el templo samaritano del Garizim, pero éste tiene aún menos títulos para que se le considere como una institución israelita. Los relatos acerca de su instauración son contradictorios y no merecen confianza. Lo cierto es que ya existía antes del año 167, cuando Antíoco Epífanes lo helenizó. Fue destruido por el asmoneo Juan Hircano en 129 (→ Historia de Israel, 75:102, 114).

69 **IV. Sinagogas.** Las sinagogas no aparecen en los escritos del AT; difieren mucho las opiniones acerca del momento en que empezaron a existir. Como indica la raíz griega de su nombre (*syn* = «con»; *agein* = «llevar, guiar»), eran lugares de reunión, en que el pueblo se juntaba no para ofrecer sacrificios, sino para hacer sus rezos, lecturas piadosas, meditaciones y recibir enseñanza. Existían ya con toda certeza en el período posexílico, y la hipótesis más difundida supone que surgieron como institución durante el destierro, cuando el pueblo estaba lejos del templo. Sin embargo, nó hay pruebas sólidas a favor de esta teoría; otros inves-

tigadores, también sin pruebas concluyentes a su favor, opinan que aparecieron en la misma Palestina a continuación del exilio. Unos pocos piensan que su origen es anterior al exilio como consecuencia de la supresión de los santuarios locales durante la reforma de Josías. De lo que sí estamos completamente seguros es de que las sinagogas se fueron extendiendo progresivamente, aunque sus orígenes nos resulten oscuros.

ALTARES Y SACRIFICIOS

70 Altar y sacrificio son términos correlativos; mencionar uno sugiere inmediatamente la idea del otro. Ciertamente, el término hebreo para designar el altar, *mizbēaḥ,* incluye ya la noción de sacrificio, pues se deriva de una forma verbal que significa «degollar». Al parecer, las víctimas eran degolladas al principio sobre el altar, si bien éste se usaría más tarde sólo para el acto de ofrecerlas. En consecuencia, *mizbēaḥ* asumió el significado general de lugar en que se ofrecía el sacrificio, lo mismo si éste consistía en un animal (previamente degollado) que si se trataba de ofrendas vegetales o incienso.

71 **I. Erección de altares.** En la época antigua, cualquier saliente natural de una roca o una piedra grande podían cumplir las funciones de altar. Según Jue 6,19-23, Gedeón recibió orden de colocar sus ofrendas sobre una roca (cf. también 13,19-20). Cuando los filisteos devolvieron el arca a Israel, se quemaron como sacrificio sobre una gran roca las vacas y el carro que la transportaban (1 Sm 6,14). Esta costumbre no era sino la continuación de la práctica observada por los patriarcas.

Cuando se trataba de construir un altar, lo normal es que se hiciera de piedra, aunque la ley autorizaba otros dos tipos de materiales: la tierra (es decir, la tierra cocida o el ladrillo) y las piedras sin desbastar (Ex 20, 24-26; Dt 27,5; Jos 8,30-31). No se ve cuál pueda ser la explicación de que se insista tanto en la piedra *sin cortar;* seguramente este precepto refleja la convicción de que algo tan sagrado como un altar debe construirse con materiales en estado natural, tal como éstos salieron de manos de Dios (Ex 20,25). El contacto con cualquier objeto profano podría ser motivo de profanación. También este horror a lo profano puede ser la base del precepto que prohibía adosar escalones al altar (20,26). A veces se alega una razón de modestia para justificar esta prohibición: en los tiempos en que el sacerdote no llevaba más vestimenta que un faldellín se corría el riesgo de hacer exhibiciones indecorosas al subir las gradas del altar. Sin embargo, lo más probable es que, también a propósito de esta cuestión, la idea original fuese que los escalones construidos artificialmente, sobre los que pisaban los sacerdotes, podían contaminar de alguna manera el altar.

72 **II. Tipos de altares.**

A) Altar de los holocaustos. Tenemos una descripción detallada, aunque no del todo clara, de los dos altares que había al servicio de la tienda del desierto: el altar de los holocaustos, colocado directamente

ante la entrada de la tienda, y el altar del incienso, que estaba dentro de ella, frente al Santo de los Santos. Según Ex 27,1-8; 38,1-7, el altar de los holocaustos estaba hecho de un armazón a base de madera de acacia en tablones y chapado de bronce. Sus medidas eran aproximadamente 2,25 × 2,25 × 1,35 metros. La parte superior de este artefacto en forma de caja era una rejilla y estaba hecha también de bronce. A lo largo de los cuatro costados se desarrollaba una cornisa y había también cuatro argollas en las esquinas, por las que se hacían pasar unos varales para facilitar el transporte. Esta descripción suscita algunas cuestiones. ¿Cómo se quemaban las víctimas sobre esta especie de cajón vacío? ¿Acaso se ponía el fuego a nivel del piso, 1,35 metros por debajo de la rejilla? Y de ser así, ¿cómo podía resistir aquel artefacto un calor tan intenso? Se ha sugerido que cada vez que se instalaba el altar se llenaría de tierra y piedras; en tal caso, el fuego se encendería encima de las piedras. Para ello, la parrilla debería ser amovible, pero el texto no da ningún indicio de que así fuera. Tampoco menciona la descripción ninguna escalera que hiciese accesible a los sacerdotes la parte superior del altar, cuya altura, por otra parte, haría necesarios unos escalones.

73 **B) Altar del incienso.** Según Ex 30,1-5; 37,25-28, el altar del incienso estaba hecho de madera de acacia, con la tabla superior chapada de oro. Sus medidas eran de unos 0,45 metros en cuadro por 0,90 de alto. En cada ángulo había un saliente en forma de cuerno y debajo de cada uno de éstos estaban las argollas para facilitar el transporte. Pero es muy problemático que durante los viajes por el desierto hubiera altar alguno de este tipo. No se le menciona en Ex 25 o 26,33-37, donde se hace un minucioso inventario del ajuar en relación con la tienda. Los pasajes en que se describe este altar tienen todos los visos de ser adiciones tardías inspiradas, al igual que la misma descripción de la tienda, por el deseo —tan característico del autor P— de que la tienda del desierto fuera un prototipo del templo, con el que sus lectores estaban familiarizados.

74 **C) Altares en el templo.** El templo de Salomón tenía estos dos mismos altares, y situados precisamente en el lugar que se les asigna en la tienda del desierto. Dada la importancia capital del *altar de los holocaustos,* resulta extraño que no se aluda a él en absoluto en la detallada descripción inaugural del templo (1 Re 6-7; hay alusiones en 8,22.54.64; 9,25). Se han propuesto numerosas explicaciones de esta omisión; por ejemplo, que el autor se sintiera contrariado porque este altar no cumplía las prescripciones de Ex 20,24-26. El altar de Salomón parece que consistía en una gran parrilla móvil (1 Re 8,64; 2 Re 16,14-15). Ajaz lo mandó reemplazar más tarde por otro cuyo modelo había visto en Damasco (2 Re 16,10-16; → Historia de Israel, 75:80). En el templo yahvista de Arad (→ Arqueología bíblica, 74:72) había un altar para holocaustos, situado en el patio exterior del templo. Las alusiones al *altar del incienso* resultan tan confusas, que muchos investigadores se niegan a admitir que existiera uno en el templo de Salomón. Sin embargo, y a pesar de que las alusiones sean tan oscuras, parece preciso admitir su existencia. Se ha sugerido la siguiente reconstrucción de 1 Re 6,20-21: «Hizo

un altar de cedro... frente al debir (Santo de los Santos) y lo cubrió de oro». Al «altar de oro» se alude en 1 Re 7,48; en la visión inaugural de Isaías se nos dice que un serafín tomó un carbón encendido de un altar del templo; este altar no puede ser otro que el del incienso (cf. también 2 Cr 26,16).

A juzgar por la escasa documentación que tenemos sobre el templo posterior al exilio, también éste contaba con dos altares. Estos datos proceden de dos libros extrabíblicos del período griego: el *Pseudo-Hecateo* y (la *Carta de) Aristeas* (→ Apócrifos, 68:32), ambos escritos en Alejandría después del 200 a. C. Por tratarse de obras propagandísticas judías, no son completamente de fiar. Pero afirman la existencia de un altar de los holocaustos (hecho de piedras sin labrar, de acuerdo con las prescripciones de Ex 20,25) y de un altar del incienso, chapado en oro. Algunos datos aporta también 1 Mac, que recuerda cómo Antíoco Epífanes robó el altar del incienso (1,21) y profanó el de los holocaustos (1, 54.59; 2 Mac 6,2.5). Después de las victorias de los Macabeos se construyó un nuevo altar. Las piedras del que había antes fueron retiradas y guardadas en uno de los almacenes del templo (1 Mac 4,44-47; 2 Mac 10,3). Un nuevo altar del incienso sustituyó al que había sido robado (1 Mac 4,49).

75 **III. Simbolismo del altar.** Lo mismo que el templo, el altar tenía para los israelitas un profundo significado teológico. Si el templo era la casa de Dios, el altar era su hogar. Esta idea va implícita en el mandamiento de que nunca debe extinguirse el fuego que arde sobre el altar (Lv 6,5-6). También se miraba el altar como un símbolo de la presencia divina; en la época de los patriarcas, el lugar donde se producía una teofanía quedaba señalado mediante la erección de un altar (Gn 12,7; 26, 24-25). A veces se daba al altar un nombre divino; por ejemplo, el que levantó Jacob en Siquem fue llamado «El, Dios de Israel», y el que erigió Moisés después de vencer a los amalecitas recibió el nombre de «Yahvé es mi estandarte de combate». En épocas posteriores, el altar era solemnemente consagrado antes de hacer uso de él, y luego, el Día de la Expiación, se volvía a purificar todos los años (Ex 29,36-37; Lv 8,15; 16, 18-19; → 156, *infra*).

76 Los cuatro «cuernos» del altar eran considerados sagrados en sentido especial. Eran cuatro protuberancias situadas en los cuatro ángulos superiores. Sobre ellos se derramaba la sangre de las víctimas en la consagración del altar que formaba parte del rito de expiación (Ex 29,12; Lv 4; 8,15; 9,9; 16,18; Ez 43,20). Cuando alguien tenía que acogerse a sagrado, corría a agarrarse a ellos (1 Re 2,28). No está claro el significado exacto de estos cuernos. Se ha sugerido que en ellos tenemos un caso del significado genérico que en la Biblia tienen los cuernos como símbolos de poder; también que estos cuernos del altar significaban los de las víctimas sacrificadas; asimismo que podían ser una reminiscencia de las *masseboth* o estelas, que en las religiones antiguas eran símbolos muy corrientes de la divinidad (→ Arqueología bíblica, 74:35). Podría ser que, al igual que las extremidades corporales del sacerdote se consideraban de especial importancia, también las del altar tuvieron esta misma cualidad.

77 **IV. Sacrificios.** El acto central del culto israelita, el sacrificio, era esencialmente siempre el mismo, aunque adoptara diferentes formas. Estas no son fáciles de estudiar, pues suele haber una desconcertante falta de precisión en sus designaciones, aparte de que al describir prácticas antiguas es corriente interpolar rasgos que corresponden a otras más tardías, con lo que se vuelve sumamente difícil la tarea de fijar con claridad su desarrollo histórico. Sin embargo, el término final de este desarrollo queda claramente expuesto en Lv 1-7, donde se describen los diferentes sacrificios tal como se practicaban en el templo después del exilio.

78 **A) El holocausto.** El más solemne de los sacrificios israelitas era el holocausto, en que se quemaba por completo la víctima. Es lo que significa su mismo nombre, derivado de la traducción que dan los LXX *(holokauston)* del hebreo *'ōlâ*. La raíz verbal de este término significa «subir»; el holocausto, pues, según la terminología tradicional, era el sacrificio cuyo humo «subía» hasta Dios. También era llamado sacrificio *kālîl,* «completo» (1 Sm 7,9; Dt 33,10; Sal 51,21).

De acuerdo con las prescripciones de Lv, la víctima del holocausto debía ser un animal macho sin tara alguna o un ave (tórtola o pichón). El oferente debía extender su mano sobre la cabeza de la víctima, significando así que ésta se ofrecía en su nombre y beneficio. Ese gesto no significaba que la víctima se ofreciera en sustitución del oferente o que se le transmitieran los pecados de éste para ser así expiados. El oferente degollaba luego la víctima y el sacerdote recogía la sangre y la derramaba en torno al altar. La sangre era considerada sede de la vida y pertenecía a Dios de manera especial. Una vez que el animal había sido despellejado y descuartizado, los trozos eran lavados y puestos sobre el altar para ser consumidos por las llamas. Si la víctima era un ave, el oferente se limitaba a entregarla al sacerdote, quien ejecutaba todo el rito directamente sobre el altar. Este tipo de ofrendas solía ser presentado por los pobres que no podían ofrecer otros animales (Lv 5,7; 12,8).

Con el desarrollo posterior del ritual de los sacrificios, la ley exigió que el animal fuera acompañado de una ofrenda *(minḥâ)* de harina mezclada con aceite y una libación de vino. La harina se quemaba y el vino era vertido sobre la base del altar. Según Lv 23,18, este requisito era exigido únicamente con ocasión de la fiesta de las Semanas; Ex 29,38-42 extiende esta prescripción al holocausto diario y Nm 15 la amplía a todos los holocaustos.

El holocausto tuvo una larga y continua historia en Israel. El sacrificio de Gedeón fue del tipo *'ōlâ* (Jue 6,26.28), así como el ofrecido por el padre de Sansón (Jue 13,15-20). Cuando el arca regresó felizmente del país de los filisteos, se ofreció un holocausto (1 Sm 6,14). Samuel (7,9; 10,8), Saúl (13,9ss), David (2 Sm 6,17ss), Salomón (1 Re 3,4; 9,25) y Elías (18,38) ofrecieron también holocaustos. Los libros históricos no nos ofrecen descripción alguna del rito observado en estos sacrificios, pero el rasgo característico del holocausto, es decir, la consunción total de la

víctima por el fuego, se mantuvo constante. La única diferencia entre la costumbre antigua y el rito posterior parece haber consistido en que en los tiempos antiguos la víctima era degollada también sobre el mismo altar en que luego se quemaba (Gn 22,9-10; 1 Sm 14,33-34).

79 **B) El sacrificio de comunión.** El «sacrificio de comunión» *(zebaḥ šᵉlāmîm, zebaḥ* sólo o *šᵉlāmîm* sólo) consistía en una ofrenda de acción de gracias mediante la que se efectuaba la unión entre Dios y el oferente. Este sacrificio, por influjo de los LXX, se llamó frecuentemente «ofrenda pacífica», «ofrenda agradable», pero la expresión «sacrificio de comunión» es la que mejor expresa su naturaleza esencial. Podía ser de tres tipos: *tôdâ* o sacrificio de alabanza (Lv 7,12-15; 22,29-30); *nᵉdābâ* o sacrificio voluntario, hecho por pura devoción y no en cumplimiento de un precepto o un voto (7,16-17; 22,18-23), y *neder* u ofrenda votiva, hecha en cumplimiento de un voto (7,16-17; 22,18-23).

El rito del sacrificio de comunión está descrito en Lv 3, y su rasgo característico consiste en que la víctima es repartida, dedicándose a Dios ciertas porciones y otras a los sacerdotes y al mismo oferente. Las normas concernientes a la víctima varían ligeramente con respecto a las que se aplicaban en el caso del holocausto. No se permitía aquí la ofrenda de aves; el animal podía ser macho o hembra; de acuerdo con Lv 22,23, podía tener alguna ligera tara cuando el sacrificio era del tipo de ofrenda voluntaria. La imposición de las manos, el degüello y el derramamiento de la sangre se hacían del mismo modo que en el holocausto.

La porción asignada a Yahvé se quemaba sobre el altar; consistía en la grasa que rodea los intestinos, los riñones, el hígado y la grasa del rabo de los corderos. (La grasa, al igual que la sangre, se consideraba sede de la vida, dotada de propiedades vivificantes [Lv 3,16-17; 7,22-24]). El sacerdote recibía dos partes: el pecho y la pata derecha (7,28-34; 10, 14-15). El resto pertenecía al oferente, que lo compartía con sus familiares e invitados. La víctima del sacrificio de alabanza *(tôdâ)* había de ser consumida el mismo día en que había sido sacrificada (7,15) y debía ir acompañada de una ofrenda consistente en tortas sin levadura, obleas y panes con levadura. Una de las tortas se ofrecía a Yahvé y entraba en la porción reservada al sacerdote. La víctima del sacrificio voluntario o votivo podía comerse al día siguiente de la ofrenda, pero si quedaba algo todavía al tercer día, debía quemarse (7,16-17).

80 Este tipo de sacrificio fue conocido en Israel desde tiempos antiguos, y los textos más primitivos lo mencionan con frecuencia. Muchas veces es designado simplemente con el nombre de *zebaḥ* (Jos 22,26ss; 1 Sm 1,21; 2,13.19; 3,14; 2 Sm 15,12; 1 Re 8,22; 12,27; 2 Re 5,17; 10,24; Is 1,11; 19,21; Jr 7,22; Os 3,4; 4,19; Am 4,4; Ex 23,18; 34, 15.25). Frecuentemente aparece con el nombre de *šᵉlāmîm* (Jue 20,26; 21,4; 1 Sm 13,9; 2 Sm 6,17.18; 24,25; 1 Re 3,15; 9,25; 2 Re 16,13; Ex 20,24; 32,6; Ez 43,27; 45,15.17; 46,12). La expresión completa *zebaḥ šᵉlāmîm* aparece constante y casi exclusivamente en los escritos de la tradición P. El plural *zᵉbāḥîm šᵉlāmîm* se encuentra en Ex 24,5 y 1 Sm 11,15, con los dos términos en aposición o quizá haciendo uno de ellos

las veces de glosa explanatoria. Todas las pruebas están a favor de la antigüedad de ambos términos y también de que se usaban como sinónimos para designar el mismo tipo de sacrificio. *Zebaḥ,* degüello o inmolación, se refiere al rito externo; *šᵉlāmîm* alude a la intención o finalidad del sacrificio. Hay algunas discrepancias en las opiniones acerca del significado exacto de *šᵉlāmîm,* pero está fuera de dudas, al parecer, que incluye la idea de un tributo ofrecido a Dios con vistas a mantener o restablecer unas relaciones amistosas con él; el término está emparentado con *šālôm,* «paz».

81 Al igual que en el caso del holocausto, tenemos muy pocos datos en relación con el rito observado en los antiguos sacrificios de comunión. Muchos textos parecen indicar que fluctuó bastante hasta que fue fijado después del exilio. Si el texto corregido de 1 Sm 9,24 responde realmente al original, los participantes laicos comen la grasa del rabo de un cordero; sin embargo, la norma de Lv 3,9; 7,3 manda reservarla para Dios. El sacerdote de Silo tomaba su porción de la olla: metía en ésta un tenedor mientras se cocía la carne y se adjudicaba la porción que salía (1 Sm 2, 13-14); sin embargo, según Dt 18,3, lo que le correspondía era la paletilla, las quijadas y el estómago (Lv 7,34 aumentó su porción asignándole el pecho y la pata derecha, sin cocer).

82 ¿Hasta dónde nos es posible rastrear la existencia de holocaustos y sacrificios de comunión en Israel? Más concretamente, ¿datan ya del período del éxodo, como nos harían creer las normas legales del Pentateuco? Para dar una respuesta directa habría que acudir a Am 5,25, donde se nos dice: «¿Acaso me trajiste sacrificios y ofrendas durante cuarenta años en el desierto, oh casa de Israel?». En Jr 7,22 habla Yahvé en tono semejante: «Cuando hablé a tus padres el día en que los saqué del país de Egipto no les di mandamiento alguno referente a holocausto o sacrificio». Sin embargo, Amós y Jeremías estaban perfectamente enterados de las tradiciones más antiguas, J y E, referentes a los sacrificios ofrecidos durante el éxodo (Ex 3,18; 5,3.8.17; 10,25; 18,12; 32,6.8). Además, los dos pasajes de estos profetas, leídos dentro de su correspondiente contexto, no suenan tan categóricos como cuando se toman aislados. Amós y Jeremías eran predicadores, no juristas o críticos históricos. Atacaban el vacío y el legalismo de los sacrificios ofrecidos en su época, presentando al mismo tiempo los días del desierto como un ideal, cuando se ofrecían sacrificios con las adecuadas disposiciones interiores. Podemos presumir que hay cierta licencia profética en sus indiscriminadas afirmaciones.

Pero ¿qué pensar de las pruebas existentes tal como las valora la moderna crítica literaria? Hay acuerdo en que los pasajes pertenecientes a la tradición P son tardíos; J y E nos llevan hasta el período del asentamiento en Canaán; D alcanza tan sólo al final de la monarquía (→ Pentateuco, 1:13-17). Vistas así las cosas, resulta que nuestra información acerca de los sacrificios en tiempos del éxodo es muy escasa o apenas digna de confianza. Es razonable suponer *a priori* que los israelitas, al igual que otros pueblos seminómadas del Próximo Oriente antiguo, ofre-

cieron sacrificios de animales durante sus viajes por el desierto. Sin embargo, hemos de reconocer que es imposible, a la luz de los datos de que disponemos, hablar con certeza del ritual que observaron.

83 **C) Sacrificios de expiación.** En el código ritual del templo posexílico los sacrificios que mayor atención reciben son los de expiación. Hay dos de esta clase: la ofrenda por el pecado *(ḥaṭṭā't)* y el sacrificio de reparación *('āšām)*.

a) La ofrenda por el pecado. El término hebreo *ḥaṭṭā't* significa a la vez pecado y ofrenda por el pecado (Lv 4,1-5,13; 6,17-23). La dignidad del oferente determinaba la víctima a sacrificar. El sumo sacerdote estaba obligado a ofrecer un toro; igualmente era un toro la víctima cuando se trataba de un pecado colectivo de todo el pueblo. El pecado del príncipe *(nāśī')* debía expiarse con un macho cabrío, mientras que los particulares podían ofrecer una cabra o un cordero. Cuando se trataba de personas muy pobres, bastaban dos pichones o tórtolas. Una de las aves era ofrecida como sacrificio por el pecado y la otra como holocausto. Los pobres podían hacer, en vez de ésta, una ofrenda de harina.

84 Lo característico de estos sacrificios estaba en el uso que se hacía de la sangre y en el destino dado a la carne de las víctimas. Cuando el sacrificio de expiación se hacía por el sumo sacerdote o por todo el pueblo, el ministro encargado de hacer el sacrificio recogía la sangre, entraba en el santuario y rociaba siete veces con ella el velo que cubría la entrada al Santo de los Santos, luego untaba una pequeña cantidad sobre los cuernos del altar del incienso y el resto era vertido sobre la base del altar de los holocaustos. Cuando era el príncipe o un particular quien hacía su expiación, el sacerdote no entraba en el santuario, sino que untaba con sangre los cuernos del altar de los holocaustos y el resto lo derramaba sobre la base de éste. Es evidente la importancia que se atribuía a la sangre en estos sacrificios (cf. Lv 17,11; Heb 9,22).

Lo mismo que en los sacrificios de comunión, se quemaba toda la grasa de las víctimas; pero en el sacrificio por el pecado el pecador no recibía parte alguna de la carne, que pasaba toda a poder del sacerdote. Además, si el sacrificio se ofrecía por el sumo sacerdote o por toda la comunidad, nadie podía adjudicarse parte alguna de la víctima, que era retirada y se arrojaba al montón de los desperdicios. Una explicación popular es que el pecado de la parte culpable era transferido a la víctima y destruido junto con ella. Sin embargo, la grasa del animal se quemaba como sacrificio agradable a Dios; en el caso de los sacrificios privados ya mencionados, los sacerdotes participaban de la carne de las víctimas, «puesto que es más sagrada» (Lv 6,22; cf. 2 Cor 5,21).

85 Las prescripciones de Nm 15,22-29 a propósito del sacrificio por el pecado difieren notablemente de las de Lv 1-7. En Nm nada se prevé en cuanto al pecado del sumo sacerdote o del príncipe. Las faltas que comete la comunidad por inadvertencia pueden ser expiadas mediante el sacrificio de un toro como holocausto y de un macho cabrío como ofrenda. Cuando se trata de faltas cometidas por un particular, puede sacrificarse un macho cabrío a modo de ofrenda por el pecado. No se describe

el ritual aplicado en estos casos. Además, según Nm 15,32, ningún sacrificio puede satisfacer por un pecado deliberado.

86 b) El sacrificio de reparación. Al igual que *ḥaṭṭā't*, el término *'āšām* tiene varios significados conexos: ofensa, el medio para reparar la ofensa y el sacrificio de reparación. Este sacrificio, que a veces recibe el nombre de ofrenda por la culpa, es tratado de manera relativamente sumaria (Lv 5,14-26; 7,1-7). Si bien el rito se parecía mucho al del sacrificio por el pecado, el sacrificio de reparación era ofrecido solamente por los particulares, y la única víctima que se menciona es un carnero. En algunos casos, además de la ofrenda de los sacrificios, había que pagar una multa (Lv 5,14-16.21-26; Nm 5,5-8), pero esta multa era completamente distinta del sacrificio mismo.

87 Salta a la vista que entre *ḥaṭṭā't* y *'āšām* no hay una diferencia muy clara; se han hecho algunos intentos de aclaración en la antigüedad y en los tiempos modernos. Parece que *ḥaṭṭā't* se aplicó a los pecados en general, mientras que *'āšām* se refirió a un campo más limitado, el de los pecados contra la justicia, faltas que exigían restitución o reparación de derechos lesionados. Pero los textos pertinentes invalidan toda explicación en que se simplifiquen de esa manera las cosas. En Lv 5,6.7, ambos términos se emplean como sinónimos. Según 4,2, se habla de *ḥaṭṭā't* cuando una persona peca inadvertidamente contra un mandamiento divino; pero, según 5,17, corresponde ofrecer *'āšām* en unas mismas circunstancias que parecen idénticas (cf. también 5,1.4 y 5,22.24). Por otra parte, cuando se trata de la purificación de un leproso, éste tiene que ofrecer un *'āšām,* un *ḥaṭṭā't* y un holocausto (14,10-32); ahora bien, si el ritual del *'āšām* y el *ḥaṭṭā't* es prácticamente el mismo, ¿a qué viene ofrecer los dos en una misma ocasión? Menos clara aparece la distinción si tenemos en cuenta el tipo de pecado en cuestión. Ambos sacrificios se ofrecen por faltas cometidas sin advertencia (Lv 4,13.22.27; 5,15.17; Nm 15,22-31) y ambos se ofrecen también por ciertas faltas claramente deliberadas (Lv 5,1.21-22).

No es posible aclarar esta confusión, pero sí se puede explicar cómo se produjo. Los redactores finales de esta legislación, tal como nosotros la conocemos, se quedaron probablemente tan perplejos como nosotros. Es posible que trataran de distinguir entre dos términos que en su origen eran sinónimos o que los confundieran por no estar muy seguros acerca de su significación exacta. Esto nos lleva a una conclusión histórica de cierto interés: que los sacrificios expiatorios existían ya en una legislación tan antigua como para que sus compiladores posexílicos no la entendieran bien.

88 Ha estado de moda entre ciertos críticos atribuir la invención del *ḥaṭṭā't* y el *'āšām* a Ezequiel, que los menciona frecuentemente (40,39; 42,13; 44,29; 45,19-20.23; 46,20). Pero ¿a qué inventar nuevos sacrificios durante el exilio, precisamente cuando había cesado toda ofrenda sacrificial? Es significativo que Ezequiel hable de *ḥaṭṭā't* y *'āšām* como de ritos bien conocidos, de los que no necesitan dar ninguna explicación. Además, es probable que el Código de Santidad (Lv 17-26; → Levítico,

4:3, 35) sea anterior al libro de Ezequiel, y ello supondría que el *'āšām* era conocido ya por lo menos hacia finales de la monarquía. No podemos precisar la antigüedad de los sacrificios expiatorios, pero cabe afirmar que eran mucho menos frecuentes que los holocaustos o sacrificios de comunión.

89 **D) La «minḥâ».** La víctima ofrecida en los sacrificios de que nos hemos ocupado hasta ahora era un animal, pero los israelitas hacían también frecuentes ofrendas consistentes en productos vegetales. Este tipo de sacrificio se conocía con el nombre genérico de *minḥâ* (don) y en Lv 2 se enumeran bastantes clases del mismo. Uno consistía en harina de trigo mezclada con aceite; el ritual exigía que en este caso se añadiera incienso como parte del sacrificio. Sobre el altar se quemaba un puñado de la harina así preparada junto con todo el incienso y el sacerdote se quedaba con el resto de la harina (2,1-2; 6,7-11; 7,10). En otra clase de sacrificio se cocía primero al horno esta misma mezcla de harina y aceite. Parte de la torta se quemaba y el resto quedaba para el sacerdote (2,4-10; 7,9). No se usaba levadura, pero se añadía sal (2,11-13). Finalmente, había ofrendas de primicias en forma de espigas tostadas o panes, junto con aceite e incienso. Parte del grano y el aceite se quemaba, además de todo el incienso (2,14-16).

90 La parte de la *minḥâ* que se quemaba recibía el nombre de *'azkārâ,* cuyo significado exacto en este contexto no está claro. Podría aludir a «memorial» (del verbo *zākar,* «recordar»), en el sentido de que la ofrenda servía para que Dios se acordara de quien la hacía. También podría significar «prenda», en el sentido de que la parte realmente ofrecida a Dios servía como prueba de que el donante estaba dispuesto a darlo todo.

En algunos casos se ofrecían productos vegetales solos, sin acompañamiento de aceite o incienso, como en la ofrenda diaria del sumo sacerdote, que se quemaba por completo (Lv 6,13-16). También cuando un pobre ofrecía una *minḥâ* como sacrificio por el pecado (5,11-13) o cuando se ofrecía como «sacrificio por los celos» (Nm 5,15) constaba sólo de harina. Cuando la *minḥâ* acompañaba a un holocausto o sacrificio de comunión, el rito exigía que se añadiese una libación de vino (Ex 29,40; Lv 23,13; Nm 15,1-12).

La existencia de ofrendas cereales puede rastrearse hasta el período anterior al exilio. Se ha pretendido que la palabra *minḥâ* tiene en los textos preexílicos el significado genérico de «don» y «ofrenda» y que se aplicaba a todo tipo de sacrificio. Esto no es del todo cierto; *minḥâ* se distingue de *zebaḥ* en 1 Sm 2,29; 3,14; Is 19,21; de *'ōlâ* en Jr 14,12; Sal 20,4; de *šelem* en Am 5,22. En estos textos es un término técnico para designar la ofrenda vegetal. En 1 Sm 21,3-7 se mencionan los panes de la presencia, ofrenda análoga a la *minḥâ.*

91 **E) Los panes de la presencia.** Relacionados con las ofrendas vegetales estaban los panes de la presencia o proposición, que en hebreo son designados como *leḥem happānîm,* «el pan del rostro (de Dios)», y *leḥem hamma'areket,* «el pan de la proposición». Eran doce hogazas

hechas con flor de harina de trigo, dispuestas en dos hileras sobre una mesa delante del Santo de los Santos, que se renovaban cada sábado (Lv 24,5-9). Los sacerdotes consumían los panes que eran retirados y el incienso que se había puesto junto a cada uno de las dos hileras se quemaba sobre el altar del incienso. Las doce hogazas eran un memorial o prenda perpetua de la alianza entre Yahvé y las doce tribus (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:76ss). La presencia del incienso junto a los panes sobre la mesa daba a éstos un carácter sacrificial, aun cuando sobre el altar sólo se quemaba el incienso.

92 **F) Ofrendas de perfumes.** El incienso tenía gran importancia en los ritos sacrificiales de Israel. El término *q'ṭōret* tiene el significado genérico de «aquello que se eleva convertido en humo», y en este sentido amplio puede aplicarse a todo lo que se quema sobre el altar. En un contexto litúrgico se refiere a las ofrendas perfumadas, cuya expresión plena es *q'ṭōret sammîm.* El término específico para designar el incienso es *l'bōnâ,* pero el incienso era uno tan sólo entre los numerosos componentes que entraban en la mixtura aromática. Los otros eran el estoraque, ónice y gálbano, que debían mezclarse con el incienso a partes iguales (Ex 30,34-38). Las recetas se fueron haciendo más complicadas andando el tiempo, y los escritos rabínicos traen una que contiene dieciséis ingredientes.

La ofrenda se hacía como sigue. Un sacerdote tomaba unas brasas del altar de los holocaustos con un pequeño badil y espolvoreaba la mixtura aromática sobre las brasas, depositando a continuación los carbones con el aroma sobre el altar del incienso. Esta ofrenda se hacía cada mañana y cada tarde (Ex 30,7-8). El Día de la Expiación (→ 155, *infra)* se llevaban los carbones con el incienso dentro del Santo de los Santos, para que todo ello ardiera ante el arca de la alianza (Lv 16,12-13). El incienso puro, sin mezclar, se utilizaba cuando acompañaba a una *minḥâ* o se ponía sobre la mesa de los panes de la presencia.

93 Al restituir la historia de las ofrendas de perfumes hallamos que el término *q'ṭōret,* que llegó a tener un sentido técnico restrictivo después del exilio, en los textos preexílicos se utilizaba en el sentido genérico de «aquello que sube convertido en humo» (1 Sm 2,28; Is 1,13; cf. 2 Re 16,13.15). Ahora bien, aunque antes del exilio no se había definido aún la terminología, ya existía la costumbre de ofrecer incienso. En Jr 6,20 (cf. 17,26), «incienso que viene de Sabá» se utiliza en paralelismo con «vuestros holocaustos». El templo de Salomón tenía un altar para el incienso (→ 74, *supra),* y el redactor deuteronomista de 1 Re 3,3 condenaba las ofrendas de incienso que se hicieran fuera del templo. El incienso se utilizaba también muy comúnmente en otras liturgias de los pueblos del Próximo Oriente antiguo; lo sorprendente hubiera sido la ausencia de esta costumbre en Israel (cf. M. Haran, VT 10 [1960], 113-29).

Es posible que en los primeros tiempos se utilizaran incensarios para quemar este aroma, en vez de un altar fijo, como se desprende del relato de Nadab y Abihú (Lv 10,1ss) o de Coré en Nm 16,1ss. La primera men-

ción cierta de un altar para el incienso aparece en la descripción del templo salomónico. En las primeras etapas del ritual se utilizaba incienso puro. Formaba parte de la *minḥâ* (Lv 2,1ss), las primicias (2,15) y los panes de la proposición, y todos estos tipos de ofrenda son preexílicos. Después del exilio, con los nuevos avances en el ritual, empezó a utilizarse la complicada mixtura a base de cuatro elementos de que ya hemos hablado.

94 **V. Orígenes del sacrificio israelita.** En consecuencia, todos los sacrificios posexílicos de la religión israelita tenían antecedentes preexílicos. Unos eran más antiguos que otros y en ciertos momentos unos predominaban sobre otros, acentuándose más o menos determinados aspectos del ritual conforme éste se iba desarrollando. Sería sorprendente que a lo largo de tanto tiempo no se hubieran producido tales cambios y desarrollos en un ritual. El hecho de que tengamos información más abundante acerca de los últimos estadios no debe cegarnos hasta el extremo de no caer en la cuenta de que el proceso de desarrollo comenzó siglos antes. Esto nos lleva a plantearnos la cuestión de los orígenes del ritual israelita.

Sin necesidad de entrar en una detallada exposición del sistema sacrificial de *Mesopotamia,* podemos afirmar que las pruebas de que disponemos no nos autorizan a considerar aquella zona como fuente de los ritos israelitas. Las coincidencias con el ritual mesopotámico son escasas y superficiales; las diferencias, en cambio, son fundamentales. En los sacrificios mesopotámicos, la sangre apenas tenía importancia alguna, y las dos formas básicas del sacrificio israelita, el holocausto y el sacrificio de comunión, no se practicaban en Mesopotamia.

El sistema sacrificial de *Arabia,* en cambio, está mucho más cerca del de Israel, a juzgar por los escasos datos que conocemos. Se utilizaba la sangre para hacer libaciones y se sacrificaban y comían animales domésticos; en el sur de Arabia eran corrientes las ofrendas a base de perfumes. Sin embargo, la falta de coincidencias en otros aspectos esenciales no nos permite afirmar que Israel copiara su sistema sacrificial de Arabia. La cremación, total o parcial, de la víctima es un rasgo característico del sacrificio israelita. En Arabia todo se reducía a degollar y comer el animal. Las escasas semejanzas entre ambos rituales podrían explicarse por el remoto origen común de ambos pueblos, por el hecho de que Israel y los árabes llevaron al principio el mismo género de vida pastoril y, finalmente, por los contactos culturales y comerciales.

95 Ya es distinto si nos fijamos en *Canaán.* Los datos aportados por la Biblia acerca de los ritos cananeos muestran la semejanza de éstos con los de Israel, al menos en el aspecto material. Las esposas cananeas de Salomón ofrecían incienso y sacrificios a sus dioses (1 Re 11,8). Según 2 Re 5,17, el sirio Naamán ofreció holocaustos y sacrificios de comunión; cuando Elías tuvo su altercado con los profetas de Baal, los respectivos sacrificios se prepararon de acuerdo con el mismo ritual (1 Re 18). Otros pasajes vienen a corroborar estas pruebas, aparte de que las condenas fulminadas por la Biblia contra los sacrificios cananeos nunca dan como razón la forma que adoptaron aquellos actos de culto, sino el hecho de

practicarse en honor de los ídolos o en santuarios que habían sido proscritos. La terminología del ritual cananeo, tal como aparece en inscripciones púnicas o fenicias, no era idéntica a la israelita, pero muestra ciertos interesantes puntos de contacto con ésta. Los textos ugaríticos de Ras Shamra, mucho más antiguos (siglo XIV a. C.), nos aportan escasos datos dignos de confianza, si se exceptúan unos pocos términos rituales que corresponden a los que se usaban en Israel (→ Excursus: Israel, 11:11). Juntando, sin embargo, todos los datos que conocemos, la impresión final es que se da una clara semejanza entre el ritual israelita y el cananeo. En éste había holocaustos, sacrificios de comunión y ofrendas de perfumes y cereales. Un rasgo diferenciador es que, al parecer, no se atribuía significación especial a la sangre en los sacrificios de animales.

Dadas las semejanzas existentes entre ambos sistemas, ¿qué relación histórica hay entre ellos? En Canaán ya eran corrientes los sacrificios en que se quemaba todo o parte del animal antes de la llegada de los israelitas. Estos, sin embargo, no parece que ofrecieran ese tipo de sacrificios durante la peregrinación por el desierto. Durante la época pastoril, seminómada, parece que se celebraba un rito parecido al de la Pascua: la víctima no se quemaba, ni siquiera en parte; su sangre tenía un significado ritual, y la carne era repartida entre los participantes. (Este era precisamente el sacrificio practicado por los nómadas de la antigua Arabia). Más tarde, cuando los israelitas llegaron a Canaán, adoptaron la práctica cananea de quemar las ofrendas y la integraron paulatinamente en su propio sistema sacrificial. A partir de este punto, ambos rituales, israelita y cananeo, siguieron cada cual su línea independiente de desarrollo. Nada hay que corrobore esta reconstrucción, pero coincide con los datos de que al presente disponemos.

96 **VI. Sacrificios humanos.** ¿Formaba parte de las prácticas religiosas israelitas el sacrificio humano? Algunos han respondido afirmativamente a esta pregunta, sacando la conclusión de que los animales ofrecidos más tarde en sacrificio eran víctimas sustitutivas del oferente, que debiera haber sido él mismo la víctima. En esta materia se impone una consideración previa: Israel era un recién llegado entre las naciones del Próximo Oriente antiguo. Si los israelitas ofrecieron realmente alguna vez sacrificios humanos, ello sería sin duda una práctica tomada de otro sistema ritual ya existente. Es cierto que en la antigüedad se conocieron semejantes sacrificios, pero en una época tan anterior a la entrada de Israel en la historia que apenas tenemos noticia alguna sobre ellos. Ciertamente, parecen haber sido excepción más que norma, y esas pocas noticias que tenemos ni siquiera nos permiten asegurar que se tratara de sacrificios en el sentido estricto del término. La única información clara al respecto es la procedente de fuentes fenicias (nótese que Israel estuvo en estrecho contacto con esta nación). Está fuera de dudas que los cananeos tenían la costumbre de sacrificar y quemar niños como «sacrificio de fundación» cuando se disponían a levantar un nuevo edificio, si bien es verdad que esta práctica no estaba tan difundida como ciertos arqueólogos quisieran hacernos creer.

97 Los textos bíblicos que suelen alegarse como prueba de que en Israel gozaron de cierto favor los sacrificios humanos distan mucho de ser concluyentes. Según 1 Re 16,34, cuando Jiel reedificó Jericó, «al precio de su hijo primogénito levantó sus puertas». Este texto es susceptible de otras interpretaciones; pero aun en el caso de que haya de entenderse en el sentido de un sacrificio de fundación, el hecho no se narraría con intención aprobatoria, sino más bien con horror. Más aún: durante el reinado de Ajab, cuando ocurrió este incidente, la influencia fenicia era muy fuerte en Israel, y el episodio podría entenderse como resultado de aquella influencia extraña y no como indicio de una costumbre israelita. La matanza de enemigos vencidos durante la época de la conquista no era un sacrificio (→ Historia de Israel, 75:42). Cuando fueron entregados a los gabaonitas los parientes de Saúl para ser muertos, los israelitas vieron en ello un ajuste de cuentas por un crimen de sangre. Es posible que los gabaonitas dieran a su acto de justicia el aspecto de un rito, pero ello no arroja ninguna luz sobre la costumbre israelita (2 Sm 21,1-14). Cuando Jefté sacrifica a su propia hija (Jue 11,30-40), el hecho se narra como algo extraordinario y horripilante, lo mismo que ocurre en el relato del rey moabita que sacrifica a su propio hijo único para evitar el sufrir una derrota a manos de Israel (2 Re 3,27). El mandato de Dios a Abrahán exigiendo que éste sacrifique a Isaac (Gn 22,1-19) nada significa a propósito de nuestra discusión, pues el sacrificio no constituye tema central del relato, sino la fe de Abrahán. Precisamente el haber obedecido a un mandato tan fuera de lo común hace que la fe del patriarca resulte extraordinaria.

En la literatura profética no hay pruebas a favor de que el sacrificio humano formara parte del ritual israelita. No es cierto que los sacrificios idolátricos condenados por Os 13,2 fuesen sacrificios humanos. La pregunta de la gente en Miq 6,1-8 tiene sentido irónico: «¿Se complacerá el Señor en las miríadas de carneros, en los mil torrentes de aceite? ¿Entregaré mi propio primogénito por mi crimen, el fruto de mi cuerpo por el pecado de mi alma?» El sacrificio de sus hijos se sitúa en el mismo plano absurdo del holocausto de miles de carneros y torrentes de aceite. El pasaje de Is 66,3, que es inseguro, realmente pone en contraste el sacrificio humano con el sacrificio normal de un toro. Hay una referencia clara, al parecer, al sacrificio humano en Ex 20,25-26; sin embargo, para valorarla debidamente hemos de pasar revista primero a la legislación referente a los primogénitos.

98 La norma fundamental en esta materia es la de Ex 22,28-29: «Me darás el primogénito de tus hijos; lo mismo harás con tu buey y tu cordero. Durante siete días permanecerá el primogénito con su madre, pero al octavo día me lo darás». Otros textos como 13,11-15 y 34,19-20 hacen una distinción: los hijos primogénitos serán rescatados, pero las crías de los animales quedan destinadas al sacrificio. Algunos críticos sostienen que esta distinción entre seres humanos y animales es una mitigación de la norma primitiva, que exigía despiadadamente el sacrificio de todos los primogénitos. Lo cierto es que ambos textos en que se establece esa distinción son contemporáneos de Ex 22,28-29, y la legislación claramente tardía de 13,1-2, que según aquella teoría debiera reflejar la mitigación, es tan indiscriminada como 22,28-29: «Consagradme todo primogénito que abre el seno entre los israelitas, hombre o bestia, porque me pertenece». Resulta, pues, que incluso en los textos a primera vista indiscriminados va ciertamente implícita la distinción entre seres humanos y animales.

99 Queda la afirmación de Ez 20,25-26: «En consecuencia, les di leyes que no eran buenas y preceptos mediante los cuales no podrían vivir. Dejé que se contaminaran con sus ofrendas, por su inmolación de todo primogénito, de manera que llegaran a convertirse en un objeto de horror». Como se ve por las consecuencias, nos hallamos ante la voluntad permisiva de Dios: los israelitas quebrantaron la fe que le debían, por lo cual Dios consintió que se hundieran en el cenagal de las abominaciones paganas. En Ez 20,31 vemos claramente cuál es la actitud de Dios: «Al ofrecer vuestros dones, al hacer pasar a vuestros hijos por el fuego, os manchái a vosotros mismos con todos vuestros ídolos, hasta el día de hoy». Son tajantes las palabras del Señor en Jr 7,31: «En el valle del hijo de Hinnom han edificado el lugar alto de Tofet para inmolar por el fuego a sus hijos y a sus hijas, cosa que yo nunca les mandé hacer ni se me ocurrió».

100 La mención del valle de Hinnom (Gehenna; → Geografía bíblica, 73:92) nos lleva a examinar varios textos en que se habla de niños sacrificados a Mólek (Lv 18,21; 20,2-5; 2 Re 23,10; Jr 32,35; Mólek es identificado como un dios ammonita en 1 Re 11,7). Según los pasajes de 2 Re y Jr, estos sacrificios tenían lugar en el valle de Hinnom, cerca de Jerusalén, y en ellos se empleaba el fuego. También se alude a ellos en otros lugares, pero sin mencionar a Mólek (en hebreo, *mōlek,* 2 Re 16,3; 17,31; 21,6; Jr 7,31; 19,5; Dt 12,31; Ez 23,39). Los textos de Lv corresponden al Código de Santidad, cuyo origen ha de situarse en círculos sacerdotales hacia finales del período monárquico (→ Levítico, 4:3, 35). Es comprensible que los sacerdotes se sintieran indignados por semejante abominación, practicada además tan cerca del templo. Los textos correspondientes a los libros históricos indican que estos sacrificios se hicieron sólo en épocas de decadencia religiosa, como fue el reinado de Ajaz (2 Re 16,3; cf. 17,31). Ciertamente, todos los textos pertinentes denuncian aquellas prácticas como intrusiones paganas tardías.

Una costumbre tan bárbara procedía de los rituales cananeos. Hay pruebas convincentes, históricas, epigráficas y arqueológicas, de que entre los fenicios era habitual el sacrificio de niños para apartar diversos tipos de calamidades. Este sacrificio recibía el nombre técnico de *molk* (ofrenda). Cuando se introdujo en Israel, a favor de la decadencia religiosa, se alteró el significado técnico del término, debido quizá a la semejanza que ofrece con la palabra hebrea que significa rey *(melek,* que no pocas veces sirve también como epíteto divino). No es posible aducir pruebas claras de que el sacrificio humano formara parte del ritual israelita; por el con-

trario, todos los datos disponibles indican claramente que la realidad no era ésa.

101 **VII. Significado del sacrificio en Israel.** Holocaustos, sacrificios de comunión, ofrendas por el pecado, sacrificios de reparación, ofrendas vegetales o de perfumes, ¿qué significa todo ello? ¿Cuál es el significado esencial del sacrificio en Israel? A estas preguntas se han dado diferentes respuestas, algunas de las cuales es preciso desechar, bien por estar fundadas en premisas apriorísticas, que no tienen en cuenta los datos reales, bien porque interpretan erróneamente estos mismos datos.

A) Teorías insuficientes. Hay una hipótesis que ve en el sacrificio israelita un don para apaciguar a una divinidad cruel y exigente. Pero los textos no apoyan con prueba alguna semejante suposición. Más sutil es la sugerencia de que el sacrificio israelita era una especie de contrato bilateral entre el hombre y Dios. El hombre entrega su don a Dios, y Dios demuestra su gratitud al hombre otorgándole su bendición. Esta posición resulta más matizada, pues en ella se contiene una parte de verdad (→ 105, *infra*). Cuando los israelitas ofrecían sus sacrificios a Dios, esperaban obtener efectivamente sus bendiciones. Pero en esta explicación —*quid pro quo*— va implícita la idea de que Dios necesita los dones del hombre tanto como éste las bendiciones de Dios, tal como en muchas religiones antiguas se daba por cierto. Pero el pensamiento israelita estaba muy lejos de ello; Dios era dueño absoluto del universo, con derechos soberanos sobre todas las cosas. No tenía absolutamente ninguna necesidad de algo que el hombre estuviera en condiciones de darle.

102 Otra teoría quiere explicar la naturaleza del sacrificio israelita como si éste fuera una especie de acto mágico mediante el cual puede entrar el hombre en contacto con Dios. Esta hipótesis adopta dos formas. Según la primera, el hombre realiza esta unión comiendo de una víctima divina. A esta explicación subyace la teoría de que el sacrificio en Israel tenía unas raíces totémicas, posición que se supone heredada por los israelitas de sus remotos antepasados de Arabia. En aquella primitiva cultura, tal como la reconstruyen los críticos, los miembros de una tribu se relacionaban entre sí mediante el parentesco que los ligaba al dios de la tribu, que se consideraba realmente encarnado en el animal elegido para representarlo. Al comer la carne de este animal (el tótem), el individuo se apropiaba una parte de la vida divina. Sin embargo, no hay pruebas de que entre los árabes antiguos existiera tal idea. Incluso en los ambientes en que realmente se daba el totemismo, sólo muy rara vez se comía la carne del animal sagrado. Cuando aquélla servía de alimento, era consumida como vianda ordinaria, sin que resultara de ahí comunicación alguna con la divinidad.

En la segunda forma de esta teoría se supone que los israelitas entraban en comunicación con Dios inmolando una víctima que los representaba y sustituía. La imposición de manos, que formaba parte del ritual israelita, se interpreta en esta teoría como un gesto mediante el cual se transferían a la víctima los pecados y el principio vital del oferente, que se sentía liberado cuando el animal exhalaba el último aliento y su sangre

era derramada. El gesto de derramar la sangre de la víctima sobre las gradas del altar se interpreta simbólicamente como un modo de poner en contacto la vida del oferente con la divinidad representada por el altar. Semejante interpretación resulta muy dudosa. El acto de derramar la sangre de la víctima alrededor del altar significa realmente que se ofrece a Dios aquella vida, sin que ello incluya la idea de que se establece una unión vital entre el oferente y Dios. Más aún: la imposición de las manos en el ritual israelita significaba simplemente que el sacrificante reconocía que era él mismo quien entregaba esta víctima para que fuera ofrecida en su nombre y beneficio.

103 Otra teoría muy difundida supone que los israelitas, al igual que sus vecinos de Mesopotamia y Canaán, veían en el sacrificio la comida preparada para un dios hambriento. Los patrocinadores de esta teoría se apoyan en expresiones como «mesa de Dios», con que se designa el altar, o «panes de Dios», aplicada a los de la proposición. También llaman la atención sobre las prescripciones en virtud de las cuales se exigía que el sacrificio constituyera en realidad una comida completa, con pastelillos y vino, y sazonada con sal. Si bien se admite que los textos bíblicos utilizan tales expresiones en sentido figurado, se insiste en que presuponen una visión materialista y antropomórfica del sacrificio.

Ya que la mayor parte de los textos que reflejan esa visión son tardíos y claramente metafóricos, sólo hemos de tomar en consideración aquellos pasajes que más nos acercan a los orígenes de Israel. En el relato del diluvio, Noé, una vez que hubo desembarcado, ofreció holocaustos al Señor, del que se afirma que «aspiró el suave olor» (Gn 8,21). En otros textos posteriores se emplea esta misma expresión, en sentido figurado y cuasi técnico, para indicar que un sacrificio es favorablemente acogido por Dios. En el relato del diluvio, que en gran parte está tomado de un poema babilónico (→ Génesis, 2:39), la expresión aludida es un elemento más de los que se han tomado en préstamo y no refleja una idea original del pensamiento israelita. La fábula de Jotam menciona el aceite «con que hombres y dioses son honrados» (Jue 9,9) y el vino «que alegra a los dioses y a los hombres» (Jue 9,13). Ha de notarse ante todo que esta fábula tiene un subido tono alegórico. Además, no es verosímil que un autor bíblico se refiera seriamente a los «dioses»; los ecos politeístas de esta fábula sugieren que se tomó de otra literatura no israelita. Es significativo que Sal 104,15, claro eco de Jue, tacha las alusiones a los «dioses». Más aún: algunos textos primitivos contradicen la idea de que el sacrificio fuera una comida preparada para que Dios la consumiese. En Jue 6,18-22; 13,15-20, Gedeón y Manóaj invitan al ángel de Yahvé a compartir su alimento, y en ambos casos se declina la invitación; en lugar de ello, se les ordena que ofrezcan su comida como un sacrificio. El banquete que Abrahán prepara a sus tres huéspedes celestes es un gesto de hospitalidad, no un sacrificio (Gn 18,8).

Es verdad que en el sacrificio israelita hay determinados elementos que sugieren la participación en una misma comida con Yahvé, especialmente en el caso de los sacrificios de comunión. Estos elementos —la

ofrenda de tortas, aceite, vino— puede que tuvieran tal significado en el sacrificio cananeo, del que seguramente fueron tomados. Pero la posición del auténtico yahvismo queda claramente reflejada en Sal 50,12-13: «Si yo tuviera hambre, no te lo diría; pues mío es el mundo y toda su plenitud. ¿Comeré yo la carne de los fuertes toros, o es mi bebida la sangre de los cabritos?».

104 **B) Idea exacta del sacrificio.** ¿Cuál era, positivamente, la idea de sacrificio entre los israelitas? La respuesta habrá de empezar por una valoración de la idea de Dios en Israel. Dios era único, trascendente, todopoderoso, soberanamente autosuficiente, personal; por ser personal, exigía una respuesta por parte de su pueblo, respuesta que había de ser también personal, racional. El sacrificio, por consiguiente, era la expresión externa de la respuesta personal del hombre a un Dios personal. No era un gesto mecánico, mágico, con una eficacia independiente de las disposiciones interiores del oferente. Si el sacrificio no estaba motivado por unas sinceras disposiciones interiores, quedaba reducido a puro formalismo vacío, una caricatura de las auténticas relaciones entre Dios y el hombre. El no reconocer esta verdad fundamental es el motivo de que resulten inconsistentes las hipótesis que antes hemos rechazado.

Es cierto que algunos elementos del ritual israelita y de su vocabulario sacrificial tienen sus raíces en costumbres anteriores a la formación de Israel como pueblo. Sin embargo, la semejanza material no es indicio de una identidad real con esas costumbres o con la teología primitiva que reflejan. Se mantenían ciertas formas antiguas, pero utilizándolas como mero vehículo de conceptos nuevos. Dígase lo mismo acerca de todo cuanto se tomó en préstamo de las religiones vecinas; el hecho de adoptar unos ritos paganos no quiere decir que se asuman también las concepciones religiosas paganas. Los ritos son relativamente neutros; su significado les viene de la religión que los utiliza, y la religión israelita era completamente distinta y muy superior a la de Canaán. El sacrificio israelita, por consiguiente, era un caso aparte y muy difícil de definir. El sacrificio no respondía a un concepto simple: no consistía únicamente en la ofrenda de un *don* a Dios para reconocer su soberanía ni sólo un *medio de establecer la unión* con él o simplemente un *acto de expiación.* Era todo eso y mucho más. Analizaremos ahora uno por uno sus diferentes aspectos.

105 El sacrificio era un *don,* pero un don que Dios podía exigir con un derecho imperativo, pues todo cuanto el hombre pueda ofrecerle ha de recibirlo primero de la mano generosa de Dios. «Del Señor es la tierra y su plenitud; el mundo y cuantos moran en él» (Sal 24,1; también 50, 9-13; 1 Cr 29,14). Al devolver a Dios una parte de lo que le pertenece, el hombre reconoce simbólicamente el derecho que tiene Dios sobre todas las cosas; a partir de ahí, el hombre adquiere un derecho a servirse para sus propios fines del resto, siempre bajo el dominio de Dios. Esta era la idea subyacente a las ofrendas de primicias y primogénitos. Desde otro punto de vista, puesto que las ofrendas consistían en elementos básicos (carne y vegetales) para el sustento de la vida humana, las víctimas re-

presentaban el ser y la vida de quien las ofrecía. Al sacrificarlas, realizaba el gesto simbólico de someterse a Dios; al aceptarlas, se comprometía en cierto sentido. No se trataba, en realidad, de la idea del *quid pro quo* (→ 101, *supra),* puesto que Dios no necesitaba de don alguno, y nunca podría haber proporción entre el don y el favor de Dios.

La esencia del sacrificio no consistía en la destrucción de la víctima. De hecho, en el caso del sacrificio de animales, degollar la víctima era tan sólo un acto preparatorio, ejecutado por el oferente, no por el sacerdote. Un motivo de que se destruyera la ofrenda, lo mismo si se trataba de un animal que si consistía en productos vegetales, era hacer el don irrevocablemente definitivo, sustrayéndolo por completo a todo uso ordinario. Con ello se conseguía además que la víctima se volviera invisible, haciéndola pasar simbólicamente de este modo a la esfera invisible de lo divino. Las palabras hebreas que significan hacer un sacrificio (hifil de *qrb* y de *'lh)* expresan la idea de «acercar» y «hacer subir»; el término que traducimos por holocausto, *'ōlâ,* tiene el significado básico de «lo que sube». El ritual servía para simbolizar esta idea de «dar», de «enviar» hacia Dios. El altar simbolizaba la presencia de Dios; la sangre de la víctima, considerada como el elemento más sagrado, era puesta en contacto directo con este símbolo. En todos los sacrificios se derramaba la sangre sobre la base del altar; en el sacrificio expiatorio se untaban con ella los cuernos del altar; en las ofrendas por el pecado, cuando se hacían por el sumo sacerdote o por toda la comunidad, se rociaba con ella el velo que ocultaba la presencia especial de Dios en el Santo de los Santos. El Día de la Expiación era llevada dentro del Santo de los Santos y rociada sobre el propiciatorio, que era el trono de Dios. Las partes combustibles de la víctima eran quemadas y, en cierto sentido, espiritualizadas al subir hacia los cielos en forma de humo.

106 El sacrificio, pues, cumplía la función de un don en que se expresaba la dependencia de Israel con respecto a Dios, pero al mismo tiempo manifestaba un *deseo de unión con Dios.* Los israelitas nunca mantuvieron una idea crasamente física de esta unión (→ 102, *supra);* su actitud era mucho más sutil, en armonía con la sublime trascendencia espiritual de Yahvé. Cuando Dios había recibido la parte que le correspondía en la víctima, los que la habían presentado comían el resto en un banquete sacrificial. El hecho de que una misma víctima fuera ofrecida a Dios y comida por los que tomaban parte en aquel acto de culto hacía que ambas partes entraran en una comunión espiritual, estableciendo y consolidando entre todos ellos los vínculos de la alianza. Era aquélla una gozosa ocasión, y en los días antiguos el rito más popular era el sacrificio de comunión.

107 Todo sacrificio llevaba al menos implícita una idea de *expiación.* Hacer una ofrenda suponía necesariamente negarse a sí mismo en cierta medida; restablecer o mantener unas relaciones amistosas con Dios implicaba que tales relaciones habían sufrido alguna perturbación. El autor de 1 Sm 3,14 escribió que «ni sacrificio ni ofrenda borrará jamás el pecado de Elí». El uso de la sangre daba a todos los sacrificios de animales unas

resonancias expiatorias (Lv 17,11), aparte de que ya había unos sacrificios específicamente dedicados a la expiación de diferentes pecados (→ 83-88, *supra*).

108 **VIII. Condenaciones del sacrificio.** Dada la importancia capital que tenía el sacrificio en la religión israelita, sorprende hallar ciertas condenaciones muy duras lanzadas contra esta práctica en el AT. Pero un estudio atento de estos pasajes condenatorios revela un sentido implícito de que el sacrificio se tenía en muy alta estima entre los israelitas y que no se veía en él un mero rito externo de eficacia mágica, sino más bien una exteriorización de nobles sentimientos religiosos, sin los cuales el sacrificio era una farsa y una burla. Especialmente violentos fueron los ataques de los profetas preexílicos (Is 1,11-17; Jr 6,20; 7,21-22; Os 6,6; Am 5,21-27; Miq 6,6-8). Estos pasajes han sido interpretados muchas veces como otras tantas condenaciones del sacrificio en todas sus formas, pues se expresan de manera directa e incondicional. Pero hemos de tener en cuenta que en hebreo es normal el empleo de afirmaciones absolutas o de contrastes directos allí donde nosotros emplearíamos una comparación. La fraseología de Os 6,6 es un espléndido ejemplo de este tipo de expresión: «Porque es amor lo que yo deseo, no sacrificio, y conocimiento de Dios más que holocaustos». Las leyes del paralelismo exigen que entendamos la primera frase en sentido comparativo, como la segunda: «Porque es amor lo que deseo más que sacrificio». Pueden multiplicarse indefinidamente los ejemplos de esta manera de hablar, incluso en el NT (cf. Lc 14,26 y Mt 10,37).

Uno de los más antiguos profetas, Samuel, expresaba claramente la actitud profética ante el sacrificio: «¿Acaso desea el Señor holocaustos y víctimas, y no más bien que la voz del Señor sea obedecida? Porque es mejor obedecer que sacrificar, humillarse mejor que ofrecer la grasa de los carneros» (1 Sm 15,22). Los profetas condenaban el formalismo, el culto meramente externo y sin las disposiciones adecuadas. Ese culto no merecía el nombre de culto en absoluto, pues no pasaba de ser un galimatías vacuo rayano en la superstición.

109 **IX. Otros actos rituales.** El sacrificio era el acto central del culto israelita, pero no el único. Había además oraciones públicas y diferentes ritos de purificación y consagración.

A) La plegaria. Expresión básica del sentimiento religioso es la oración, ese acto de volver la mente y el corazón a Dios para establecer un contacto inmediato y personal entre el hombre y lo divino. El sacrificio ya es una oración en acto. Aquí nos ocuparemos, sin embargo, no de la oración como acto privado y personal de devoción, sino en cuanto elemento del culto, es decir, de la oración litúrgica.

La Biblia presenta fórmulas de bendición (Nm 6,22-27) y de maldición (Dt 27,14-26). Una de ellas ha de usarse en el rito del «agua amarga» (Nm 5,21-22) y en la situación creada cuando no ha sido posible apresar a un asesino (Dt 21,7-8). También presenta las fórmulas que han de usarse en la ofrenda de las primicias (Dt 26,1-10) y en el pago del diezmo, que debía hacerse cada tres años (Dt 26,13-15). Especifica también las

lecturas bíblicas para la celebración de la Pascua (Dt 6,20-25; cf. Ex 12, 26-27).

Si bien el ritual no contiene prescripción alguna sobre las fórmulas de oración que debían utilizarse en la oblación de los sacrificios, ciertamente existían y se utilizaban comúnmente tales fórmulas. Se encuentran en todos los rituales del mundo. Amós (5,23) se refiere al canto de himnos con acompañamiento instrumental, pero sólo de un modo genérico. Podemos suponer que el canto litúrgico se desarrolló paralelamente al ritual, sobre todo cuando se fue especializando el sacerdocio. El templo de Salomón contó desde sus comienzos con un cuerpo oficial de cantores, cuya importancia fue en aumento hasta convertirse, en el templo posexílico, en un grupo que gozaba de gran prestigio. El himnario oficial del nuevo templo fue el Salterio, muchos de cuyos himnos, de claro acento litúrgico, estuvieron en uso ya durante la monarquía.

110 El lugar más adecuado para la oración eran los pórticos del templo, de cara al Lugar Santo (Sal 5,8; 28,2; 138,2). Cuando el exilio o la ausencia hicieron imposible este ideal, los expatriados se las arreglaban lo mejor que podían volviendo el rostro hacia Jerusalén (1 Re 8,44.48; Dn 6,11). Las sinagogas del período posexílico se construían de manera que los fieles pudiesen dirigir sus plegarias hacia el Lugar Santo.

Es escasa nuestra información acerca de los tiempos fijados para los servicios oficiales de la plegaria. En Sal 4 y 5 hallamos las plegarias adecuadas para la mañana y la tarde, respectivamente. Judit hacía su oración de forma que coincidiera con la ofrenda vespertina del incienso en el templo (Jdt 9,1); Daniel observaba una costumbre que parece haberse generalizado en su época, rezando tres veces al día: por la tarde, por la mañana y a mediodía (Dn 6,11; Sal 55,1). Pero en estos textos se alude a la oración personal, privada. En la época en que se escribieron sólo había dos servicios diarios en el templo, uno por la mañana y otro por la tarde.

111 Durante el AT parece que normalmente se oraba de pie. De Salomón, sin embargo, se dice que se arrodilló (2 Cr 6,13), y en Neh 9, 3-5 hay un interesante paralelo del *flectamus genua-levate* de la liturgia latina. En este rito penitencial, el pueblo se mantenía en pie durante la lectura; luego se arrodillaba para hacer la confesión de sus pecados y permanecía en esta postura hasta que los levitas gritaban *qûmû (levate)*. Se pretende que la postura externa del cuerpo exprese las disposiciones internas del individuo; lo normal es que ante Dios se adopte una actitud de humilde sumisión. En Sal 95,6 leemos: «Venid, inclinémonos para dar culto; caigamos de rodillas ante el Dios que nos hizo» (Invitatorio de maitines en el Breviario Romano). No es sorprendente, por tanto, leer que el pueblo se arrodilla para la oración (1 Re 8,54; Is 45,23; Dn 6,11) con los brazos alzados hacia el cielo (1 Re 8,22.54; Is 1,15; Lam 2,19). Otros textos sugieren la postura de los musulmanes, de rodillas y con la frente pegada al suelo (Sal 5,8; 99,5; también TM de 99,9: «Hacia su santa montaña»).

112 **B) Purificaciones.** La mentalidad moderna encuentra extraños los conceptos de «pureza» e «impureza», especialmente cuando la «impureza» se describe como resultado de un contacto con cosas sagradas. Pero según las ideas de los israelitas, determinadas cosas, tanto profanas como sagradas, poseían cualidades misteriosas que se comunicaban a todo el que entrara en contacto con ellas, poniendo a la persona en una situación distinta de la ordinaria. Para poder retornar al mundo cotidiano y a sus actividades era preciso que el individuo en cuestión se «purificase». Indudablemente, esta actitud refleja unas costumbres y una mentalidad antiguas; pero la legislación que de todo ello se derivó tenía el alto propósito de colocar a Israel en un plano distinto a los demás pueblos. Los paganos podían tocar esto o aquello, comer cualquier cosa impunemente, pero no así el pueblo de Israel. Este pertenecía a un Dios puro, trascendente, cuya pureza debía reflejar. Para que una persona «impura» recuperase su estado normal se recurría a diferentes ritos.

113 a) SACRIFICIOS Y LAVATORIO RITUAL. Después del parto, la mujer estaba obligada a ofrecer un holocausto y una ofrenda por el pecado (Lv 12,1-8). Para un pueblo que miraba el matrimonio como algo sagrado, el nacimiento de un hijo como la mejor de todas las bendiciones y la esterilidad como una maldición, no es que la mujer que acababa de dar a luz fuese impura, como si el hecho mismo de su maternidad la constituyera en «estado de pecado». Lo que había ocurrido es que la madre había entrado realmente en contacto con el poder creador de Dios, y en consecuencia tenía que «purificarse» en sentido ritual antes de volver a sus actividades normales. Análogamente, la Iglesia, que ve en el matrimonio un sacramento y honra la maternidad, tiene también una ceremonia de «reingreso en la iglesia», después del parto, que responde a esta misma idea.

114 Cuando los «leprosos» eran dados de alta debían ofrecer un sacrificio de reparación o una ofrenda por el pecado y un holocausto (Lv 14, 10-32). Tampoco se trata en este caso de una culpa moral, pues esta misma clase de sacrificios se imponía también al hombre o a la mujer que habían contraído los tipos de irregularidad descritos en Lv 15,14-15. 29-30. Un nazir que hubiera tocado un cadáver estaba obligado a ofrecer un sacrificio por el pecado, un holocausto y un sacrificio de reparación (Nm 6,9-12). Estos mismos sacrificios se le exigían al término de su voto (Nm 6,13-20).

115 El lavatorio ritual acompañaba frecuentemente a los sacrificios de purificación; otras veces, en cambio, constituía un rito diferente. El sacerdote practicaba un lavatorio ritual antes de ejercer sus sagradas funciones (Ex 29,4; 30,17-21; Lv 8,6; 16,4). Los utensilios, los vestidos y también las personas debían lavarse si habían entrado en contacto con individuos u objetos impuros (Lv 11,24-25.28.32.40; 15; 22,6) o incluso con algo sagrado. El caldero de metal en que se había cocido la carne de los sacrificios también debía lavarse por completo; si en estos menesteres se había utilizado alguna vasija de barro, la ley mandaba que fuera rota a continuación (Lv 6,21). Cuando el sumo sacerdote salía del Santo de los

Santos en el Día de la Expiación, debía cambiar de vestidos y lavarse él mismo de pies a cabeza. Lo mismo estaba obligado a hacer el hombre que llevaba el cabrito emisario al desierto y quemaba las víctimas de la ofrenda por el pecado (Lv 16,23-28). Idénticas prescripciones obligaban a los que habían tomado parte en el ritual de la novilla roja (Nm 19,7-10.21). Los soldados que habían luchado en una guerra sagrada y sus vestiduras quedaban sometidos a un período de purificación que duraba siete días (Nm 31,16-24).

116 b) EL RITO DE LA NOVILLA ROJA. Cuando el botín obtenido en una campaña consistía en objetos metálicos, éstos habían de ser purificados en un agua especial llamada *mê middâ,* «agua de purificación» (Nm 31,22-23). En Nm 19,1-10 se describe cómo se preparaba esta clase de agua. Un laico degollaba fuera de la ciudad una ternera roja sin defecto que nunca hubiera estado uncida al yugo; un sacerdote vigilaba toda la operación. La víctima era quemada luego completamente, y mientras ardía, el sacerdote arrojaba en la pira ramas de cedro, hisopo y hebras teñidas de color escarlata. Las cenizas que quedaban se recogían y guardaban para usarlas en la preparación del agua lustral. Se tomaba una cantidad de cenizas y se ponía en un recipiente en el que se vertía, directamente de un manantial o una corriente, el agua necesaria. Si todas estas manipulaciones tienen un regusto mágico, ello puede ser porque el rito quizá fuera de origen pagano, siendo luego adoptado y santificado por los israelitas. El color rojo se cree que tenía un significado apotropaico (es decir, que poseía la virtud de alejar el mal), mientras que muchas gentes atribuyen un especial poder de purificación a las cenizas de los animales quemados y al agua corriente. Esta agua servía para rociar a todo el que hubiera entrado en contacto con cadáveres, huesos o tumbas, así como las casas y los ajuares de los difuntos (Nm 19,11-22). Aparte de estos casos y el que se menciona en Nm 31,22-23, en las abluciones rituales se empleaba agua común.

117 c) EL RITO DE LA LEPRA. El término hebreo que traducimos por «lepra», *ṣāraʿat,* no expresa únicamente la enfermedad de Hansen, a la que normalmente nos referimos al hablar de lepra. La enfermedad bíblica es menos grave a todas luces, pues podía curarse y sus síntomas corresponden a varias enfermedades superficiales de la piel (Lv 13,1-44). Cuando un sacerdote certificaba que alguien la padecía, la persona quedaba ritualmente impura y estaba obligada a retirarse a buena distancia del lugar habitado hasta curarse (2 Re 7,3). También correspondía al sacerdote certificar la curación (Lv 14,3) y ejecutar los ritos purificatorios.

118 Estos ritos se describen en Lv 14, donde se han combinado al parecer dos rituales distintos, uno primitivo y otro más reciente. En el rito primitivo se llenaba un vaso de agua «viva» y se sacrificaba sobre él un ave, cuya sangre debía caer sobre el agua. Luego se echaba en el agua un pájaro vivo, madera de cedro, hebras de color escarlata e hisopo. Finalmente, se dejaba que el pájaro volara libre. Se rociaba al leproso con esta agua y se lo declaraba purificado, pero hasta pasados siete días, una vez que había rasurado todo su cuerpo, lavado sus vestidos y se había

bañado todo él, no se le consideraba definitivamente puro (Lv 14,2-9). Este rito contenía vestigios de supersticiones muy antiguas. Se creía que las enfermedades repugnantes de la piel eran causadas por un demonio que era preciso expulsar. Al igual que en el caso de la novilla roja, se utilizaba agua teñida de este mismo color por sus virtudes apotropaicas. El pájaro que echaba a volar libre simbolizaba la fuga del demonio.

En el ritual más reciente (Lv 14,10-32), la persona que había recuperado la salud ofrecía un sacrificio de reparación, una ofrenda por el pecado y un holocausto. Con la sangre del primer sacrificio el sacerdote untaba la oreja derecha, el pulgar derecho y el dedo gordo del pie derecho del sujeto; ungía luego estos mismos miembros con aceite, que derramaba también sobre la cabeza del que había sido leproso. Esta unción tiene paralelos en las ceremonias con que se concedía la libertad a un esclavo en Mesopotamia y Canaán.

119 La «lepra» de los vestidos, telas y hasta casas nos resulta especialmente extraña. La enfermedad en este caso debía de ser una especie de roña o invasión de hongos. Si el objeto afectado no quedaba limpio al ser lavado, debía quemarse. Si el lavado era eficaz, volvía a lavarse otra vez y era declarado limpio (Lv 13,47-59). Cuando se trataba de casas, se quitaban las piedras afectadas y se raspaban los muros. Si la «lepra» seguía desarrollándose, se derribaba la casa; si se detenía, la casa era declarada limpia. En cualquier caso, debía ponerse en práctica el ritual de expiación descrito en Lv 14,29. Por muy arcaicos y misteriosos que resulten estos ritos y las ideas en que se fundan, sólo se encuentran en textos posexílicos. La conciencia de culpabilidad que se suscitó durante el exilio y el acento que la teología P cargó sobre la trascendencia divina dieron como fruto una gran preocupación por la pureza y la impureza, que alcanza el grado de una obsesión en los preceptos legales de la tradición P. Los legisladores acumulaban uno tras otro los casos de posible impureza y buceaban en el pasado movidos por su deseo de que nada se les escapara en esta materia.

120 d) Ritos de consagración. La purificación venía a ser como una imagen en negativo de la santidad, ya que intentaba apartar un obstáculo legal para el contacto con lo divino. La cara positiva nos la da la consagración: disponía a un hombre o a un objeto para ese contacto, o era el resultado del mismo. Consistía en sacar algo o a alguien del dominio de lo profano para dedicarlo a fines sagrados. Esta consagración no siempre exigía una ceremonia especial; el hecho de entrar en el campo de lo sagrado suponía ya una consagración. Así, por ejemplo, los soldados que luchaban en la guerra santa y el botín que conseguían en ella estaban automáticamente consagrados a Dios; los sacerdotes quedaban consagrados por el simple hecho de prestar sus servicios en el santuario. Pero tal consagración imponía unas obligaciones. Los sacerdotes habían de observar una serie de normas cuya finalidad era garantizar su pureza (Lv 21,1-8); los soldados que intervenían en una guerra santa debían guardar continencia mientras durase aquélla (1 Sm 21,6; 2 Sm 11,11) y el botín de

que se apoderaban no podía destinarse para provecho personal de nadie (Jos 6,18ss; 1 Sm 15,18-19).

121 Hemos expuesto ya algunos ejemplos de consagración automática. Cuando el ritual fue desarrollándose aparecieron ceremonias específicas de consagración. Durante el período posexílico, el sumo sacerdote era consagrado en una prolija ceremonia que llevaba consigo la purificación, investidura y unción (→ 30, *supra*). También el santuario, el altar y los objetos de culto debían ungirse (Ex 30,26-29; 40,9-11; Lv 8,10). Antes del exilio, el rey era «el ungido» (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:155) y, como señal de su carácter sagrado, llevaba el *nēzer* o corona (2 Sm 1,10; 2 Re 11,12; Sal 89,40). El sumo sacerdote posexílico llevaba un ornamento parecido, una flor de oro (*ṣîṣ*), que formaba parte de su tocado (Ex 39,30; Lv 8,9). El significado básico de la raíz del verbo *nāzar* es «apartar», y de ahí «poner en entredicho» o «consagrar». El nombre derivado *nāzîr* se aplica a la persona consagrada. Con esta raíz está emparentada otra, *ndr*, de donde procede el nombre *neder*, voto.

122 **C) *Los votos.*** Un voto, en el AT, era una promesa condicionada de consagrar una cosa o una persona a Dios. Si Dios otorgaba lo que se le pedía, el beneficiario cumplía lo prometido. Era una forma especial de la plegaria, en que la persona no sólo pedía un favor, sino que reforzaba su petición prometiendo dar algo en señal de agradecimiento. No todos los votos eran condicionales, si bien parece que tal fue el caso durante la primera época. Con el paso del tiempo, las promesas desinteresadas se convirtieron cada vez más en norma y dejaron de ser la excepción.

Hacer un voto equivalía a asumir una solemne obligación; la ley regulaba determinados votos, porque la cosa prometida pertenecía de por sí a Dios, como en el caso de las primeras crías del ganado (Lv 27,26), o porque se trataba de algo indigno de Dios, como serían los ingresos procedentes de la prostitución sagrada (Dt 23,19). Las mujeres tenían impuestas ciertas limitaciones en materia de votos; por ejemplo, un padre podía cancelar el voto hecho por su hija soltera, lo mismo que un esposo los votos de su esposa. La viuda o la mujer divorciada, en cambio, podían asumir la plena responsabilidad de sus votos (Nm 30,4-17). En la legislación posterior se permitía pagar una suma de dinero en lugar de la cosa prometida (Lv 27,1-25).

123 *Nazireos.* No sólo los objetos, también la propia persona podía ser consagrada a Dios durante cierto espacio de tiempo. En esto consistía hacerse nazireo (Nm 6,1-21). Durante el tiempo que se permanecía en esta situación había que abstenerse de tomar bebidas alcohólicas, incluido el vino, dejarse crecer el pelo y evitar todo contacto con cadáveres. Esta última prescripción se interpretaba muy rigurosamente; si alguien moría estando presente un nazireo, éste quedaba impuro y debía comenzar de nuevo, rapándose la cabeza y ofreciendo diferentes sacrificios (6,9-12). Cuando completaba el plazo de su voto, ofrecía un holocausto, una ofrenda por el pecado y un sacrificio de comunión; rapaba su cabeza y que-

maba los cabellos como parte del sacrificio de comunión (6,18). Entonces podía retornar a la vida normal.

Estas prescripciones parecen responder a una mitigación de una antigua costumbre en virtud de la cual la consagración del nazireo duraba toda la vida y tenía más un carácter carismático que voluntario (cf. Am 2,11-12). En el relato de Sansón tenemos un caso de consagración ya desde el seno materno (Jue 13,4-5.7.13-14). El pelo sin cortar parece que era el rasgo distintivo de los nazireos. Tampoco podían cortarse el pelo los soldados que tomaban parte en una guerra santa (Jue 5,2; cf. Dt 32, 42); cuando la madre de Samuel lo consagró al servicio de Dios, prometió al mismo tiempo que su cabeza nunca sería rapada (1 Sm 1,11). Los largos cabellos de Sansón, signo de su consagración de por vida, eran la fuente de su extraordinaria fuerza (Jue 16,17).

FIESTAS ISRAELITAS PREEXILICAS

124 **I. Culto diario.** Los israelitas guardaban varios días de fiesta anualmente; pero antes de pasar a estudiar este tema sería conveniente decir algo sobre los cultos cotidianos del templo. Según Ex 29,38-42 y Nm 28,2-8, cada día debían ofrecerse dos corderos en sacrificio, uno por la mañana y otro por la tarde. Junto con estos sacrificios se hacían las correspondientes ofrendas de harina mezclada con aceite, una libación de vino y una oblación de incienso (Ex 30,7-8). Este ritual diario se introdujo después del exilio, si bien Cr lo presenta, según su costumbre, como existente ya durante la monarquía (1 Cr 16,40; 2 Cr 13,11; 31,3). El ritual preexílico queda reflejado en Ez 46,13-15, donde no se hace mención del sacrificio vespertino. Durante la monarquía era costumbre ofrecer un sacrificio por la mañana y una ofrenda vegetal por la tarde (*minḥâ;* cf. 2 Re 16,15; Esd 9,4-5; Dn 9,21). La costumbre posexílica de hacer dos holocaustos se prolongó incluso durante la época del NT, pero la hora del segundo varió entre el anochecer y la media tarde. Los sábados se observaba este mismo ritual, pero en cada holocausto se ofrecían dos corderos en vez de uno sólo como en los días ordinarios (Nm 28,9-10). El primer día de cada mes, el día de la luna nueva, se celebraba con un ritual extraordinario, sacrificándose en holocausto dos toros, un carnero y siete corderos, además de ofrendas y libaciones, y el sacrificio de un macho cabrío como ofrenda por el pecado (Nm 28,11-15).

125 **II. Calendarios litúrgicos.** Naturalmente, era preciso disponer de un calendario para fijar los más importantes días festivos. En el AT se encuentran varios de ellos, y habremos de estudiarlos por separado (cf. también J. van Goudoever, *Biblical Calendars* [Leiden, ^{2}1964]).

El Código Elohista ofrece el más simple y sucinto de estos calendarios (Ex 23,14-17). Prescribe el *ḥāg* o peregrinación (cf. el *hadj* de los musulmanes) tres veces al año: la peregrinación de los ázimos en el mes de Abib (marzo-abril), la de las cosechas del grano (finales de primavera) y la de las cosechas de los frutos (otoño).

El Código Yahvista (Ex 34,18-23) reproduce la legislación anterior, pero con ligeras variantes: llama a la peregrinación con motivo de la cosecha del grano «fiesta de las Semanas» y fija la cosecha de los frutos «al final del año», expresión sinónima de la que emplea el Elohísta. La vaguedad de los términos es indicio de que las peregrinaciones no se celebraban en fechas fijas, sino que éstas dependían de las variaciones que trajeran las distintas estaciones agrícolas. Antes de la centralización del culto, cada santuario local fijaba sus fechas dentro de los plazos generales que marcaba la legislación, ya que el pueblo elegía el santuario que más le convenía para hacer su peregrinación.

El Código Deuteronomista (Dt 16,1-17) introduce tan sólo ligeros cambios, el más importante de los cuales es la especificación del lugar a que debía dirigirse la peregrinación: «En el lugar que Yahvé elegirá». Las tres fiestas anuales son: 1) Pascua, unida a la fiesta de los Azimos de los códigos anteriores; 2) la fiesta de las Semanas, con la aclaración de que empieza siete semanas después del comienzo de la cosecha del grano; 3) la fiesta de los Tabernáculos o Tiendas *(sukkôt),* correspondiente a la fiesta de la cosecha del fruto en los códigos anteriores. No se da ninguna explicación a propósito de esta nueva designación.

126 *La Colección Sacerdotal* (Lv 23). Es más precisa en cuestión de fechas, además de seguir un nuevo calendario (babilónico) de acuerdo con el cual el año comienza en primavera, en vez de en otoño. Pero nos encontramos con un problema, pues en Lv 23 se advierten señales de haberse combinado dos fuentes distintas: presenta dos títulos (vv. 3 y 4) y dos finales (vv. 37 y 44), dos series de prescripciones para la fiesta de los Tabernáculos (vv. 34-36 y 39-43). R. de Vaux estima que una de estas fuentes es el Código de Santidad, de finales de la monarquía (→ Levítico, 4:3, 35), y que la otra se ha formado a base de adiciones exílicas y posexílicas. A la época de la monarquía corresponderían estos versículos: 4-8, sobre la Pascua, en el sentido de que debe celebrarse el 14 de Nisán (el antiguo Abib) y de ir seguida por la antigua fiesta, de una semana de duración, de los Azimos; 16-21a, sobre la fiesta de las Semanas, que debe celebrarse cincuenta días después de la fiesta de los Azimos; 34b-36, sobre la fiesta de los Tabernáculos, que debe comenzar el día 15 de Tišrí (septiembre-octubre), con una duración de siete días, finalizando con un día solemne de descanso; 37-38 serían la conclusión. Las adiciones posexílicas corresponderían a los siguientes versículos: 3, sobre el sábado; 10-15, sobre la fiesta de la Primera Gavilla; 24-25, sobre la celebración del 1 de Tišrí; 27-32, sobre el Día de la Expiación (día 10 de Tišrí); 39-43, dando un ritual distinto para la fiesta de los Tabernáculos; 44, nueva conclusión (→ Levítico, 4:43-48).

127 Ezequiel (45,18-25) tiene su propio calendario litúrgico, que no es sino una idealización semejante a la que este mismo profeta presenta con relación al templo. No hay pruebas de que este calendario de Ezequiel fuera puesto en práctica; el que se impuso fue el de la Colección Sacerdotal (Lv 23), completado con el de Nm 28-29. Estos capítulos de Nm prescriben los sacrificios que debían ofrecerse: para el culto diario

(28,3-8); el sábado (28,9-10); la luna nueva (28,11-15); la Pascua y los Azimos (28,16-25); la fiesta de las Semanas (28,26-31); el «Día de Aclamación» del 1 de Tišrí (29,1-6); el Día de la Expiación (29,7-11), y la fiesta de los Tabernáculos (29,12-38). Este era el calendario de fiestas y sacrificios observado en el templo posexílico.

Pasaremos ahora a estudiar cada una de las más importantes festividades israelitas.

128 **III. El sábado.**

A) Origen. Nuestro término español es prácticamente una transcripción del hebreo *šabbāt,* que, a su vez, parece ser un derivado, aunque en forma irregular, del verbo *šābat,* «cesar», y por extensión, «cesar en el trabajo», «descansar». Al menos ésta es la etimología popular del término que da Gn 2,2-3, pero el verdadero origen técnico no está del todo claro, como tampoco lo está el de la misma institución religiosa. Todos los intentos que se han hecho para demostrar que los hebreos lo tomaron (a través de Ezequiel) de Babilonia han fracasado por completo. Se basaban esencialmente en la semejanza del término *šabbāt* con el acádico *šappattu,* que designa el día central del mes, que corresponde a la luna llena. Sin embargo, la semejanza es admisible únicamente en sentido etimológico, y desde este punto de vista, el denominador común sería el significado de «hacer un alto»: el *šappattu* marcaba un alto en medio del mes; el sábado hebreo señalaba el término de una semana. Sobre la idea de que Ezequiel (20,12.20; 46,1) adaptara una costumbre babilónica a la vida hebrea, lo cierto es que, lejos de introducir el sábado, lo que hace es presentarlo como una institución muy antigua que sus compatriotas no observaron debidamente (20,13; 22,26; 23,38). Una variante de esta hipótesis considera que el sábado se introdujo en Israel procedente de Babilonia, no directamente, sino a través de Canaán. Pero esta variante presenta la misma falta de pruebas y se le pueden oponer las mismas objeciones que a la tesis original.

129 Si los israelitas no tomaron, directa o indirectamente, de Babilonia esta institución, ello quiere decir que debe remontarse a una época muy anterior. Si bien Gn 16,22-30 sugiere que el sábado existía ya antes de la alianza sinaítica, y Gn 2,2-3 sitúa su origen en tiempos de la creación, parece cierto que el sábado va unido en algún sentido a la existencia misma del yahvismo. En consecuencia, los que ponen los orígenes del yahvismo en el grupo de los quenitas, ven también en ellos el origen de esta costumbre de observar el sábado. Es cierto que Yahvé se manifestó a Moisés en una región habitada por quenitas y que éstos estaban emparentados con los madianitas, entre los que había contraído matrimonio Moisés; pero estos hechos, así como otras pruebas relacionadas con ellos, no son fundamento suficiente para sacar la conclusión de que el gran legislador tomó de ellos el yahvismo o el sábado. (Sobre la «hipótesis quenita», cf. H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* [1950], 149ss; → Excursus: Israel, 11:29).

Todas las tradiciones integradas en el Pentateuco mencionan el sábado: el Código Elohísta (Ex 23,12), el Yahvista (Ex 34,21), las dos versiones del Decálogo (Dt 5,12-14 y Ex 20,8-10) y la Colección Sacerdotal (Ex 31,12-17). Independientemente de la solución que haya de darse al problema de las fechas en que estas tradiciones fueron puestas por escrito, puede afirmarse sin miedo a error alguno que la institución del sábado se remonta a la era mosaica. Por el momento no nos es posible afirmar nada más que esto.

130 **B) Significado.** El sábado es una institución singular por el papel que desempeñó en la vida y en el pensamiento de Israel. No era exactamente un día de asueto para que el hombre pudiera descansar antes de emprender una nueva semana de trabajo. Se relacionaba más bien con la alianza que Dios había hecho con su pueblo, siendo un día que le estaba consagrado a él de una manera especial. Al principio, la ley del descanso sabático consistía en una formulación simple; más tarde, la ley adoptó nuevas fórmulas en que se añadían unas motivaciones que ponen de manifiesto dos diferentes tendencias teológicas. La primera (Dt 5,14b-15) subraya los factores humanitarios: no se puede trabajar sin concederse también el necesario descanso. No se descuida, sin embargo, el factor religioso: el sábado ha de servir como un memorial de la intervención de Dios para liberar a su pueblo de la esclavitud que padecía en Egipto y llevarlo al «país del descanso» (12,9; cf. Sal 95,11). La segunda (Ex 20,11) expresa una motivación característica de la escuela sacerdotal: «En seis días hizo el Señor los cielos y la tierra, el mar y todo cuanto hay en ellos, pero el séptimo día descansó. Por este motivo bendijo el Señor al sábado y lo santificó» (cf. Gn 2,2-3; Ex 31,12-17).

Ambos motivos son expresión de la teología de la alianza; únicamente difieren los puntos de enfoque. La posición deuteronomista se fija más en uno de los elementos de la alianza, el pueblo; la posición sacerdotal fija la atención, según su costumbre, preferentemente en Dios. Esta última actitud terminaría por prevalecer, confiriendo al sábado un tono marcadamente religioso (Lv 23,3.28; Ex 20,11; 31,15).

131 **C) Observancia.** Observar el sábado, signo de la alianza, era una prueba de fidelidad a ésta y una garantía de salvación (Is 58,13-14; Jr 17,19-27); lo contrario se consideraba equivalente a una apostasía (Ex 31,14; 35,2; Nm 15,32-36). Cuando todo el pueblo descuidaba sus obligaciones con relación al sábado, Dios se disponía a castigarlo con todo rigor (Ez 20,13; Neh 13,17-18).

En los primeros tiempos, sin embargo, el sábado era una fiesta alegre, un día para el descanso, de carácter predominantemente religioso, pero no tan restrictivo. Se interrumpían el trabajo y los negocios, pero la gente podía ir de un lado a otro con gran libertad. Se hacían peregrinaciones a los santuarios cercanos (Is 1,13; Os 2,13) o se aprovechaba la ocasión para consultar a los profetas (2 Re 4,23). Más tarde, durante el exilio, cuando no se podían celebrar las restantes festividades, el sábado pasó a primer plano como signo distintivo de la alianza. Después del exilio, si bien el sábado continuó siendo un día de agradable asueto, quedó sometido a regulaciones más estrictas. Se prohibieron toda clase de trabajo y los negocios comerciales (Is 58,13); se prohibió sacar nada de las casas

o realizar trabajo alguno (Jr 17,21-22, adición posexílica). Durante su segunda visita a Jerusalén, Nehemías reaccionó enérgicamente ante el descuido en que el pueblo tenía las prescripciones referentes al sábado, ordenando que se cerraran las puertas de la ciudad y exigiendo una promesa de que en adelante se guardaría con mayor fidelidad (Neh 10,32; 13, 15-16.19-22). Pasado el tiempo se multiplicaron las normas restrictivas, hasta que en tiempos del NT se hicieron muy minuciosas.

132 **IV. La Pascua y los Azimos.** Como ya hemos visto, los días de fiesta más importantes en Israel eran las tres peregrinaciones (Azimos, Semanas y Tabernáculos) y la Pascua. Pascua y Azimos se juntarían más adelante formando una sola celebración. Hay dos conjuntos de textos, litúrgico e histórico, que nos dan noticias sobre la Pascua, no muy abundantes ni siempre muy claras.

133 **A) Historia: textos litúrgicos.** Estos proceden de distintas tradiciones del Pentateuco, formuladas en diferentes épocas. Podemos utilizarlas para seguir el desarrollo de las grandes fiestas judías.

a) TRADICIÓN SACERDOTAL. Por la época en que fue formulada esta tradición, la más tardía del Pentateuco, la celebración de la Pascua ya se había unido a la de la fiesta de los Azimos. Los textos que vienen al caso son Lv 23,5-8; Nm 28,16-25 (cf. 9,1-4); Ex 12,1-20.40-51. Por ellos sabemos que la Pascua había de celebrarse coincidiendo con la luna llena del primer mes del año (marzo-abril). El día 10 de este mes, cada familia elegía un cordero macho, sin tara alguna y de un año. El día 14, entre dos luces (Ex 12,6: «entre las dos vísperas»), el cordero era degollado y su sangre se rociaba sobre el dintel y las jambas de la puerta de cada casa. Durante esta noche de luna llena se asaba y comía el cordero; no podía quebrarse ninguno de sus huesos, y todo lo que sobrara debía quemarse. También se comían en esta ocasión panes ázimos y hierbas amargas, estando todos los que participaban en la comida vestidos como para emprender un viaje. Cuando una familia era demasiado pequeña para comer todo el cordero, se unía a sus vecinos. Los esclavos y los forasteros residentes *(gērîm)* también podían tomar parte en la comida con tal de que estuvieran circuncidados.

El día 15 del mes comenzaba la fiesta de los Azimos, que duraba toda una semana. Todo el pan fermentado que hubiera en las casas debía ser destruido, y durante aquellos días sólo podía comerse pan sin levadura. El primero y séptimo días de la festividad eran sagrados, y en ellos se celebraban reuniones religiosas. Ez 45,21; Esd 6,19-22 y el «Papiro de la Pascua» de Elefantina reflejan un mismo ritual para la celebración de la Pascua y los Azimos (→ Historia de Israel, 75:99). El papiro aludido puede fecharse en 419 a. C.; insiste en las fechas que deben observarse, dando a entender con ello que éstas suponen una innovación para los miembros de aquella colonia.

134 b) TRADICIÓN DEUTERONOMISTA. Retrocedamos a una etapa anterior en la celebración de ambas fiestas. El texto correspondiente es Dt 16,1-8, una combinación artificial de dos rituales distintos, uno referente a la Pascua y otro a la fiesta de los Azimos. Dt 16,1.2.4b-7 trata de la

Pascua, que debía celebrarse durante el mes de Abib (marzo-abril); no se especifican fechas precisas. La víctima podía ser un ternero, un cordero o un cabrito; debía ser degollada a la caída de la tarde, cocida y comida aquella misma noche. Pero todo ello había de hacerse en el templo, y a la mañana siguiente debían regresar todos a sus casas. Dt 16,3.4a.8 trata de la fiesta de los Azimos, indicando que el pueblo debía comer durante siete días el «pan de la aflicción», hecho sin emplear levadura. El día séptimo se dedicaba al descanso y a una asamblea sagrada. Estos dos rituales indican que eran distintas ambas celebraciones, separadas por la partida, en la tarde que seguía a la Pascua, de todos cuantos habían tomado parte en aquella solemnidad.

En tiempos de Josías se siguió el ritual deuteronómico de la Pascua (2 Re 23,21-23; → 136, *infra);* el texto no alude a la fiesta de los Azimos. Sin embargo, el autor se preocupa de señalar que aquella Pascua fue algo nuevo en cierto sentido. También el Cronista describe la celebración de la Pascua por Josías (2 Cr 35,1-18), pero no nos da más noticias, excepto que inserta en su descripción ciertas prácticas pertenecientes a su propia época. Menciona la fiesta de los Azimos como en Dt 16,7-8, pero aludiendo también a la novedad que significó el rito pascual de Josías (2 Cr 35,18). Para hacernos idea de las novedades aportadas por el ritual deuteronomista hemos de compararlo con las noticias que nos transmiten los viejos calendarios.

135 c) LOS ANTIGUOS CALENDARIOS LITÚRGICOS. Los dos calendarios más antiguos (Ex 23,15; 34,18) mencionan la fiesta de los Azimos, pero no la Pascua. Mandan que se coman panes ázimos durante una semana, en el mes de Abib; ésta era una de las tres ocasiones en que había de hacerse una peregrinación *(ḥāg)* ritual (Ex 23,14.17; 34,23). En Ex 34,25 se menciona la Pascua, pero este versículo nada dice acerca de las peregrinaciones, como tampoco Ex 23,18. Sin embargo, en ambos versículos aparece el término *ḥāg;* por consiguiente, fueron redactados después que Dt hubo clasificado la Pascua entre las fiestas de peregrinación. En esto parece consistir la novedad del rito pascual deuteronómico observado en el santuario central. La Pascua había sido antiguamente una celebración local y familiar (Ex 12,21-23; Dt 16,5), distinta de la peregrinación celebrada con motivo de los Azimos. Pero como ambas fiestas caían en el mismo mes y tenían numerosos rasgos en común, no es sorprendente que terminaran por unirse. Esta combinación no se produjo hasta los tiempos de Josías *(ca.* 620) y aparece por primera vez como una sola celebración en el texto de Ez 45,21 (durante el exilio, después de 587) y el ritual sacerdotal. La descripción que hace el Cronista de la solemne Pascua celebrada por Ezequías (2 Cr 30) resulta a todas luces anacrónica (sin embargo, cf. F. L. Moriarty, CBQ 27 [1965], 404-406).

136 **B) Historia: la Pascua de Josías.** La Pascua deuteronomista celebrada en tiempos de Josías, ¿fue realmente una novedad o sólo el retorno a una antigua costumbre abandonada durante mucho tiempo? Algunos pasajes (2 Re 23,22; 2 Cr 35,18) parecen apoyar esta última posición. Hay, sin embargo, dos problemas: la combinación de la Pascua con

la fiesta de los Azimos y su celebración restringida a Jerusalén. Se ha dicho muchas veces que Jos 5,10-12 alude a una combinación original de ambas fiestas. Este pasaje nos dice cómo los israelitas, cuando acamparon en Guilgal, celebraron la Pascua al atardecer del día 14 y que en esta ocasión (aquel mismo día, según la lectura más probable) «comieron el producto del país en forma de pan sin levadura y grano tostado». Pero resulta difícil ver semejanza alguna importante entre el hecho de comer pan sin levadura el día de Pascua y la fiesta de siete días mencionada en los textos litúrgicos. Por lo que sabemos, ambas fiestas iban separadas todavía cuando se promulgó la legislación deuteronomista. La celebración de la Pascua bajo Josías, inspirada en Dt, no incluyó la fiesta de los Azimos.

Por otra parte, la restricción de la Pascua a Jerusalén fue una innovación deuteronomista. Antes de la monarquía, la Pascua debió de celebrarse en un santuario central de todas las tribus (2 Re 23,22; 2 Cr 35, 18); antes del asentamiento en Canaán fue una fiesta tribal. Pero con la desintegración de las tribus que siguió a la instalación en aquel país la Pascua se convirtió en una celebración familiar. Este puede ser el motivo de que no sea mencionada en Ex 23 y 24, así como de su detallada descripción en el ritual yahvista de Ex 12,21-23: era preciso dar instrucciones muy concretas para las familias por separado. La fiesta de los Azimos siguió siendo una celebración masiva, consistente en peregrinar a un santuario local. Llegada la época en que los deuteronomistas empezaron a insistir en la unicidad de santuario, haciendo de Jerusalén el lugar adecuado para la celebración de ambas fiestas, éstas llegaron a unirse para formar una sola.

137 **C) Origen de la Pascua.** Poca ayuda puede prestarnos aquí la etimología. La explicación popular que da Ex 12,13.23.27 relaciona el nombre de esta fiesta *(pesaḥ)* con el hecho de que el ángel exterminador «saltó por encima, pasó de largo» *(psḥ)* las casas de los hebreos durante la ejecución de la décima plaga; pero se trata de una etimología popular, no científica. Tampoco nos sirve el término acádico *pašâḫu,* «apaciguar», pues la Pascua no tiene el carácter de una fiesta expiatoria. Recientemente se ha sugerido que la palabra hebrea puede ser una transcripción de un término egipcio que significa «golpe, herida», aludiendo en este caso al golpe con que Yahvé hirió a Egipto; pero esta idea carece de consistencia.

Prestando atención al rito en sí, vemos en él rasgos típicos pastoriles, aparte de que ningún otro rito israelita se parece tanto como éste a los que practicaban los antiguos árabes nómadas. Para celebrar la Pascua no necesitaban sacerdotes ni altar, y la sangre de la víctima desempeñaba un papel muy importante. Originariamente se sacrificaba un animal joven para obtener la fecundidad de todo el rebaño; su sangre servía para rociar los piquetes de las tiendas a fin de alejar de ellas los poderes malignos (cf. Ex 12,23: el Exterminador). Este rito se parece enteramente al que celebraban las tribus cuando habían de levantar el campamento para lanzarse a la búsqueda de los nuevos pastos de primavera. Hay muchos otros rasgos de la Pascua que vienen a sugerir su carácter nomádico: la víctima

era asada; la carne se comía con panes ázimos y hierbas amargas (silvestres, no cultivadas); los participantes debían estar vestidos como para una partida inmediata, con sus cayados pastoriles en la mano. También los textos posteriores que fijan las fechas adecuadas para la celebración de la Pascua reflejan su origen nómada y pastoril. Señalan los días 14-15 del primer mes (Abib, más tarde Nisán; marzo-abril), precisamente coincidiendo con la luna llena. Viviendo en el desierto, es lógico elegir una noche de luna clara y brillante para esta celebración. Todo apunta, por consiguiente, a que la Pascua procede de la época en que los israelitas llevaban una existencia seminómada en el desierto, incluso en tiempos anteriores al éxodo. Puede que ésta fuera también la fiesta que los israelitas quisieron celebrar en el desierto cuando aún estaban en Egipto (Ex 5,1), para lo cual les fue negado el permiso por el faraón.

138 **D) Origen de la fiesta de los Azimos** *(maṣṣôt).* Esta fiesta señalaba el comienzo de la cosecha de la cebada. Durante los siete primeros días que duraba la recolección se comía únicamente pan hecho con harina procedente del grano nuevo, cocida sin levadura. El excluir cuanto procediera del «año viejo» venía a simbolizar un nuevo punto de partida. Además había una ofrenda de los nuevos productos a Yahvé, pero se trataba más bien de una anticipación, ya que la ofrenda formal de las primicias se hacía con ocasión de la fiesta de las Semanas, que señalaba el final de la estación propia de las cosechas, cincuenta días después de comenzada la recolección de la cebada. La fiesta de los Azimos tenía carácter agrícola y no se celebró hasta después del asentamiento en Canaán (Lv 23,10); ello significa que los israelitas la copiarían de los cananeos. Sin embargo, la transformaron hasta convertirla en una auténtica fiesta israelita, fijando el tiempo de su celebración de sábado a sábado y poniendo la fiesta principal de las cosechas (las Semanas) siete semanas después (ni el sábado ni la semana eran conocidos fuera de Israel; cf. De Vaux, *op. cit.,* 259-62). Por tratarse de una fiesta agrícola que dependía del momento en que la cebada estuviera a punto para la siega, no era posible fijar la fecha de su celebración sino aproximadamente, dentro del mes en que normalmente tenía lugar aquella recolección, Abib.

139 La legislación deuteronomista y la reforma de Josías trataron de precisar más en esta materia, con lo que vinieron a causar ciertas complicaciones. La Pascua pasó a ser una fiesta de peregrinación; al caer cerca de ella la fiesta de los Azimos, ambas terminaron por combinarse para formar una sola celebración, en algún momento entre la reforma de Josías (621) y el exilio (587-539). La fecha de la Pascua se fijaba conforme a la luna llena; la de los Azimos, en cambio, dependía de las cosechas y se suponía que debía comenzar y terminar en sábado. Cuando se planteó el conflicto, la Pascua obtuvo la preferencia, y la fiesta de los Azimos comenzaba invariablemente al día siguiente de la Pascua, durando una semana entera. Además, ambas fiestas adquirieron un nuevo y más profundo significado como conmemoraciones de la liberación de Israel, cuando su Dios lo sacó de Egipto, acontecimiento que había tenido lugar en aquella misma época del año.

R. Le Deaut, *La nuit pascale* (AnalBib 22; Roma, 1963); J. B. Segal, *The Hebrew Passover* (Londres, 1963).

140 **V. Fiesta de las Semanas. Pentecostés.** Esta fiesta recibe el nombre de fiesta de la cosecha en Ex 23,16; el de fiesta de la siega del trigo en Ex 34,22. En este último pasaje se la llama también fiesta de las Semanas, pero quizá se trate de una glosa para identificarla con la peregrinación de las semanas mencionada en Dt 16,9-10. Aquí se nos dice que esta fiesta debía celebrarse siete semanas después del comienzo de la recolección de la cebada (la fiesta de los Azimos). El término «fiesta de las Semanas» aparece también en Nm 28,26 junto con el de «fiesta de las Primicias», en razón de que la ofrenda de primicias al comienzo de la recolección de la cebada era únicamente una anticipación de esta otra ofrenda, que era la definitiva.

Como todas las fiestas de recolección, ésta tenía un tono gozoso (Dt 16,11; Is 9,2). En Lv 23,15-21 se da el rito completo para su celebración. Contando siete semanas completas a partir del sábado en que se ofrecía a Dios la primera gavilla de cebada, llegamos al día que sigue al séptimo sábado, exactamente cincuenta días después. (De ahí que la fiesta terminara por designarse con el término de Pentecostés, de la palabra griega que significa «cincuenta» [2 Mac 12,31-32; Tob 2,1]). La ceremonia consistía en ofrecer dos panes con levadura, hechos con la nueva harina de trigo. El empleo del pan sin levadura al principio de la recolección, cincuenta días antes, había señalado un nuevo punto de partida; ahora, cuando las cosechas ya habían sido completamente recogidas, se volvía a las costumbres habituales. Había, pues, una especie de unidad orgánica entre la fiesta de las Semanas y la celebración anterior de los Azimos y, a través de esta última, también con la Pascua.

141 Puesto que la fiesta de las Semanas presuponía una economía agrícola, los israelitas comenzaron a celebrarla únicamente después de su entrada en Canaán, adoptándola probablemente de los antiguos moradores del país. Al principio no se fijó la fecha de su celebración (Ex 23,16; 34,22). Dt 16,9-10 precisa algo más al relacionar la fiesta de las Semanas con la de los Azimos; pero resulta que la fecha de esta última era también muy variable. Finalmente, cuando se juntaron la Pascua y los Azimos, y se les fijó una fecha, también la fiesta de las Semanas obtuvo un lugar fijo en el calendario. No todos aceptaron esta fecha sin objeciones. En el calendario que se refleja en *Jubileos* y que era observado en Qumrán (→ Apócrifos, 68:18, 86), estas fiestas caían en el mismo día de la semana todos los años. Según esta forma de contar, la ofrenda de la primera gavilla, que debía celebrarse el «día después del sábado», tenía lugar no el domingo siguiente a la Pascua, sino una semana después, el día 26 del mes. Con esto, la fiesta de las Semanas quedaba fijada en el día 15 del tercer mes.

142 Si bien en su origen Pentecostés fue una fiesta agrícola, más tarde adquirió un profundo sentido religioso al quedar referida al éxodo. Según Ex 19,1, los israelitas llegaron al Sinaí el tercer mes después de su partida

de Egipto. Como ésta tuvo lugar a mediados del primer mes, se consideró que la fiesta de las Semanas venía a coincidir con la fecha de la llegada al Sinaí, con lo que aumentó su importancia como conmemoración de la alianza sinaítica. Esta conexión es mencionada explícitamente en *Jubileos*. También en Qumrán se celebraba la renovación de la alianza durante la fiesta de las Semanas, la más importante de todo el calendario de Qumrán (B. Noack, ASTI 1 [1962], 72-95). Entre los judíos en general, sin embargo, su importancia siempre fue secundaria.

143 **VI. Fiesta de las Tiendas. Tabernáculos.** La tercera gran fiesta de peregrinación lleva en hebreo el nombre de *sukkôt,* que se traduce por tabernáculos, cabañas, tiendas y chozas. Ninguna de estas traducciones resulta del todo aceptable, si bien «cabañas» parece la más adecuada. Aquí emplearemos la designación de «tiendas», sin perder de vista que durante esta fiesta nunca fue obligado alzar tiendas de ninguna clase. El término *sukkôt* aparece por vez primera en los calendarios litúrgicos tardíos (Dt 16,13.16; Lv 23,34) y en textos que dependen de ellos (Esd 3,4; Zac 14,16.18). Pero si bien el nombre puede ser relativamente nuevo, la fiesta es antigua, mencionada con el nombre de «fiesta de la Recolección» *('āsîp)* en los dos más antiguos calendarios (Ex 23,16 y 34,22).

De las tres fiestas anuales de peregrinación, ésta era la más importante y frecuentada. En Lv 23,39 (cf. Nm 29,12) recibe el nombre de «fiesta de Yahvé», y Ez 45,25 la llama simplemente «*la* fiesta», como hace también 1 Re 8,2.65. Ha de identificarse asimismo con la «fiesta anual de Yahvé en Silo» (Jue 21,19). Zacarías, previendo una peregrinación universal de todos los pueblos al templo, eligió esta fiesta como ocasión de tal peregrinación (Zac 14,16). Josefo, finalmente, se refiere a ella diciendo que es «la más santa y la más grande entre las fiestas hebreas» (*Ant.,* 8.4, 1, § 100).

144 **A) Historia.** (Cf. G. W. MacRae, CBQ 22 [1960], 251-76). También la fiesta de las Tiendas, al igual que las de los Azimos y las Semanas, tenía carácter agrícola; realmente marcaba la cumbre del año agrícola. Llegaba al término de todas las faenas de recolección, cuando se acababan de entrojar los productos de los campos (Ex 23,16), de las eras, de los lagares y de las almazaras (Dt 16,13). Cuando la tierra había dado de sí todas sus riquezas, y éstas habían sido cosechadas y guardadas para vivir todo un año, el pueblo daba gracias a Dios con alegría (evidente analogía con las fiestas que en muchos de nuestros pueblos se celebran durante el mes de octubre). Había bailes, música y alborozo general (Jue 21,19-21), incluyendo, al parecer, generosas degustaciones del nuevo vino (1 Sm 1,14-15).

145 En cuanto al ritual de la fiesta, los textos más antiguos no lo detallan. Más tarde se daría a esta celebración el nombre de *sukkôt,* como en Dt 16,13-15, pero sin explicar por qué se hizo así. Es descrita como una peregrinación al templo y se le atribuye una duración de siete días. En Lv 23,33-43 se dan noticias algo más explícitas, pero este pasaje no forma una unidad literaria y ha de ser estudiado *por partes.* Las vagas prescripciones de Dt 16,13-15 vuelven a promulgarse en Lv 23,34-36, con

la mención adicional de un octavo día dedicado a celebrar una asamblea de oración y al descanso. Nm 29,12-34 nos dice los sacrificios que se ofrecían durante los siete días que duraban las celebraciones, mientras que Nm 29,35-38 prescribe los sacrificios para el día octavo. Este día octavo parece ser una adición al rito original, un día de transición para recuperar el aliento antes de volver a las actividades normales.

Una segunda etapa en la redacción de Lv 23 ha quedado reflejada en el relato de la celebración de esta fiesta en tiempos de Esdras (Neh 8, 13-18; 8,14 depende de Lv 23,42-43, donde leemos que el pueblo debía vivir en tiendas durante siete días en memoria de las tiendas que fueron la morada de los israelitas después de su partida de Egipto). Cuando el pueblo, al que se estaba leyendo la ley, escuchó esta prescripción, se apresuró a recoger ramas de árboles para levantar con ellas unos cobertizos sobre las azoteas, en los patios del templo y por las plazas de la ciudad. Neh 8,17 hace notar que «los israelitas no habían hecho cosa semejante desde los días de Josué». Esta observación no puede referirse a la construcción de cabañas improvisadas, pues el término *sukkôt* se remonta a una época anterior a Dt. La novedad debió de consistir en que el hecho se produjera en la ciudad de Jerusalén.

El estadio final de la redacción de Lv 23 está representado por los vv. 40-41, donde se prescribe que el pueblo «recoja follaje de árboles frondosos, ramas de palmera, ramas de mirto y de álamos del valle». El término que traducimos por «follaje» significa en realidad «buen fruto». No se alude a nada de esto en el texto de Neh; el fruto no tiene relación alguna con la construcción de cabañas. Otros textos históricos posteriores hacen ver que el ramaje se llevaba en procesión, como en la ceremonia católica del Domingo de Ramos. Según 2 Mac 10,6-8, la dedicación del templo se celebró «como la fiesta de las Tiendas». Durante siete días hicieron los judíos triunfales procesiones llevando tirsos, ramas verdes y palmas. También Josefo (*Ant.*, 13.13, 5, § 372) cuenta cómo el odiado monarca Alejandro Janeo fue bombardeado por el pueblo con frutas durante la fiesta de los Tabernáculos (→ Historia de Israel, 75:116).

146 **B) Fecha.** Según Ex 23,16, había de celebrarse esta fiesta a finales del año (en otoño); según Ex 34,22, al terminar éste. Los textos, tomados en conjunto, indican que no se llegó entonces a fijar una fecha exacta para la celebración, pues todo dependía del curso de las cosechas. En Dt 16,13 se dice que la fecha guarda relación con la recolección de la cebada; una vez terminada esta faena era el momento de celebrar la fiesta. Las imprevistas referencias a la fiesta que trae Re suponen una complicación; para un estudio detallado de este asunto, cf. De Vaux, *op. cit.*, 625-28. La fecha no llegó a fijarse realmente en época anterior al período que refleja Lv 23,34 (cf. Nm 29,12), que la sitúa en el día 15 del séptimo mes (el mes, septiembre-octubre, se cuenta a partir del comienzo del año en primavera). La fiesta debe durar siete días y concluir el octavo. Esta misma fecha encontramos en Ez 45,25.

147 **C) Origen.** Se han hecho intentos infructuosos de relacionar esta fiesta con las celebraciones en honor de Baco, que tenían lugar en la época

de la vendimia, y con la fiesta de Osiris-Adonis, en que se levantaba un árbol sobre el féretro de Adonis. Ambas explicaciones carecen de todo fundamento. Otra hipótesis, más divulgada, arranca de la idea primitiva de que los poderes malignos se muestran especialmente activos al finalizar el año y que en esta época atacan las casas. Para eludir sus influjos maléficos, el pueblo se echaba a la calle y moraba en abrigos ocasionales hasta que el peligro pasara. Se supone que los israelitas se dejaron influir por estas supersticiones durante los primeros años de su sedentarización en Canaán y que sería entonces cuando se instituyó la fiesta de las Tiendas. Realmente, no hay rastros de tales ideas en los textos bíblicos, que ofrecen, por otra parte, una explicación más sencilla y menos violenta. La fiesta comenzó como una celebración con motivo de las cosechas. Así lo sugiere su mismo nombre (*'āsîp* o Recolección) y lo corroboran los detalles que dan los textos más antiguos (Ex 23,16; 34,22). Incluso después de que empezara a ser conocida por un nombre inspirado en un elemento circunstancial del rito (*sukkôt* o cabañas), conservó su carácter esencialmente agrícola. Si hemos de buscar su lugar de origen fuera de Israel, lo lógico será mirar a Canaán, como en el caso de los Ázimos o las Semanas.

148 Pero ¿cómo pudo llegar a alcanzar tanto relieve la celebración de las *sukkôt?* Sus raíces se hunden en una costumbre muy común en Palestina: durante el tiempo de las cosechas, la gente construía, como sigue haciéndolo aún en nuestro tiempo, cabañas en los huertos y viñedos. Estos abrigos improvisados proporcionan un buen refugio en los ratos de descanso para resguardarse del sol. La fiesta de la Recolección se celebraba al aire libre, y como estas pequeñas chozas eran un elemento tan común en el escenario de las cosechas, no es de extrañar que la celebración terminara por llamarse fiesta de las Tiendas (cabañas). Conservando el nombre y respetando las costumbres, Dt 16,13-15 insistió en que el pueblo acudiera a Jerusalén para celebrar los sacrificios. Finalmente, las *sukkôt* se alzaron en la misma Ciudad Santa, pasando a constituir un rasgo típico permanente de aquella celebración (Lv 23,42; Neh 8,16).

Lo mismo que ocurrió con la Pascua y la fiesta de las Semanas (→ 139, 142, *supra*), también la de las Tiendas recibió con el tiempo un más profundo significado religioso al relacionarse con los acontecimientos del éxodo. Las *sukkôt* se interpretaron como un recuerdo de aquellas otras en que vivieron los israelitas después de ser liberados de Egipto (Lv 23,43); realmente, no vivieron en cabañas, sino en tiendas. Resulta de ahí que la asociación es de carácter litúrgico, no histórico.

149 **VII. ¿Un «Año Nuevo» en el Antiguo Testamento?** Una de las más conocidas entre las modernas festividades judías es la de Roš Hašaná (en hebreo = «cabeza del año»), el Día de Año Nuevo. Se celebraba ya en tiempos del NT, y su fecha era el primero de Tišrí (septiembre-octubre). El Año Nuevo se anunciaba mediante el bronco sonido de un cuerno de carnero, el *šopar,* y se cantaban himnos de alabanza. En el AT no se menciona tal celebración. El término «cabeza del año» aparece una sola vez (Ez 40,1), pero nada se dice de un festival celebrado con motivo del Año Nuevo. Ezequiel emplea esta expresión simplemente para fechar su

visión del templo futuro, y el día a que se refiere es el 10 de Nisán (marzo-abril), no el primero de Tišrí. El calendario babilónico que sigue Ezequiel situaba el comienzo del año en primavera, y más tarde sería adoptado por los redactores P: «Este mes [Nisán] será para vosotros la cabeza de vuestro calendario; lo contaréis como primer mes del año» (Ex 12,2). El pasaje continúa dando normas sobre la elección del cordero pascual, que debía hacerse el día 10 de aquel mes. No hay alusión alguna a una fiesta de Año Nuevo, aunque éste hubiera sido el lugar oportuno para hacerla, de haber existido. En el período siguiente al exilio, tampoco Esdras conoce tal celebración. Leyó la ley al pueblo el primer día del séptimo mes (Tišrí), urgiendo a la gente que se mostrara alegre, pero no aludió para nada a que se encontraran en un Día de Año Nuevo (Neh 7,72-8,12).

150 Hay otros dos textos importantes redactados en época posterior a Esdras. Lv 23,24-25 determina que el primer día del mes se dedique al descanso y que se ofrezcan en él sacrificios, se reúna la asamblea y se entonen cánticos de aclamación. Estas normas se amplían en Nm 29,1-6, donde esa fecha recibe el nombre de «Día de Aclamación» y se especifican los sacrificios que han de ofrecerse. Sin embargo, difícilmente podría entenderse esta solemnidad como una fiesta de Año Nuevo, pues tanto en Lv 23 como en Nm 28-29, el comienzo del año se sitúa en Pascua. Parece que el primero de Tišrí era simplemente una celebración especial de la luna nueva; puede también que esta fiesta constituyera un recuerdo del viejo calendario, que situaba el comienzo del año en otoño. Ningún escrito judío extrabíblico de la era precristiana menciona festividad alguna del Año Nuevo; este mismo silencio guardan también Josefo y Filón. En consecuencia, no es posible determinar cuándo comenzó a celebrarse la fiesta actual de Roš Hašaná.

151 **VIII. ¿Una fiesta de la entronización de Yahvé?** Muchos eminentes investigadores sostienen que el AT tuvo una festividad del Año Nuevo, aun cuando no fuera conocida como tal. Es la fiesta de las Tiendas, que coincidía con el paso de un año a otro, y que en realidad era una «fiesta de Año Nuevo para Yahvé», una «fiesta de la entronización de Yahvé» o una «fiesta de la realeza de Yahvé». Los partidarios de esta teoría se apoyan en los siguientes argumentos.

152 *Primero,* en Babilonia había una fiesta de Año Nuevo que duraba los doce primeros días de Nisán (marzo-abril). En ella se celebraba la renovación del orden creado y la realeza del dios Marduk. Se recitaba el poema de la creación, y el dios era aclamado al grito de «¡Marduk es rey!». Se supone que también en Egipto se celebraba una festividad semejante, así como en Canaán, de donde la tomarían los israelitas. De todo ello, algunos investigadores sacan la conclusión de que en Jerusalén, durante la fiesta de las Tiendas, se celebraba un rito semejante. Puede, sin embargo, replicarse que el rito celebrado en Babilonia data de la época neobabilónica (612-539), aun cuando sus orígenes puedan remontarse a otros tiempos más antiguos de la historia de Mesopotamia. (Hay textos asirios e hititas de finales del segundo milenio que indican la existencia de una festividad análoga en Asiria y Asia Menor; pero no aportan pruebas claras de que el rito fuera como el practicado en Babilonia). Extender el rito babilónico a Canaán e Israel es, a la luz de las pruebas de que por ahora disponemos, demasiado gratuito.

153 *Segundo,* se supone que numerosos pasajes del AT contienen vestigios de este ritual, sobre todo los salmos del reino de Dios (47; 93; 96-99). Se ha dado por supuesto que en realidad eran «salmos de la entronización de Yahvé» y que se utilizaban en la liturgia de la fiesta de las Tiendas (→ Salmos, 35:6, 9, 63). Ahora bien, en estos salmos la frase *yhwh mālak* no significa «Yahvé ha sido hecho rey», y resulta imposible imaginar que los israelitas pensaran que alguien pueda poner a Yahvé en su trono. Incluso en los textos babilónicos alegados para establecer el paralelo, las palabras «Marduk es rey» no son una fórmula de entronización, sino de aclamación, al estilo de «¡larga vida al rey!». Semejante grito venía a reconocer una realeza ya existente, pero en modo alguno puede entenderse en el sentido de un voto o deseo. Por consiguiente, los salmos que celebran la realeza de Yahvé nada tienen que ver con una supuesta entronización. Además, casi con toda certeza son posexílicos, y mal pudieron utilizarse en una festividad celebrada durante el período monárquico.

154 *Tercero,* se ha afirmado que en la procesión anual con que Yahvé era conducido hasta su trono se recitaban litúrgicamente los relatos referentes al traslado del arca (2 Sm 6,1-23; 1 Re 8,1-13). Esta procesión habría tenido lugar durante la fiesta de las Tiendas. Sin embargo, aquellos relatos se refieren a dos diferentes traslados del arca, uno a la tienda provisional en que David la albergó y el otro a su morada definitiva en el templo, acontecimientos ambos que recibieron expresión litúrgica en Sal 24 y 132. No hay, sin embargo, pruebas de que los salmos ni los relatos se utilizaran durante la fiesta de las Tiendas o en una hipotética entronización de Yahvé. Es significativo que cuando los israelitas quisieron dar a la fiesta de las Tiendas un más profundo significado religioso no la convirtieron en una conmemoración de la creación, sino que la relacionaron con el tiempo que sus antepasados moraron en el desierto después de haber sido liberados de la esclavitud en Egipto. Entró a formar parte del memorial en que se celebraba la alianza, la experiencia que dio sentido a la existencia y a la historia de Israel. No se convirtió en la dramatización de un mito.

FIESTAS TARDIAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

155 **I. El Día de la Expiación.** Al igual que la Pascua y Roš Hašaná, Yom Kippur es una de las festividades judías mejor conocidas. En la época del NT había alcanzado tal importancia como para que se la conociera simplemente con el nombre de «el Día»; la Mishnah trata de ella precisamente bajo ese título *(Yomá)*. Desde que fuera instituida, esta festividad

se celebró siempre en la misma fecha, el día 10 de Tišrí (septiembre-octubre), el mes séptimo (Lv 23,27-32; Nm 29,7-11).

156 **A) Ritual.** Lo da con todo detalle Lv 16.

El rito de expiación. El Día de la Expiación estaba consagrado a un descanso absoluto, a la penitencia y al ayuno. En el templo se tenía una solemne asamblea durante la cual se ofrecían sacrificios especiales como expiación por el santuario, el clero y el pueblo. En Lv 16 parece que hay una combinación de dos ritos diferentes. De acuerdo con el primero o levítico, el sumo sacerdote ofrecía un toro como sacrificio por sus propios pecados y los de todo el sacerdocio aarónico. Luego pasaba al Santo de los Santos para incensar el *kappōret* del arca (→ 46, *supra)* y rociarlo con la sangre del toro (16,11-14). Esta era la única ocasión a lo largo de todo el año en que le estaba permitido penetrar en el más sagrado de los recintos. A continuación, sacrificaba un macho cabrío por los pecados del pueblo; también tomaba un poco de su sangre para rociar el *kappōret* (16,15). Se utilizaba además esta sangre para rociar y untar el altar (16, 16-19).

157 *El macho cabrío para Azazel.* Mezclado con el rito levítico hay otro que refleja una mentalidad totalmente distinta. La comunidad presentaba dos machos cabríos y se echaban suertes para determinar cuál habría de ser su destino: uno era elegido para Yahvé y el otro «para Azazel». El que se destinaba a Yahvé era sacrificado por los pecados del pueblo (→ 83-85, *supra).* Luego el sumo sacerdote imponía las manos al otro, transfiriéndole simbólicamente todos los pecados de la comunidad. Un hombre llevaba el macho cabrío al desierto, apartando así los pecados del pueblo (16,8-10.20-22). Este individuo quedaba ritualmente impuro y tenía que lavarse y cambiar de vestidos antes de incorporarse de nuevo a la asamblea (16,26).

Este rito recuerda algo parecido que se hacía en Babilonia todos los años el día 5 de Nisán. Un cantor, recitando conjuros, purificaba los santuarios de Bel y Nabu con agua, aceite y perfumes. Luego un individuo decapitaba un cordero y arrastraba sus despojos frotando con ellos el templo de Nabu para purificarlo. A continuación los dos hombres llevaban la cabeza y el cuerpo del cordero al Eufrates y los arrojaban en el río, retirándose ambos al campo, pues no podían regresar a la ciudad hasta el 12 de Nisán, cuando había ya finalizado la celebración del Año Nuevo. Hay semejanzas indudables entre esta ceremonia y la del cabrito emisario del Yom Kippur; pero también hay diferencias, especialmente porque en Israel se utiliza el macho cabrío para alejar los pecados del pueblo. Otros pueblos practicaban ritos parecidos; dentro de Israel hay otra ceremonia que responde a esta misma mentalidad, concretamente la del pájaro al que se daba suelta en el rito de la purificación del leproso (→ 118, *supra).*

Pero hay todavía más en el rito del Día de la Expiación, y es la idea de destinar uno de los machos cabríos «para Azazel». Las versiones griegas y latinas lo llaman «cabrito emisario». Recientemente se ha sugerido traducirlo por «cabrito para el precipicio», aludiendo a que el animal era

arrojado a un barranco. El paralelismo entre las expresiones «para Yahvé» y «para Azazel» exige casi con todo rigor que este último sea un nombre propio, y es preferible interpretar Azazel como un demonio de cierta especie. Esta es la interpretación de la versión siríaca de Lv, del Targum y de *1 Henoc,* que identifica a Azazel como el príncipe de los demonios que había sido confinado en el desierto. Ello coincidiría con la idea israelita de que los demonios moraban en los desiertos (Is 13,21; 34,11-14; cf. Tob 8,3 y Mt 12,43). Sin embargo, está claro que es Yahvé quien aparta y perdona los pecados del pueblo: «El que tocó en suerte a Azazel lo presentará Aarón vivo ante el Señor, hará expiación por él y después lo mandará al desierto, a Azazel» (Lv 16,10). No se trata aquí de un sacrificio al Señor, y la idea de ofrecer un sacrificio de cualquier clase a un demonio hubiera resultado inimaginable para los israelitas.

158 **B) Institución de la fiesta de la Expiación.** Hay ciertamente en esta fiesta numerosos elementos arcaicos que se combinaron con los usos levíticos y fueron adaptados a la mentalidad religiosa ortodoxa. Es la misma combinación que vemos en el rito de la novilla roja y en el de la purificación de la lepra (→ 116-119, *supra).* Pero no hay alusión alguna a esta fiesta en los textos preexílicos. En la visión en que Ezequiel contempla el nuevo templo se prevé también una ceremonia que deberá celebrarse los días primero y séptimo del primer mes. El día primero habrá de sacrificarse un toro, sirviendo su sangre para purificar el templo y el altar; el día séptimo tendrá lugar otro sacrificio semejante al anterior por los pecados indeliberados del pueblo (Ez 45,18-20). A pesar de las indudables semejanzas de fondo, no se trata aquí de un Día de la Expiación, que caía en el día 10 del séptimo mes; tampoco menciona Ezequiel la ceremonia del cabrito emisario. Los libros de Esd y Neh no aluden a esta festividad. Puede que ello se deba a que no tuvieron ocasión de hacerlo, pero su silencio es por lo menos un indicio negativo en cuanto a la existencia de tal celebración a comienzos del período posexílico. En consecuencia, todas las pruebas están a favor de una fecha tardía para la introducción de la fiesta de la Expiación, pero no es posible ir más allá en nuestros intentos de precisar tal fecha.

159 **II. Fiesta de la Hanukká. Dedicación.** El término hebreo *ḥanukkâ,* que el griego traduce por *ta enkainia,* significa «inauguración» o «renovación». En castellano se vierte usualmente por Dedicación; Josefo le da un nombre distinto: fiesta de las Luces.

A) Origen e historia. El origen de la fiesta de la Hanukká se encuentra descrito en 1 Mac 4,36-59. El tirano Antíoco Epífanes había profanado el templo y su altar, poniendo en lugar de éste otro altar pagano. Esta fue la abominación de la desolación (1 Mac 1,57; Dn 9,27; 11,31); en este altar se ofreció por primera vez un sacrificio a Zeus Olímpico el 25 de Kisleu (diciembre) del año 167 a. C. Exactamente tres años después, en la misma fecha, Judas Macabeo purificó el santuario, erigió un nuevo altar y lo consagró (2 Mac 10,5). Se tomó el acuerdo de conmemorar este acontecimiento todos los años (1 Mac 4,59), si bien es verdad que aproximadamente durante los doce años que siguieron no se pudo

observar esta norma con cierta regularidad debido a la situación militar (→ Historia de Israel, 75:109-111). Una vez que se logró la liberación y Jonatán obtuvo el sumo sacerdocio, el año 152, se volvió a la celebración regular de la fiesta. Es mencionada en Jn 10,22 y en Josefo (*Ant.*, 12.7, 7, § 323-26). Los círculos fariseos se mostraban más bien fríos con respecto a ella, ya que implicaba cierta glorificación de los odiados Asmoneos; pero esta actitud no influyó en el comportamiento del pueblo.

160 **B) Ritual.** La fiesta duraba ocho días, empezando el 25 de Kisleu, y se caracterizaba por grandes muestras de regocijo. En el templo se ofrecían sacrificios; se llevaban en procesión tirsos, ramos verdes y palmas, al tiempo que se cantaban himnos apropiados a la solemnidad (2 Mac 10,6-8; cf. 1 Mac 4,54). Con toda probabilidad, uno de estos himnos era Sal 30, titulado «Canto para la dedicación del templo», pero el más importante de ellos era el Hallel (Sal 113-118). Rasgo característico de esta fiesta eran las luces, lo que inspiró a Josefo darle el nombre de *fiesta de las Luces*. Sabemos por la Mishnah y los escritos rabínicos tardíos que se encendían luces en las fachadas de las casas, añadiendo una por cada día de la fiesta. Este rito debe de ser tardío, pues las luminarias a que se refiere 1 Mac 4,50 señalan la reposición de los candelabros en el templo. Sin embargo, 2 Mac 1,8 alude al hecho de que se encendían lámparas, pero esta vez también en el templo; Sal 118,27 dice: «El Señor es Dios y nos ha dado luz. Ordenad una procesión con ramos hasta los ángulos del altar». De todos modos, las luminarias se convirtieron en un rasgo distintivo de esta celebración, y la tradición se prolongó incluso después de la destrucción del templo el año 70 d. C.

161 No puede pasar inadvertida la semejanza que hay entre los ritos de la Hanukká y las Tiendas; de hecho, 2 Mac la subraya explícitamente (1,9; 10,6). Es posible que Judas Macabeo copiara intencionadamente el ritual de las Tiendas, en vista de las conexiones que éste tenía con la dedicación del templo salomónico (1 Re 8,2.65) y el altar posexílico (Esd 3,4). Ambas fiestas duraban ocho días, y en las dos se llevaban procesionalmente ramas de palma. También había diferencias. Es probable que el Hallel se cantara por primera vez en la Hanukká y que más adelante se utilizara también en la Pascua, Pentecostés y Tabernáculos; no se levantaban cabañas durante la Hanukká. En cambio, son muy características de esta fiesta las luminarias.

162 **C) Supuestas influencias.** A pesar de lo claro que está el relato sobre el origen de esta fiesta y su relación con un acontecimiento histórico específico, algunos investigadores insisten en que la Hanukká es en realidad una versión judía de la fiesta pagana del solsticio de invierno y que hay una clara conexión entre la Hanukká y Henoc, la duración de cuya vida, trescientos sesenta y cinco años, coincide exactamente con el número de días que comprende el año solar (Gn 5,23). Otros identifican la Hanukká con la fiesta romana del *Sol Invictus* (25 de diciembre). Otros señalaban el hecho de que Antíoco Epífanes obligó a los judíos a marchar en procesión coronados de hiedra en honor de Baco (2 Mac 6,7) y que hizo venir a Jerusalén un ateniense que los instruyera en aquellos ritos

(2 Mac 6,1); éstos, sin embargo, no se celebraban el 25 de diciembre. Finalmente, en la costumbre de encender una nueva luz cada día ven otros un símbolo del alargamiento de los días después del solsticio de invierno.

¿Qué necesidad hay de recurrir a todas estas hipótesis cuando tan claros están los hechos? Por principio, es muy poco probable que los judíos recurrieran a adoptar ciertas costumbres paganas precisamente cuando lo que intentaban era celebrar la eliminación de influencias paganas en el templo. Por otra parte, hubiera resultado sumamente complicado introducir una fecha fija del calendario solar en el lunar, más flexible. Si las costumbres paganas llegaron a tener alguna influencia sobre la elección de una fecha para la Hanukká, ello debió de ocurrir únicamente en forma indirecta. Judas Macabeo se decidió por esta fecha precisamente para borrar la memoria no sólo de la profanación del altar, que tuvo lugar un 25 de Kisleu, sino también el recuerdo del sacrificio que se ofrecía el 25 de cada mes en conmemoración del día natalicio de Antíoco (2 Mac 6,7). El marchar en procesión portando ramos en honor de Yahvé pudo ser un gesto de reacción contra la costumbre pagana que los judíos se vieron forzados a observar cuando se les obligó a tomar parte en el culto de Baco. De modo semejante, el encender luces en la fachada de las casas pudo hacerse con la intención de sustituir la obligación de quemar incienso a las puertas de las viviendas, que había sido impuesta también por Antíoco (1 Mac 1,55). No está claro por qué se añadía una nueva lámpara cada noche, pero tal cosa no es desconocida en las costumbres populares ni en la liturgia (testigo, la costumbre católica de la corona de Adviento o el antiguo servicio de Tinieblas). Los mismos judíos tenían algo parecido, pero al revés, en la fiesta de los Tabernáculos: según Nm 29,13-32, cada día se sacrificaba un toro menos. En consecuencia, la Hanukká era un memorial de la dedicación del templo, y todos sus ritos pueden explicarse como la normal reacción ante las abominaciones practicadas cuando Jerusalén estuvo bajo el dominio de los paganos.

163 **III. Fiesta de los Purim.**

A) Fecha y ritual. Según Josefo, esta fiesta se celebraba el 14 y 15 de Adar (febrero-marzo), recordando la victoria de los judíos de Persia contra los que querían exterminarlos. En cuanto a su ritual, dependemos de las noticias que nos dan los escritos rabínicos. El 13 de Adar era día de ayuno; por la tarde se encendían lámparas en todas las casas, y el pueblo acudía a la sinagoga. Los dos días siguientes eran de fiesta. Todos se reunían en la sinagoga para escuchar la lectura del libro de Ester, interrumpida en un momento dado por las maldiciones de toda la asamblea contra el malvado Amán y los suyos. La reunión terminaba con solemnes bendiciones a Mardoqueo, a Ester y a todos los israelitas en general. La fiesta de los Purim era una ocasión para intercambiar regalos y repartir limosnas; pero, aparte de estas expresiones de piedad y misericordia, era también la más mundana de las fiestas judías, una especie de carnaval en que no faltaban ni las máscaras ni los disfraces. Los rabinos establecieron

la norma de que debía dejarse de beber cuando se fuera incapaz de distinguir entre «¡Maldito sea Amán!» y «¡Bendito sea Mardoqueo!».

164 **B) El libro de Ester.** El relato de Ester dio su nombre y su razón de ser a esta celebración. Según 3,7 y 9,24, Amán echo a suertes (*pûrîm*) el destino de los judíos, saliendo que debían ser exterminados. La fecha fatal habría de ser el día 14 de Adar, pero sus planes se volvieron contra Amán, que terminó siendo ahorcado. Ahora bien, el término *pûr* no es hebreo ni persa, sino acádico; parece extraño además que las suertes desempeñen un papel tan insignificante en el relato y que tampoco en la fiesta se encuentre alusión alguna a ellas, a pesar de haberle dado su nombre. De hecho, 3,7 presenta todos los rasgos de una interpolación, y 9,20-32 consigna una carta que Mardoqueo envió a sus correligionarios judíos urgiéndoles la celebración de la fiesta. Es para sospechar que ambos pasajes fueron interpolados para que los judíos en general aceptaran esta celebración, así como para fijar su nombre, los Purim. De hecho, todo el libro da la impresión de haber sido compuesto para justificar la fiesta. Todos los elementos del relato convergen en la celebración que tuvo lugar al día siguiente de la matanza de los persas, y los versículos finales (9,16-19) son un intento de explicar por qué la fiesta duraba dos días (14 y 15 de Adar). A pesar de todo, algún fundamento histórico habría para el relato que luego fue amplificado, formando así la «leyenda» de una festividad (De Vaux, *op. cit.*, 645-46; → Ester, 38:30).

165 **C) Origen de esta fiesta.** Si Est fuera realmente un libro histórico, la respuesta a esta cuestión sería tan fácil como en el caso de la Hanukká. Pero Est no es histórico; se trata de un relato inventado, entre otros fines para justificar una festividad más bien extraña. En la versión hebrea (protocanónica) del libro ni siquiera se menciona el nombre del Dios de Israel. La fiesta de los Purim tampoco puede decirse que tenga un claro sentido religioso: no establece relación alguna con los acontecimientos de la historia salvífica ni contiene elementos cultuales. Se trata a todas luces de una fiesta extranjera, pero no es posible determinar exactamente sus orígenes. No resultan convincentes los intentos que se han hecho para referirla enteramente a Babilonia o traducirla en términos de la mitología babilónica (Mardoqueo-Ester = Marduk-Ištar; Amán-Vaští = Amán-Maští). El genuino ambiente persa que refleja Est apunta más bien en este sentido en cuanto al origen de la fiesta; sin embargo, resulta difícil admitir que las equivalencias babilónicas de Mardoqueo con Marduk y Ester con Ištar sean verdaderamente accidentales. Más aún: el término *pûru* es decididamente de origen acádico (asirio-babilónico). La fiesta, por consiguiente, debe de tener sus raíces en diferentes culturas.

De todos modos, empezó a celebrarse en la diáspora judía oriental y es probable que conmemorase un genocidio proyectado contra los judíos, del que éstos lograrían escapar a duras penas. Contiene también muchos elementos propios de una festividad pagana del Año Nuevo (diversiones, banquetes, intercambio de regalos, etc.) y es muy probable que se copiara de una celebración persa similar. Si llegó a Palestina por el camino de Mesopotamia, pudo incorporarse algunos rasgos babilónicos sobre la marcha, concretamente el nombre de Purim. La primera alusión a esta festividad ya en ambiente palestinense está en 2 Mac 15,36, donde recibe el nombre de «Día de Mardoqueo» y se fecha en el 14 de Adar; el siguiente en mencionarla es Josefo (*Ant.*, 11.6, 13, § 295). Sólo si tomamos la designación en sentido muy amplio podemos incluir los Purim entre las instituciones religiosas de Israel. Pero, de hecho, tiene su razón de ser, aunque muy débil, en un libro sagrado del AT, y ello merece la debida atención.

77

ASPECTOS DEL PENSAMIENTO VETEROTESTAMENTARIO

JOHN L. MCKENZIE

BIBLIOGRAFIA

1 A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion* (Anchor paperback; Nueva York, 1968); J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford, 1961); T. Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek* (Londres, 1960); H. Butterfield, *Christianity and History* (Nueva York, 1949); C. Charlier, *La lectura cristiana de la Biblia* (Barcelona, 1956); Eichrodt, *Theology;* J. Guillet, *Temas bíblicos* (Madrid, 1963); E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel, ²1968); Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (Chicago, 1960); G. A. Y. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament* (Londres, 1959); L. Köhler, *Old Testament Theology* (Filadelfia, 1957); X. Léon-Dufour (ed.), *Vocabulaire de théologie biblique* (París, 1962); J. Levie, *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios* (Bilbao, 1961); J. L. McKenzie, *The Two-Edged Sword* (Milwaukee, 1956); J. Pedersen, *Israel* (Londres, 1926, 1940); H. Renckens, *The Religion of Israel* (Nueva York, 1966); H. Ringgren, *Israelite Religion* (Filadelfia, 1966); H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Oxford, 1946); H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (Londres, 1956); J. D. Smart, *The Interpretation of Scripture* (Filadelfia, 1961); Van Imschoot, *Teología del AT* (Madrid, 1969); J. J. von Allmen, *Vocabulaire biblique* (Neuchâtel, ²1956); Von Rad, *Teología del AT,* Salamanca, 1972; Vriezen, *Outline.*

2 CONTENIDO

El Dios de Israel (§ 3-60)

- I. Introducción (§ 3-4)
- II. Nombres de Dios
  - A) El, Elohím, Eloah (§ 7-8)
  - B) Šadday (§ 9)
  - C) Baal, Adonai, Mélek (§ 10)
  - D) Yahvé (§ 11-13)
  - E) Yahvé Sebaot (§ 14)
  - F) Nombres patriarcales de Dios (§ 15-16)
- III. El Dios único (§ 17-20)
- IV. Antropomorfismo (§ 21-22)

V. Pensamiento mitopoyético
A) Definición de mito (§ 23-24)
B) Pensamiento mitopoyético en el AT (§ 25-31)

VI. El espíritu de Dios
A) Concepto de espíritu (§ 32-34)
B) El espíritu en la historia de Israel (§ 35-39)

VII. La palabra de Dios
A) Concepto de palabra (§ 40-44)
B) La palabra en la historia de Israel (§ 45-46)

VIII. Dios y la naturaleza
A) Concepto de naturaleza (§ 48-49)
B) Creación (§ 50-54)
C) Creación continuada (§ 55-60)

Israel, pueblo de Dios en la alianza (§ 61-98)

I. El hombre (§ 61-66)

II. El hombre en la comunidad (§ 67-73)

III. La alianza
A) Analogías para expresar la relación de Dios con Israel (§ 75-76)
B) Formas de alianza (§ 77-80)
C) Alianza e historia de Israel (§ 81-85)

IV. Alianza y ley
A) Códigos y formulaciones de la ley (§ 86-87)
B) Ley de la alianza (§ 88-89)

V. Alianza y culto (§ 90-92)

VI. Justicia (§ 93-94)

VII. Amor de alianza (§ 95-98)

Aspectos de las relaciones entre Dios e Israel (§ 99-151)

I. Ira (§ 99-102)

II. Revelación
A) Naturaleza de la revelación (§ 104-106)
B) Cauces de la revelación (§ 107-110)

III. Señor de la historia
A) El AT como historia (§ 112-115)
B) Determinismo y universalidad (§ 116-117)

IV. Moral (§ 118-124)

V. Pecado (§ 125-131)

VI. Perdón (§ 132-135)

VII. Juicio (§ 136-139)

VIII. Salvación
A) Las acciones salvíficas de Yahvé (§ 140-143)
B) Naturaleza de la salvación (§ 144-148)
C) Reino de Dios (§ 149-151)

Planes futuros de Dios para su pueblo (§ 152-178)

I. El Mesías
A) El término «Mesías» (§ 152-154)
B) Desarrollo del mesianismo real (§ 155-163)

II. Escatología (§ 164-167)

III. Vida de ultratumba (§ 168-174)

IV. Promesa y cumplimiento (§ 175-178)

EL DIOS DE ISRAEL

3 **I. Introducción.** La teología bíblica, como disciplina formal, data de hace unos doscientos años; sin embargo, todavía no hay acuerdo acerca de su objeto, principios y métodos (→ Crítica moderna del AT, 70:51-55). Habremos de decir algo sobre los límites de la teología bíblica tal como la entendemos en este ensayo. La teología bíblica es una parte de la teología en general; no puede aspirar a presentar una síntesis de toda la doctrina revelada; menos aún puede tener semejante pretensión la teología del AT. La teología bíblica no se presta a culminar en una síntesis como la que santo Tomás de Aquino realizó en el campo de la teología especulativa; el tratamiento que hemos adoptado aquí, como en los libros más recientes dedicados a esta materia, consiste en una serie de ensayos o temas sin pretensión alguna de integrarlos en un conjunto unitario. (Esta misma aportación no es un conjunto completo de temas teológicos; sólo contiene aquellos que, a juicio del autor, merecían más ser incluidos). La teología bíblica no se atiene a las categorías de la teología especulativa; ha de crearse sus propias categorías, tomadas del mismo pensamiento bíblico. Aquí es precisamente donde surgen los desacuerdos *entre los investigadores.*

4 La teología bíblica tiene que ser histórica en sus métodos y en su exposición. La revelación bíblica se inserta en la trama de la experiencia histórica de Israel, y es imposible fijarla en un solo punto que recapitule toda esa experiencia. Las limitaciones de espacio no permiten exponer aquí con toda amplitud este factor. La teología bíblica, en el mejor de los casos, es una ayuda para entender la Biblia, pero no proporciona directamente ese conocimiento. Los temas que aquí proponemos teológicamente fueron expresados por primera vez en una situación histórica de urgencia, mezclándose normalmente a esa urgencia una profunda convicción que llega a ser incluso apasionada. Comprender la Biblia exige sentir la urgencia tanto como entender el contenido inteligible de la proposición. La teología bíblica puede demostrar que estas proposiciones caen dentro de la estructura de la fe israelita; pero el impacto de esa fe sólo puede percibirse cuando se escucha proclamada por sus propios portavoces. La teología bíblica no es un sucedáneo de la exégesis, sino que la presupone (→ Hermenéutica, 71:23).

5 **II. Nombres de Dios.** El objeto de la teología es el conocimiento de Dios. El conocimiento teológico de Dios es una elaboración y una síntesis de conceptos formados combinando los datos de las fuentes teológicas de la revelación con las conclusiones del discurrir dialéctico. Este tipo de pensamiento no aparece en el AT. El pensamiento israelita de los tiempos bíblicos desconocía el razonamiento discursivo desarrollado por la filosofía griega (→ 23-24, *infra)* y era incapaz de especulación general y abstracta. En hebreo, «conocer a Dios» equivale al encuentro con una realidad personal; no se conoce a una persona a menos que se sepa su nombre.

6 En el idioma hebreo hay una peculiar asociación entre el nombre y la persona, que resulta extraña a nuestra manera de hablar. «Nombre» se emplea en contextos en que un idioma moderno pondría «persona» o un pronombre personal. No tener nombre equivale a no existir en la realidad; cuando se borra el nombre de alguien, esa persona deja de existir. Imponer un nombre es conferir identidad y no simplemente distinguir de otros individuos o especies; cuando Dios crea, da nombre a cada uno de los objetos de esa creación (Gn 1). Conferir un nombre es un gesto de poder o una afirmación de derechos de propiedad o cualquier otra forma de dominio. Un cambio de nombre indica que se cambia de estado o condición para iniciar una nueva existencia.

Conocer el nombre es conocer la realidad nombrada. Esta es la razón de que el AT se muestre tan aficionado a unas etimologías que, analizadas lingüísticamente, resultan fantásticas. El nombre está preñado de sentido; una conexión por paronomasia con una característica de la persona o un acontecimiento de su vida revela más plenamente lo que es esa persona. De ahí que el conocimiento de Dios empiece por la revelación de su nombre.

7 **A) El, Elohím, Eloah.** EL es una transliteración de la forma hebrea del nombre común para designar a la divinidad en las lenguas semíticas. En un contexto politeísta, *'ēl* es la voz que se aplica a un miembro de la especie divina, lo mismo que «hombre» se aplica a cada individuo de la especie humana. ELOHÍM no tiene términos correlativos en las demás lenguas semíticas; probablemente tiene relación con El. Gramaticalmente, *'ĕlōhîm* es un plural hebreo; se supone que refleja las ideas politeístas de los antepasados de Israel. «Elohím» se aplica unas veces al Dios a quien tributa culto Israel o a los dioses de los otros pueblos; en este segundo uso puede ser plural por el significado igual que lo es ya por la forma; cuando se aplica al Dios de Israel, «Elohím», a pesar de su forma plural, es singular por el significado y las concordancias gramaticales, excepto en unos pocos pasajes en que se traslucen las reminiscencias politeístas del relato en que se inspiró la Biblia; por ejemplo, Gn 1, 26: «Dijo Dios: *Hagamos... a imagen de Dios* los creó, *macho y hembra*». (Este pasaje podría ser una reminiscencia de un panteón celeste de «elohím» masculinos y femeninos). «El» aparece como nombre personal divino del dios principal del panteón ugarítico. Es posible que este uso en Ugarit sea la única reminiscencia de una más antigua y difundida teología en que el nombre El era propio antes de convertirse en común. ELOAH *('ĕlôah),* del que tampoco hay nombres correlativos en las otras lenguas, sólo se emplea en poesía y parece no ser otra cosa que una variante poética. En hebreo no hay nombre femenino de la divinidad.

8 No hay una explicación etimológica universalmente aceptada de los nombres El y Elohím. Muchos investigadores los relacionan con un término que significa «poder»; no es inverosímil que el poder fuera la nota fundamental y esencial de la divinidad en el antiguo mundo semítico. Pero aunque ésta fuera la explicación correcta, la idea de «poder» no se refleja en el uso hebreo de estos términos. Si hubiéramos de resumir en una palabra la idea israelita de la nota esencial de lo divino, éste sería «santo», que R. Otto ha glosado felizmente como «lo totalmente otro»; la idea esencial es que Dios es totalmente distinto de cualquiera de sus criaturas. El hebreo presenta cierto número de usos adjetivales de los nombres El y Elohím para decir de una cosa o de una persona que se identifican con El o Elohím, o que pertenecen a El o Elohím. Estas atribuciones colocan al objeto así designado por encima del nivel del ser humano o terreno, situándolo en una posición más elevada, que podríamos designar propiamente como sobrehumana. Esto quiere decir que el objeto así elevado excede la medida normal en una determinada cualidad como puede ser el tamaño, la fuerza o la admiración que causa. En el antiguo uso semítico no aparece clara la línea divisoria entre los dioses y otros seres sobrehumanos: el mundo de El-Elohím era el ámbito del ser y del poder superiores a todo lo humano. Pero cuando en la Biblia se llama a Yahvé El o Elohím, se le eleva necesariamente incluso por encima de ese nivel del mundo sobrehumano hasta otro nivel que le pertenece a él sólo.

9 **B) Šadday.** Según las fuentes E y P (→ Pentateuco, 1:13-17), el nombre divino «Yahvé» no fue conocido hasta Moisés —tradición genuinamente histórica—, y en la fuente P, Šadday era el nombre con que los patriarcas invocaban a Dios. Este nombre está atestiguado también en algunos antiguos poemas fuera de la fuente P (Nm 24,4.16; Gn 49,25). El significado del nombre, que sólo aparece en la Biblia, es oscuro; los LXX lo traducen por *pantokratōr,* «Todopoderoso». Muchos investigadores modernos aceptan la sugerencia de W. F. Albright de que este nombre significa «el de la Montaña». Así interpretado, este nombre reflejaría la creencia común entre los antiguos semitas de que la morada de los dioses se sitúa en la «montaña del norte», mencionada en varios pasajes del AT (Is 14,13; Sal 48,3; → Historia de Israel, 75:41).

10 **C) Baal, Adonai, Mélek.** Estos tres títulos entrañan la idea de poder para gobernar. BAAL, «dueño», se aplica raramente a Yahvé, ya que era el título convencional del dios más conocido en Canaán (→ Excursus: Israel, 11:12). Con frecuencia, sin embargo, cuando Baal aparece como componente de un nombre israelita (por ejemplo, el hijo de Saúl, Išbaal; el hijo de Jonatán, Meribaal: 1 Cr 8,33-34), podemos sospechar que estos nombres aludían a Yahvé/baal, no al dios pagano. Los autores posteriores del AT empezaron a mirar con malos ojos este uso de «baal»

en los nombres y lo cambiaron por «bošet», que en hebreo significa «vergüenza». Así, en 2 Sm 2,8 y 9,6, los dos nombres que hemos mencionado aparecen como Išbóšet y Mefibóšet. ADONAI (*'ădōnāy,* «mi señor»; esta pronunciación sólo se usa cuando se aplica a Yahvé) es idéntico al *'ădōnî* empleado para dirigirse al rey. MÉLEK, «rey», se aplica frecuentemente a Yahvé. La realeza era un atributo de muchos dioses de los antiguos pueblos semitas; pero en este caso, como en tantos otros, la idea de los israelitas siguió unos caminos de evolución peculiares. Yahvé es rey de Israel, rey de todas las naciones, rey en virtud de la creación, rey salvador que libera a Israel, rey escatológico que implanta su reinado al final de la historia (→ 75, 165-166, *infra).* No es posible determinar cuál de estos aspectos es el primario; pero la idea de la alianza como una relación de vasallo a señor (→ 81-82, *infra)* sugiere que la realeza de Yahvé no es una evolución tardía del pensamiento israelita. Las funciones del rey en la antigüedad se desarrollaban en el terreno de la guerra y la ley, y Yahvé ejerce ambas funciones en Israel. Es el salvador que pelea las batallas de Israel, el legislador que impone un código de conducta y el juez que sanciona el cumplimiento del código que ha impuesto.

11 **D) Yahvé.** Este es el nombre personal del Dios de Israel. La pronunciación «Yahvé» ha sido restaurada en época reciente. En las Biblias hebreas este nombre aparece escrito con las cuatro consonantes (Tetragrámmaton) *YHWH* y las vocales de la palabra *'ădōnāy* (adonai = «señor»; en algún momento, durante los últimos siglos precristianos, los judíos dejaron de pronunciar el nombre sagrado, por respeto excesivo, y lo sustituyeron por *Adonai).* Esta combinación produjo la palabra Jehová, que aparece por vez primera en la AV.

12 El significado de este nombre es incierto; las explicaciones que se han venido proponiendo son demasiado numerosas como para citarlas todas. El texto de Ex 3,13-14 no explica nada y es dificilísimo de traducir. La Biblia hebrea pone el nombre en primera persona, *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh.* Los LXX tradujeron el nombre por «Yo soy el existente *[ho ōn* = el que es]»; la Vg., por «Yo soy el que soy». Siguiendo a P. Haupt, muchos sugieren que la fórmula iría originalmente en tercera persona, *yahweh 'ăšer yahweh.* Muchos investigadores modernos relacionan la forma *'ehyeh* o *yahweh* con el verbo *hāwāh,* forma arcaica del verbo «ser». En particular W. F. Albright y F. M. Cross insisten en que *yahweh* pertenece a la conjugación causativa de este verbo, y significa «el que hace ser».

Como nombre, «Yahvé» es, para Albright, un fragmento de un nombre más largo, que él reconstruye como *yahweh-'ašer-yihweh,* «el que hace ser todo lo que llega a ser» (DEPC 18-19, 204-205). Esta explicación del nombre identifica a Yahvé con el Creador. F. M. Cross (HarvTR 55 [1962], 256) ofrece una variante de esta tesis, pues cree que Yahvé es parte de un título litúrgico aplicado a El; por ejemplo, *'ēl 'ăšer* [o *dū,* un antiguo relativo] *yahweh ṣᵉbā'ôt* = «El, que hace existir las huestes» (→ 14, *infra).* Por otra parte, si se acepta una explicación más próxima a las traducciones de los LXX y la Vg., cargando el acento en la existencia, entonces este nombre significa que Yahvé es el único que existe en realidad; posiblemente, el único que de verdad es *elohim,* Dios. (Sin embargo, no debe llevarse este énfasis hasta una esfera filosófica, como si la Biblia quisiera decir que la esencia de Dios es la existencia). Pero es posible que todas estas especulaciones sobre el nombre de Yahvé anden descaminadas, pues incluso si tuviéramos la certeza de conocer el significado original de este nombre, no tendríamos con ello la prueba de que los hebreos lo entendieran correctamente (la mayor parte de las etimologías bíblicas son de carácter popular e incorrectas). El empleo que en la Biblia se hace del nombre Yahvé demuestra que no se tiene conciencia alguna de su etimología, y en el AT no hay indicios de que se montara una teología en torno al significado de este nombre, que aparece unas 6.700 veces y es la forma usual de designar a Dios, más frecuente que todas las demás designaciones juntas. También se emplea mucho como componente para formar nombres personales: los que empiezan por *Ye/Yehu/Yeho* y los que terminan en *ías/yá* (Adonías, Elías, Jeremías, Isaías, Josafat, Yoyaquim). Por decirlo de algún modo, es el nombre israelita de Dios, mediante el cual se acepta mutuamente y se proclama la asociación de Yahvé con Israel.

13 La revelación del nombre a Moisés en Ex 3 se atribuye a la tradición E; la tradición P de Ex 6,3 afirma que no era conocido de los patriarcas. Si bien la tradición J utiliza el nombre ya desde el principio de su relato en Gn 2, ello no debe entenderse como que está en contradicción con las tradiciones E y P, sino como simple desconocimiento del dato. En la teología del nombre que hemos esbozado antes (→ 6) la revelación del nombre de Yahvé a Israel a través de Moisés significaba una nueva y más plena revelación de la realidad personal de Yahvé. Esto queda reflejado en las tradiciones del Exodo al asociar el nombre de Yahvé con los orígenes de la alianza (→ 81ss, *infra).* Israel conoce a su Dios por este nombre y no hace falta ninguna precisión o definición ulteriores. Por este nombre es proclamado como el ser divino personal que se ha revelado a Israel, que se ha justificado por las obras salvíficas del éxodo y ha establecido una relación de alianza con el pueblo que se ha formado. El nombre distintivo «Yahvé» indica que es un ser personal cuya esencia y atributos no pueden ser compartidos por ningún otro ser.

14 **E) Yahvé Sebaot.** Este título, «Yahvé (Dios) de las Huestes», no aparece desde Gn hasta Jue; va especialmente asociado al santuario construido para el arca en Silo, desde donde era llevada a las batallas (1 Sm 1,3; 4,4). Aparece con frecuencia en los profetas (Is 1-39; Jr, Am, Ag, Zac). Resulta difícil identificar las «huestes»; los investigadores proponen los ejércitos de Israel, las «huestes de los cielos» (cuerpos celestes o incluso ángeles), las «huestes de los cielos y la tierra» (el universo creado). El contexto profético de este título no avala la identificación con los ejércitos de Israel; pero su uso en 1 Sm la hace válida, y es posible que realmente fuera ésta la primitiva significación. La tercera propuesta está más de acuerdo con el uso en los profetas; en tal caso, el título designaría a Yahvé como «señor de la creación».

15 **F) Nombres patriarcales de Dios.** Como ha demostrado A. Alt *(The God of the Fathers,* op. cit., 1-100), una de las formas en que los patriarcas tributaban culto a Dios puede clasificarse como «el Dios de los Padres». El Dios que se relacionó con los patriarcas era designado con el título de «el Dios de Abrahán» (o «de Isaac», o «de Jacob»). El Dios de Abrahán es el que adoraba este patriarca con todo su clan, un Dios tribal en cierto sentido. Es posible que el Dios de cada patriarca tuviera un título especial; por ejemplo, el Escudo de Abrahán (Gn 15,1); el Terror (o quizá Pariente) de Isaac (Gn 31,42.53); el Poderoso de Jacob (Gn 49,24). Dar culto al dios de un personaje especial es cosa propia de los nómadas. El ejemplo más antiguo lo conocemos en Capadocia, durante el siglo XVIII a. C., es decir, en época contemporánea de los patriarcas. Las naciones sedentarias pueden adorar a un dios nacional asociado a un territorio determinado, pero los nómadas, siempre de viaje, necesitan un dios personal o clánico que vaya con ellos. El tema teológico del «Dios de los Padres» es importante en la religión bíblica por implicar una relación personal entre Dios y el patriarca (y su clan), lo que va contra el formalismo religioso. Ofrece el trasfondo de la futura relación de alianza entre Dios e Israel. Además impide que cuaje la idea de que a Dios se le puede localizar en un lugar concreto.

16 También rindieron culto los patriarcas a Dios bajo el título de El, asociado a una serie de términos cualificadores: El Elyon (Gn 14,18), El Olam (Gn 21,33), El Šadday (Gn 17,1; → 9, *supra),* etc. F. M. Cross *(art. cit.)* ha demostrado que estos términos no se refieren a dioses individuales (es decir, el dios Elyon, Šadday u Olam), sino que son títulos adjetivales del único Dios El. Cuando los patriarcas llegaron al país de Canaán, se encontraron con que los habitantes adoraban al Dios supremo El en diferentes santuarios y con distintos títulos. Así, El Elyon (Dios Altísimo) recibía culto en Jerusalén; El Olam (Dios Eterno), en Beršeba; El Berit (Dios de la Alianza), en Siquem. (Sobre estos santuarios, → Instituciones religiosas, 76:40, 43, 54). La Biblia nos presenta a los patriarcas rindiendo culto a El bajo estos títulos en los respectivos santuarios. Comparando todo esto con lo que hemos dicho acerca del «Dios de los Padres», nos hallamos con que, al parecer, los patriarcas no veían contradicción alguna en combinar el culto del Dios que se les había revelado en una forma peculiar con el culto al Dios universal, que ya era conocido entre los cananeos. Así, Gn 49,25 pone «el Dios de tu Padre» en paralelismo con El Šadday. El culto tributado por los patriarcas a El añade un rasgo universal que no se halla en el culto al Dios de los Padres, y de esta forma, el Dios de la naturaleza (El) y el Dios de la historia (el Dios de Abrahán) se combinan en la religión premosaica. Cuando el Dios de la historia se reveló a Moisés como Yahvé, estaba continuando la tradición del Dios de los Padres (Ex 3,15), pero la Biblia no duda en aplicarle las designaciones de El como Elyon, Šadday y Olam.

17 **III. El Dios único.** El pensamiento israelita no es ni discursivo ni especulativo. Las cuestiones especulativas sobre la existencia de Dios y su unicidad no fueron planteadas ni hubieran podido ser tenidas en cuenta en el AT, ya que los israelitas no tenían unos esquemas mentales en que pudieran plantearse y responderse preguntas como ésas. En el Próximo Oriente antiguo se aceptaba universalmente y sin duda de ningún género la existencia de seres divinos. Por lo que respecta a la unicidad, en Israel no aparece una negación clara, sin ambigüedades, de la existencia de otros dioses distintos de Yahvé hasta el Dt-Is, en el siglo VI a. C. (Sin embargo, Dt 32,39 es tan enfático como el Dt-Is, y algunos investigadores fechan este cántico de Moisés en un período muy antiguo; → Deuteronomio, 6:74). El que falte esa negativa no debe tomarse en el sentido de que los israelitas compartieran en forma un tanto mitigada las creencias politeístas de los demás pueblos; más bien rechazaban tales creencias, pero expresaban su repulsa en términos no filosóficos.

Vertiendo estas preguntas y sus respuestas en términos bíblicos, podemos decir que, haya o no haya varios elohím («dios», «dioses»; → 7, *supra),* lo cierto es que hay un solo Yahvé (cf. C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* [Leiden, 1966]). No importa lo que se entienda por «elohím»; Yahvé es elohím en un sentido en que ningún otro ser lo es. Si los israelitas hubieran admitido la existencia de otros elohím, en todo caso negarían que fuesen genuinos elohím. La cuestión no estaba en saber si había un solo elohím, sino si había algún otro elohím semejante a Yahvé. A la pregunta planteada en estos términos un israelita nunca dio otra respuesta que no fuera una negativa categórica. Observamos, por consiguiente, que en sus primeras fases el vocabulario israelita es incapaz de expresar adecuadamente la fe de Israel.

18 En el primer ejemplo, el hecho de que hay un solo Yahvé aparece claro por el mismo nombre, que no pertenece a nadie más que a él. También se ve claro por su relación singular con Israel, que no es compartida por nadie. Esta relación se funda en la elección y en la alianza e impone a Israel unas exigencias que ningún dios ha hecho a su pueblo. La más sorprendente de estas exigencias es que Israel no adorará a otro Dios que Yahvé. Esta es una ruptura violenta con los esquemas cultuales del antiguo mundo semítico. Entre los vecinos de Israel no se conoce un dios que sea tan exclusivamente el benefactor y el juez de sus adoradores como para rechazar la reverencia a otros dioses: el cosmos no es posesión de un solo dios. Los israelitas, en cambio, nada tienen que pedir y nada tienen que temer de cualquier otro dios. Esto no equivale a una profesión explícita de monoteísmo, pero sí a tratar a los demás dioses como seres sin importancia alguna.

19 La prohibición de tener otros dioses no implica simplemente que Israel es la posesión peculiar de Yahvé, de la que éste ha excluido la intervención de otros competidores, sino que toda humanidad y naturaleza es posesión de Yahvé. Sólo él crea, sólo él dirige las operaciones de las fuerzas naturales, idea particularmente significativa frente al concepto antiguo de las divinidades de la naturaleza. En todo el Próximo Oriente antiguo se encuentran teogonías o mitos del origen de los dioses. Es muy importante el hecho de que los israelitas nunca se preguntaran por el origen de Yahvé o de los otros dioses. Preguntarse por el origen

de Yahvé hubiera sido tanto como negar su condición de totalmente otro (→ 8, *supra);* preguntarse por el origen de los otros dioses hubiera sido como admitir su realidad.

20 La naturaleza única de Yahvé es corroborada por la prohibición de las imágenes. No sabemos de ningún otro dios del Próximo Oriente antiguo que no fuera visualmente representado. Las imágenes de los dioses eran antropomórficas, excepto en Egipto, donde, por razones oscuras, incluso para los mismos egipcios, algunos dioses eran representados teriomórficamente (es decir, mediante figuras animales) o simbólicamente, como en el excéntrico culto de Atón, en que se usaba el disco solar (→ Arqueología bíblica, 74:58). La prohibición de representar a Yahvé en imágenes resulta mucho más extraña si tenemos en cuenta la costumbre bíblica de hablar de Yahvé en términos humanos (→ 21, *infra).* La prohibición (Ex 20,4; Dt 5,8) abarca el culto a todo lo que está arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas bajo la tierra. De esta manera se quiere expresar la totalidad del mundo visible; el mandamiento niega que Yahvé se parezca a nada de cuanto hay en el universo. Está por encima y más allá de él y, por consiguiente, no tiene semejanza alguna con cualquier elohím que pudieran conocer los israelitas.

La arqueología ha ilustrado la observancia de este mandamiento. Se han encontrado centenares de imágenes divinas en emplazamientos israelitas, pero nada se ha descubierto que pudiera llamarse imagen de Yahvé. Por supuesto, el AT menciona perversiones del culto de Yahvé; pero los modernos investigadores han demostrado que incluso un ejemplo tan destacado como el toro o becerro cuya imagen se elevó en Betel y en Dan no pretendía ser una representación de Yahvé mismo; aquellos becerros se consideraban el pedestal sobre el que se apoyaba el invisible Yahvé (→ Instituciones religiosas, 76:66).

Epíteto muchas veces aplicado a Yahvé es el de «Dios vivo»; con esta designación se expresa el contraste frente a los otros dioses, que a veces son identificados con sus imágenes. Positivamente, el epíteto significa que Yahvé posee la vida, el poder y la personalidad: está alerta, atento y responde. Por ser el Dios vivo, también contrasta con el hombre, que es carne, mortal: Yahvé da y mantiene la vida. Partiendo de estas ideas no resultaba difícil dar un paso más y afirmar que sólo Yahvé es elohím. Si los dioses de los otros pueblos eran inconsistentes, es que no tenían la realidad propia de un elohím: no tenían, en resumidas cuentas, ninguna realidad. Sólo había unas imágenes muertas, fabricadas por manos de hombre.

21 **IV. Antropomorfismo.** La atribución de rasgos y comportamientos humanos a los seres no humanos (junto con el antropopatismo o atribución de sentimientos humanos a los seres no humanos) es corriente en la literatura religiosa y profana de todas las culturas. Lo que hace al antropomorfismo digno de especial atención en el AT es la dificultad de conciliarlo con la prohibición de imágenes y con las negativas explícitas de que Yahvé se parezca a ninguno de los seres creados. El temor a las imágenes plásticas de Yahvé contrasta vivamente con el abundante empleo de imágenes verbales. Yahvé tiene rostro, ojos, oídos, lengua, nariz, manos, pies. Habla, escucha, ríe, sonríe, silba, sopla, golpea, escribe, pasea. Siente placer, alegría, ira, odio, amor, disgusto, pena, compasión. El AT nunca habla de Yahvé sin atribuirle algún rasgo humano. Esto no supone una peculiaridad, pues los dioses de los antiguos pueblos semitas eran personificaciones de las fuerzas naturales o de las realidades sociales y se les atribuían también rasgos y comportamientos humanos. Difícil será encontrar en el AT un rasgo antropomórfico que no tenga paralelo en otra de las antiguas literaturas semíticas.

Algunas limitaciones explícitas a este antropomorfismo del AT no tienen paralelo en otras partes. Cuando el AT dice que Yahvé no es mudable o débil u obstinado como el hombre (Nm 23,19), que es elohím y no hombre (Os 11,9), que es espíritu y no carne, se ve claro que los autores del AT tenían conciencia de que las figuras de lenguaje tienen sus límites. En el contexto del lenguaje antiguo o de aquellas creencias religiosas, el antropomorfismo debía ciertamente constituir una dificultad para entender la trascendencia de Yahvé. Más aún: pudo convertirse en un obstáculo para el desarrollo de una idea verdaderamente espiritual de Dios. Sin embargo, de Dios es posible hacerse una idea a través del antropomorfismo que no se lograría mediante un discurso más refinado y abstracto. Después de todo, el lenguaje humano carece de medios para enunciar la realidad inefable de Dios.

22 La antropomorfización sirve para subrayar constantemente la personalidad viva de Yahvé. Es lo que expresa también el título de Dios vivo. La elección de Israel, la alianza, los actos salvíficos de Yahvé, gracias a los que Israel llega a ser un pueblo, son gestos de favor que brotan de una benevolencia personal. La ley impuesta a Israel en la alianza es la exteriorización de una voluntad personal. La respuesta de Yahvé al amor o a la desobediencia es una respuesta personal de amor o de ira. Sus relaciones con Israel pueden representarse como las de un padre con sus hijos o las de un esposo con su esposa. La relación personal de Yahvé con Israel exige una respuesta personal y no meramente una actitud oficial o cúltica ante él. En los libros proféticos llega a ser tópico que el culto sin compromiso personal es vano e hipócrita. Las exigencias absolutas de Yahvé sólo pueden cumplirse con una entrega absoluta. Se hace posible la comunicación personal: Yahvé habla a Israel e Israel habla a Yahvé. No puede ponerse en duda que Dios está personalmente comprometido en la historia de Israel. El lenguaje del AT aplicado a la oración alcanza por medio del antropomorfismo una intimidad y una urgencia que difícilmente encontrarían paralelo en otros ámbitos, aparte de que esas cualidades no podrían lograrse por otro medio. Se acepta el riesgo de humanizar a Dios para evitar el peligro de pensar en él como en una abstracción o en una fuerza impersonal.

23 **V. Pensamiento mitopoyético.** Las antiguas civilizaciones de Mesopotamia y Egipto poseían una abundante mitología que se ha recuperado en gran parte. La mitología de Canaán también nos es conocida hasta cierto punto desde 1929 a través de los documentos antiguos de Ugarit,

que ilustran numerosas alusiones del AT (→ Excursus: Israel, 11:11-12; también S. H. Hooke, *Middle Eastern Mythology* [Pelican paperback; Londres, 1963]). El estudio de estos documentos ha puesto de relieve las diferencias que hay entre el pensamiento mitológico de los antiguos pueblos y el pensamiento de Israel; por mucho tiempo los investigadores han estado de acuerdo en que el AT no tiene mitología. Pero negar todo elemento mitológico en el AT deja una serie de pasajes sin explicación satisfactoria. Además, recientemente se ha visto con toda claridad que el negar la presencia de la mitología en el AT implica una dudosa definición del mito, como si éste obedeciera necesariamente a un pensamiento politeísta y erróneo.

A) Definición de mito. Los modernos análisis de la naturaleza del mito sugieren que éste no es, por definición, politeísta y erróneo. Muchos mitos expresan una visión politeísta o falsa del universo; pero esta visión no se desprende necesariamente del mismo pensamiento mítico, exactamente igual que los errores filosóficos o teológicos no se deben a la naturaleza del pensamiento filosófico o teológico. La mayor parte de sus críticos han tratado de mensurar el mito de acuerdo con los esquemas de la lógica discursiva y lo han encontrado deficiente; pero en culturas que carecen de un pensamiento discursivo desarrollado, el pensamiento mítico es el único camino de que dispone la mente para abordar ciertos problemas que caen más allá de la experiencia sensible. Estos problemas implican algunas de las más importantes cuestiones que se puedan plantear: el origen del mundo y del hombre, la naturaleza de la divinidad, las relaciones del hombre con la naturaleza y con la divinidad, los orígenes de la sociedad y de las instituciones sociales, la validación última de los principios morales, el objeto y el fin último de la existencia humana. Estos problemas pueden abordarse también por la vía del razonamiento discursivo con sus propios métodos y principios. El mito no resuelve realmente estos problemas, pero expresa la actitud que adopta el hombre ante el misterio; es dudoso que el razonamiento discursivo consiga mucho más.

24 E. Cassirer define el mito (*Language and Myth* [Nueva York, 1946], 8ss) como una forma simbólica de expresión al igual que el arte, el lenguaje y la ciencia. Cada una de estas actividades produce y fundamenta un mundo que le es propio. El mito es una intuición y un acto de fe. Trata de imponer una forma inteligible a las realidades que trascienden la experiencia. El mito no aspira a superar la paradoja de conocer lo incognoscible; estas realidades sólo pueden ser expresadas mediante una representación simbólica creada a partir de los datos que proporciona la experiencia. El símbolo más fácil de emplear y captar es el de la actividad personal; en el mundo del mito no aparecen causas impersonales.

El mito se expresa en una narración, pero no de carácter histórico, cosa que ni siquiera se pretende. El acontecimiento mítico no es el acontecimiento singular localizable en el tiempo y el espacio, sino el acontecimiento siempre repetido del *ahora eterno,* como M. Eliade lo ha llamado. El mito presenta en un relato la realidad permanente del universo. No

pretende que el símbolo sea la realidad, sino que propone el símbolo como aquello que hace posible ver una realidad que está más allá del entendimiento. El pensamiento mitopoyético está orientado a la verdad, no al error, y el hecho de que el mito presente a veces versiones contradictorias de la realidad no se opone a su búsqueda de la verdad. En el mundo del pensamiento discursivo, las leyes del ser y del pensar exigen una rigurosa coherencia. El mito da por supuesto que la realidad no es adecuadamente aprehensible y permite utilizar más de una vía de acceso a ella. Estas distintas vías pueden dar ocasión a expresiones contradictorias, pero el mito da margen a las contradicciones, sabiendo que su resolución cae más allá de la visión que transmiten.

25 **B) Pensamiento mitopoyético en el AT.** Desde hace tiempo se ha reconocido que el AT emplea lenguaje e imágenes míticos; desde que se descubrió la literatura mitológica del Próximo Oriente antiguo ha sido posible identificar las fuentes de muchas alusiones mitológicas del AT. Podemos aducir las siguientes a modo de ejemplo, si bien no todas ellas tienen la misma fuerza: la personalización de fenómenos naturales (el sol, Sal 19,5-7; la estrella de la mañana, Is 14,12ss; el arco iris, Gn 9,12ss); el período escatológico se describe como un retorno a la situación primordial (Is 11,6-9); relatos etiológicos o de otro tipo compuestos para explicar una situación dada, como los de la creación de la mujer a partir de una costilla del hombre (Gn 3,21ss) o el origen de la fatiga humana y los dolores del parto (Gn 3,16ss); la unión de los hijos de Elohím y las hijas de los hombres (Gn 6,4); la catástrofe cósmica como un trastorno de la creación y un retorno al caos (Is 17,12ss; 24,19; Jr 4,23); Yahvé entronizado (Is 6) y el carro de Yahvé (Ez 1); algunos rasgos del día de Yahvé (Joel 2,10ss; 3,3ss); la asamblea de los santos (Sal 89,18); Jerusalén como la montaña del norte o la montaña de la asamblea (Sal 48,3); las imágenes de las teofanías (Ex 19; 33,19-23; Jue 5,4; Hab 3; → 57, *infra*). El empleo poético de unas imágenes extraídas de la mitología no basta por sí mismo para establecer que se da un esquema de pensamiento mitopoyético; pero cuando estas imágenes se consideran en conjunción con otros pasajes del AT, comienza a dibujarse un esquema que ya puede calificarse como mitopoyético. En estos pasajes el conjunto de imágenes tomadas de la mitología no es un simple elemento de adorno, sino que se emplea en un serio intento de expresar con palabras una intuición de la realidad trascendente.

26 Cuando el AT aborda problemas que en otras culturas son tema del pensamiento mitopoyético, se hace posible una comparación entre la manera israelita de tratar estos problemas y las mitologías de los otros pueblos antiguos. Difícil será encontrar una mitología que no tenga su correspondiente mito de los ORIGENES O CREACION. Desde que se descubrió el mito mesopotámico de la creación, el *Enuma Elish* (ANET 60-72), se ha hecho evidente que Gn 1 presenta la misma visión superficial y no científica de la estructura del mundo visible que el mito mesopotámico (→ Génesis, 2:16). Las diferencias llaman, sin embargo, la atención: el relato israelita no contiene nada referente al origen de los dioses

o a un conflicto cósmico entre ellos, elementos que en el mito mesopotámico eran una parte vital del proceso de la creación. Sólo queda la serenidad de un acto creador mediante la palabra que deja ver bien a las claras la tranquila supremacía de la divinidad creadora. El relato del AT tiene un evidente matiz polémico frente al mito mesopotámico; pero no sustituye el mito con un relato histórico o científico, cosa de la que no hay en él ni rastro, o con un razonamiento teológico, a menos que se tomen estos términos en sentido amplísimo. El mito mesopotámico es sustituido por otro mito; la diferencia está en la concepción de la Divinidad.

27 El AT no contiene ningún relato de un CONFLICTO COSMICO del que habría surgido la creación, que es un motivo muy frecuente en la mitología. Sin embargo, son numerosas las alusiones a una victoria de Yahvé sobre el monstruo del caos (→ 51, *infra*), indicio de que la tradición oral contenía probablemente un relato de la creación en que Yahvé salía victorioso en un combate. Este combate aparece en las fuentes de Mesopotamia y en las de Canaán y es muy probable que se tomase de ellas para aplicarlo a Yahvé, con lo que tendríamos ahí un ejemplo de pensamiento mitopoyético transformado por el carácter de Yahvé. Antes hemos llamado la atención (→ 24) sobre el hecho de que uno de los rasgos del pensamiento mitopoyético es el permitir diferentes vías de acceso; las alusiones a un combate son una manera de abordar la idea de creación por un camino distinto del que sigue Gn 1. También es rasgo característico del mito el que el «acontecimiento» no sea un hecho histórico contingente, sino una constante de la realidad, un eterno «ahora»; las alusiones a la victoria creadora de Yahvé la presentan como una realidad permanente. Si Yahvé aflojara su dominio sobre el monstruo, el mundo volvería a hundirse en el caos.

28 El relato del DILUVIO nos ofrece otro caso de revisión de un mito cuyo origen ha de buscarse fuera de Israel. Ningún otro pasaje del AT tiene tantas afinidades literarias con la literatura extrabíblica como esta narración; su dependencia con respecto a este mito anterior es clara (ANET 42-44, 93-95; → Génesis, 2:39). El mito mesopotámico es un intento de explicar las catástrofes naturales acompañadas de una destrucción total. Las atribuye a la ira caprichosa de los dioses, pues la ira divina, lo mismo que la humana, puede llegar a ser irracional, y al hombre no le queda otra cosa que plegarse a un poder superior. Para los israelitas era inadmisible esta idea de la divinidad. El error se corrige no eliminando el relato, sino rehaciéndolo, de forma tal que la ira de Yahvé se entienda estar motivada por la maldad de los hombres. En las catástrofes naturales veían los israelitas el justo juicio de Dios sobre el pecado y expresaban esta idea sirviéndose de un relato ya existente. Esto es pensamiento mitopoyético; una vez más, el elemento innovador es un concepto nuevo de Dios.

29 No se conoce ningún mito paralelo del relato del ORIGEN Y LA CAIDA DEL HOMBRE tal como se narran en Gn 2-3. Pero varios detalles del relato recuerdan otros tantos rasgos de la mitología antigua. Estos detalles aparecen ahora entretejidos en una concepción del origen y el

destino humanos, que es una de las más profundas y originales piezas literarias del AT. Aquí la idea de Dios está contrastada con un concepto del hombre que difiere de manera sorprendente de todo cuanto hallamos en el Próximo Oriente antiguo. El relato describe en forma narrativa la condición del hombre: su dignidad y su caída, su destino mortal, sus relaciones con Dios y con el universo material, su responsabilidad moral, el origen y el sentido del sexo. Notable es la posición polémica que adopta el relato frente al mito y los rituales de la fecundidad. Para presentar esta profunda visión, el autor se sirve de un conjunto de símbolos: los árboles, la serpiente, el jardín, la disputa. Un relato paralelo sobre el primer hombre, que aparece en Ez 28,12-16 (→ Ezequiel, 21:63), sugiere que en Israel se conocía este relato en otra variante; la forma que aparece en Ez, que incluso es más rica en imágenes mitológicas, podría ser uno de los elementos que sirvieron para componer Gn 2-3.

30 El pensamiento mitopoyético, en el AT o fuera de él, no se elige deliberadamente como una forma de expresión poética con preferencia al discurso lógico. El mito aparece en las culturas que no han alcanzado aún la etapa del discurso lógico. Pero el mito nunca queda suprimido del todo, ni siquiera en las culturas avanzadas. Permanece como la forma de expresión más adecuada para las realidades que llamamos trascendentes, demasiado amplias y profundas para la observación científica y el análisis filosófico. Por este motivo, el pensamiento mitopoyético del AT retiene no sólo su encanto, sino también su validez en la historia de la fe y de la teología cristianas. La historia del pensamiento demuestra que éste se seculariza en la misma proporción en que se desmitifica. El pensamiento mitopoyético ve cómo la realidad trascendente penetra todo el universo visible. El origen de la realeza se explicaba en Mesopotamia mediante el mito de que había descendido del cielo. El pensamiento filosófico busca una explicación en los procesos que pueden ser sometidos a la investigación y al análisis lógicos. Al suprimir el mito, el hombre corre el riesgo de suprimir también a Dios. No siempre le ha acompañado el éxito cuando ha sustituido las intuiciones del pensamiento mitopoyético por las de cualquier otro género.

31 Pío XII (*Humani generis,* EB 618) se hacía eco de una advertencia formulada por numerosos exegetas de anteriores generaciones al decir que las creencias del AT no deben rebajarse al nivel de la mitología de otros pueblos. Es mucho más exacto hablar de pensamiento mitopoyético en el AT que de sus mitos o mitología. En los anteriores párrafos hemos aludido repetidas veces al rasgo que singulariza, dentro del panorama del Próximo Oriente antiguo, el pensamiento mitopoyético israelita, y que es la base última que le confiere toda su validez: la concepción israelita de la realidad de Dios, la fe en el carácter personal de Yahvé. Esta visión de la realidad divina era atribuida por los mismos israelitas a la revelación, a un encuentro personal con Dios que les había hablado, que era su salvador y su juez. En su propio bagaje cultural no tenían formas de pensamiento o de lenguaje aptas para presentar esta visión, excepto las formas comunes a todo el Próximo Oriente antiguo. La realidad tras-

cendente de Yahvé no cabe en los moldes de la mitología, como tampoco en los de la ciencia o la metafísica; pero el hombre no tiene por qué renunciar a ninguna de estas formas en su esfuerzo por captar más firmemente una verdad cuya comprensión siempre se le escapa.

32 **VI. El espíritu de Dios.**

A) Concepto de espíritu. Es uno mismo el término hebreo para designar el *viento* y el *espíritu.* El viento es el aliento de Dios; es una manifestación sensible de la presencia y el poder divinos. Sopla repentina e imprevisiblemente; el hombre no puede predecir su dirección o su fuerza. Tampoco puede controlarlo. No puede señalar su fuente o su destino (Jn 3,8). Es sutil y se acerca a lo inmaterial por su naturaleza; es irresistible y universal por su amplitud. De ahí que el viento sea un símbolo muy adecuado de lo divino.

33 El espíritu no es una entidad personal en el AT. Es un principio de actividad, no un sujeto. Propiamente pertenece en exclusiva a Yahvé; es comunicado a los seres vivos, pero de tal manera que éstos nunca lo poseen como una parte de su estructura en calidad de cosa propia. Se dice que el espíritu reviste (Jue 6,34; 1 Cr 12,19; 2 Cr 24,20), que es derramado sobre alguien (Is 29,10; 15,14; 1 Sm 10,10; 11,6), que puede irrumpir sobre un individuo (Jue 14,6.19; 15,14; 1 Sm 10,10; 11,6). Alguien puede estar lleno del espíritu (Ex 31,3), o Yahvé pone su espíritu en alguien (Is 63,11; Ez 36,27; Nm 11,25.29). El espíritu puede ser también retirado de una persona (Sal 51,13) o puede marcharse (1 Sm 16,14). Eliseo reclamó una doble porción del espíritu de Elías (2 Re 2,9). Las expresiones usadas en estos contextos hablan del espíritu como si se tratara de una sustancia o un líquido sutil; más claramente, subrayan la condición impersonal del espíritu. La cualidad que más resalta en el espíritu es el poder.

34 El espíritu es mencionado con menos frecuencia como una fuerza creadora. En Gn 1,2 el viento «incuba» sobre las aguas del caos; el agitarse del viento es el primer signo de la actividad creadora a punto de desplegarse. En Sal 33,6 aparecen la palabra y el aliento de Yahvé como fuerzas creadoras; el poder con que Yahvé hace una afirmación es el mismo que se manifiesta en el viento. Este es también una fuerza destructora; es el aliento de la nariz de Yahvé, su ira (Sal 18,16), que seca los manantiales (Os 13,15) y se convierte en instrumento de su juicio (Is 30,27-28).

El aliento de Yahvé es también principio de aliento y de vida para todos los vivientes; éstos sobreviven gracias a que se les comunica su espíritu. Esta idea aparece en cierto número de pasajes (Gn 2,7; 6,17; 7,15; Job 33,4; Ecl 3,19.21). El aliento de vida se comunica por inspiración (Gn 2,7) y el viviente muere cuando Yahvé le retira su espíritu (Sal 104,29), que retorna entonces a Yahvé (Ecl 12,7).

35 **B) El espíritu en la historia de Israel.** Con mayor frecuencia aparece el espíritu como principio de aquellas actividades que afectan al pueblo de Israel en cuanto pueblo de Yahvé. Durante el período de los jueces y la monarquía antigua vemos cómo el espíritu es un impulso divino

misterioso en virtud del cual un individuo lleva a cabo acciones que están por encima de su capacidad y hábitos de conducta: acciones por las que Israel es liberado de sus enemigos (Jue 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14, 6.19; 15,14). De manera semejante, Saúl es impulsado por el espíritu a liberar la ciudad de Yabéš de Galaad (1 Sm 11,6.13). También aquí el espíritu aparece primariamente como un principio de poder. El impulso del espíritu es el rasgo característico del tipo humano designado por Max Weber como «jefe carismático». En tiempos normales, la holgada organización de las tribus israelitas no necesitaba otra cosa que el sencillo gobierno a cargo de los ancianos del clan o la ciudad. Cuando la paz de Israel se vio amenazada por enemigos exteriores, este tipo de autoridad ya no fue suficiente, siendo sustituido por jefes que acreditaban poseer el espíritu por las obras de este mismo espíritu. Durante el período de los jueces, el espíritu del jefe carismático era un fenómeno transeúnte: descendía sobre el jefe en momentos de dificultad, lo impulsaba a realizar su misión y se apartaba de él una vez que ésta había sido llevada a cabo (→ Jueces, 8:2). El rey, por el contrario, era una autoridad carismática permanente; la continuidad en la posesión del espíritu quedaba señalada por la unción en que le era conferido aquél (1 Sm 10,10). Cuando David fue ungido, el espíritu pasó de Saúl al nuevo rey (16,13). Una vez aceptada la idea de que el espíritu reposaba permanentemente sobre el monarca, en los relatos de los reyes se menciona escasamente el espíritu; a partir de Saúl ya no se atribuyen a los reyes acciones impulsivas y extraordinarias a la manera de los jueces.

36 El espíritu que impulsa a los hombres a actuar puede ser un espíritu malo «de parte de Yahvé» o «de Elohím» (nunca «de Yahvé»). Un mal espíritu introduce la discordia en Siquem (Jue 9,23), mueve a Saúl a intentar dar muerte a David (1 Sm 19,9), y Yahvé pone un espíritu mentiroso en boca de los falsos profetas (1 Re 22,23). Este uso ilustra la idea del espíritu como un poder divino que todo lo invade. En el pensamiento simplicísimo y nada elaborado del primitivo Israel, las acciones humanas, cuando resultan inesperadas o inexplicables, indican la intervención de un poder mucho mayor del que poseen los individuos. Este poder no puede ser atribuido a nadie más que a Yahvé, que mediante su espíritu capacita a los hombres para actuar de manera que excede su normal capacidad. El espíritu en sí es moralmente neutro; la responsabilidad moral por estas acciones recae enteramente sobre los agentes.

37 Las operaciones del espíritu en el ámbito de la profecía resultan un tanto ambiguas. Amós, Oseas, Isaías y Jeremías no atribuyen la profecía al espíritu. (El pasaje de Miq 3,8, en que el profeta dice de sí mismo que está lleno del espíritu de Yahvé, no parece original de este profeta). Sin embargo, en la profecía arcaica el espíritu va frecuentemente asociado a este tipo de proclamación (Nm 11,17.25; 24,2; 1 Sm 10,10; 19,20-24).

Ha de tenerse en cuenta que la noción de profecía tuvo un notable desarrollo entre la monarquía antigua y los profetas del siglo VIII (→ Literatura profética, 12:6-11). Durante la monarquía antigua, los profetas

eran frecuentemente del género extático más que portavoces inspirados. «Los hijos de los profetas» parecen haber sido grupos cultuales que practicaban ritos consistentes en cánticos y danzas, con frecuencia de manera tumultuosa; esta exaltación se consideraba signo de la actividad del espíritu. La referencia al lenguaje profético en Nm (a que hemos aludido antes) aparece en contextos de proclamación extática. En los relatos de Elías y Eliseo, el espíritu es un agente que transporta al profeta de un lugar a otro (1 Re 18,12; 2 Re 2,16) o un poder que le capacita para realizar milagros (2 Re 2,15). En el período de la profecía clásica, que comienza con Amós, *ca.* 750 a. C. —cuando los profetas pronuncian la palabra de Yahvé (→ 45, *infra*)—, el espíritu no es un agente inspirador. Es durante el período exílico y posexílico cuando se atribuye la inspiración al espíritu (Ez 2,2; 3,24; 11,5; Zac 7,12; Neh 9,30). Notamos aquí cómo Ezequiel, a diferencia de los profetas de los siglos VIII y VII, emplea la visión y el éxtasis como medios de expresión. Estos son los ámbitos propios de la actividad del espíritu.

38 Como principio de actividad, el espíritu, que moralmente es neutro, se manifiesta en una amplia gama de operaciones que pueden ser buenas o malas. Hay un espíritu de mentira (1 Re 22,22), de conocimiento técnico (Ex 31,3), de celos (Nm 5,14), de discernimiento (Is 4,4), de confusión (Is 19,14), de sueño profundo (Is 29,10), de fornicación (Os 4,12), de compasión y súplica (Zac 12,10), de firmeza (Sal 51,12), un espíritu de los príncipes (espíritu altanero, Sal 76,13). Parece difícil sintetizar ciertos usos del término; lo mejor será no buscar en el pensamiento y en el lenguaje hebreos una absoluta claridad en lo referente al espíritu. El elemento común en todos los ejemplos aducidos, si es que hemos de señalar alguno, parece ser el grado desacostumbrado o extraordinario en que se presentan la habilidad, la fornicación, la confusión, la compasión, etc. Una vez más, el ámbito en que el espíritu se manifiesta es una conducta que se sale de lo normal.

39 En la era mesiánica (→ 152ss, *infra*), el espíritu irrumpe con una nueva plenitud. Las personas «mesiánicas», tales como el rey (Is 11,1), el Siervo de Yahvé (42,1) y el profeta que anuncia la salvación mesiánica (61,1) reciben el espíritu; en el rey mesiánico, las operaciones del espíritu rubrican su carácter mesiánico. Se derrama el espíritu sobre todo el pueblo (Is 32,15; 44,3; Ez 39,29; Joel 3,28); unido a un corazón nuevo, el espíritu es principio de regeneración moral (Ez 36,26). Los profetas más tardíos atribuyen al espíritu la liberación de Israel en el éxodo (Is 63, 11.14). Cada israelita puede pedir una porción del espíritu (Sal 51,12; 143,10). En la era mesiánica, el espíritu pasa a ser una fuerza que hace posible la conducta ajustada a la ley.

Puede parecer que se llega así a un convencionalismo con respecto a la idea antigua, hasta el punto de que la noción de espíritu sale debilitada; sin embargo, la regeneración mesiánica no se concibe como el cumplimiento meramente convencional de unas normas morales; se trata, en realidad, de una revolución en la conducta humana. El tremendo desarrollo que experimenta la idea de espíritu en el NT fluye con toda naturalidad del concepto de espíritu como poder vivificante y comunicación de energías de Dios en la plenitud mesiánica. En el NT todas las líneas de desarrollo de esta idea que hemos visto en el AT se unifican en la revelación de la realidad personal del Espíritu.

40 VII. La palabra de Dios.

A) Concepto de palabra. En el Próximo Oriente antiguo, la palabra hablada se concebía como una entidad distinta cargada de poder. Esto valía eminentemente de la palabra divina. Tanto en Egipto como en Mesopotamia, la palabra divina era una fuerza creadora capaz de llevar el mundo a la existencia. En Mesopotamia, el decreto divino que fijaba los diferentes destinos era el poder que impulsaba y dirigía el curso de los acontecimientos. La palabra divina participaba del poder y de la eternidad de los mismos dioses; el hombre era incapaz de resistirse a ella o alterarla.

También la palabra humana era una entidad dotada de poder, pero en menor grado. El poder de la palabra humana se manifestaba más claramente en las afirmaciones solemnes, tales como los juramentos, las bendiciones y maldiciones, los contratos, las promesas y otros procedimientos que tenían por objeto regular las relaciones humanas. La palabra del rey era más poderosa que la del hombre común; pero incluso el hombre común tenía el temible poder de bendecir o maldecir.

41 El poder de la palabra se manifestaba en las fórmulas mágicas. En éstas, en cuanto que se distinguen de otros tipos de locución, el poder reside en la palabra misma, no en la persona; esta mentalidad contrasta con la concepción israelita de la palabra hablada (→ 42, *infra*). El factor eficaz en los ritos mágicos es la fórmula rígidamente correcta, un conjunto de palabras pronunciadas adecuadamente. Puesto que el poder reside en la fórmula, ésta ha de mantenerse oculta; todo el que llega a conocer la fórmula se apodera de su poder. La concepción mágica del poder de la palabra es realmente una perversión de la idea antigua.

42 Esta idea del poder de las palabras procede seguramente, al menos en parte, de la importancia atribuida a la fórmula hablada en las culturas que desconocen o usan poco la escritura. En declaraciones como las bendiciones y maldiciones, las promesas, las amenazas, los deseos, los mandamientos y contratos, la palabra tiene una consistencia que la mantiene eficaz en el futuro; de hecho, el efecto de la palabra dicha puede sobrevivir a quien la pronunció. La palabra instituye una realidad y es, en sí misma, la realidad instituida. La realidad existe primero en el corazón o deseo, luego pasa al habla; finalmente, la locución eficaz hace existir la realidad que significa.

El poder de la palabra tiene sus raíces en el poder de la persona. Cuando la persona habla, se exterioriza (G. van der Leeuw) o emite una energía psíquica (J. Pedersen). La permanencia y la fuerza de la volición personal llega al mundo externo a través de la palabra pronunciada, que conserva estas cualidades de permanencia y fuerza. No es fácil encontrar este respeto y aun miedo a la palabra hablada en aquellas culturas en que las declaraciones importantes han de consignarse por escrito para que

sean válidas. En este tipo de culturas será más normal el temor al documento.

43 En el AT son numerosos los ejemplos del poder atribuido a la palabra. En el engaño de Isaac por Jacob (Gn 27) y de Jacob por Labán (Gn 29,20-27), el error referente a las personas no invalida la palabra solemnemente pronunciada, porque ésta se ha convertido en una realidad que no puede ser revocada. Isaac puede dar a Esaú otra bendición inferior, pero no cancelar la que por error dio a Jacob. Cuando la madre de Miká (Jue 17,1-2) maldice al ladrón desconocido, que resulta ser su propio hijo, no puede retirar la maldición, pero envía una bendición para que la siga y la contrarreste. Cuando David pronuncia una sentencia de muerte contra el hombre de la parábola de Natán (2 Sm 12,1-18), se ha condenado a sí mismo sin querer; el profeta le asegura que la sentencia será apartada de su persona, pero recaerá sobre su hijo, nacido de Betsabé. La mujer acusada de adulterio deberá destruir un juramento de execración bebiendo agua en la que han sido sumergidas las palabras escritas de una maldición (Nm 5,12-31); nada que no sea la inocencia podría anular los efectos fatales de la maldición.

44 Al aspecto dinámico de la palabra corresponde otra dimensión paralela, la dianoética (O. Procksch), es decir, la capacidad para hacer inteligibles las cosas. Esta es la función que corresponde a la palabra como nombre (→ 6, *supra*). Conocer el nombre es experimentar el dinamismo de la palabra en sentido inverso; así como el poder de la persona determina la realidad al conferirle un nombre, así ese poder capta la realidad de la cosa al conocer su nombre.

45 **B) La palabra en la historia de Israel.** La concepción veterotestamentaria de «la palabra de Yahvé» ha de entenderse sobre el telón de fondo de este uso común. Casi siempre que aparece la expresión «palabra de Yahvé» se aplica a la palabra profética; la palabra es el carisma específico del profeta, al igual que la *tôrâ* (ley) es el carisma del sacerdote y el consejo lo es del sabio (Jr 18,18). No entendería bien lo que significa la palabra profética quien pensara que se trata únicamente de la experiencia de escuchar; consiste más bien en recibir una realidad positiva y dinámica que brota personalmente del poder de Yahvé e impulsa al profeta a hablar (Am 3,8). La recepción de la palabra se compara en Ez 2,9-3,3 con el gesto de comer un rollo. La palabra de Yahvé es gozo y alegría (Jr 15,16), un fuego que prende en los huesos del profeta (20,7-9), una furia que él ha de derramar (6,11).

La palabra profética participa de la energía misma de Yahvé; se cumple o queda establecida cuando llega a existir la realidad que expresa. La relación que media entre la palabra profética y el acontecimiento es mayor que la existencia entre predicción y cumplimiento; la palabra es una entidad dotada de poder que realiza la cosa significada. La palabra de Yahvé puesta en boca de Jeremías confiere al profeta el poder de desarraigar y asolar, de destruir y arruinar, de edificar y plantar (Jr 1,9-10); el profeta realiza todo esto al proclamar la palabra. La palabra de Yahvé no vuelve a él vacía (Is 45,23; 55,10-11) ni él la retirará (31,2). Si volviera sin

haber dado cumplimiento a su destino, el dinamismo personal de Yahvé quedaría frustrado. Esta palabra participa de la eternidad misma de Yahvé (40,8); su cumplimiento podrá ser diferido, pero es inevitable (9,8).

46 La palabra de Yahvé es agente eficaz en la historia de Israel, desde el primer acto del proceso de la creación (Gn 1,3) hasta la reedificación de Jerusalén gracias al decreto de Ciro (Is 44,28). La palabra de Yahvé hace realidad la vocación de Abrahán y de Moisés, el éxodo israelita de Egipto, las conquistas de Josué, la vocación de Samuel, la instauración de la monarquía, la elección de David, la división del reino, la caída de la casa de Omrí, la invasión de los asirios y caldeos, la caída del reino de Israel y del reino de Judá. La palabra de Yahvé es elemento esencial en la concepción de la historia que refleja el AT.

La palabra de Yahvé es además un agente de creación (Gn 1; Is 40, 26; 48,13; Sal 33,6.9; 147,15-18). En el concepto global de creación del AT, la creación por la palabra se combina con otras ideas quizá más antiguas (por ejemplo, la creación por el esfuerzo; → 54, *infra*). Sin embargo, los críticos modernos tienen por más tardío ese desarrollo; tanto el Dt-Is como Gn 1 proceden de la literatura exílica y posexílica.

47 **VIII. Dios y la naturaleza.** La idea que se forme el hombre acerca de la naturaleza tiene incalculables repercusiones sobre su noción de Dios; sin embargo, hasta cierto punto ambas concepciones deberían ser independientes. Las relaciones de la naturaleza con una divinidad trascendental no incluida en el ámbito de la naturaleza no dependen de la constitución de ésta y pueden ser percibidas con escaso o nulo conocimiento de la constitución de la misma. Pero cuando el hombre identifica a la divinidad con la naturaleza, lo mismo en el politeísmo mitológico del Próximo Oriente antiguo que en el cientificismo del pensamiento moderno, la divinidad es configurada a imagen de la misma naturaleza, y la idea que se forma el hombre acerca de la divinidad sufre modificaciones sustanciales.

48 **A) Concepto de naturaleza.** La idea veterotestamentaria de naturaleza se aproxima más a las concepciones del Próximo Oriente antiguo que a la moderna visión científica y filosófica. Esta diferencia ha servido muchas veces de obstáculo a la incorporación de la idea bíblica sobre las relaciones entre Dios y la naturaleza a los modernos sistemas del pensamiento. En este terreno han sido la filosofía y la ciencia las que frecuentemente han impuesto sus términos a la teología. Según la visión clásica, la naturaleza se ha concebido como una unidad impersonal y objetiva que se comporta de manera previsible y regular de acuerdo con determinadas «leyes». La idea de la naturaleza como unidad aparece por vez primera en el pensamiento griego bajo la imagen del *kosmos;* los primitivos filósofos griegos dedicaron sus mejores esfuerzos a formular un principio de unidad que ellos percibían en la naturaleza. Todo el desarrollo actual de la ciencia descansa sobre la convicción de que la naturaleza está dotada de unidad y regularidad. Sin embargo, en el Próximo Oriente antiguo ni siquiera se encuentra un término que pueda traducirse por «naturaleza». Los fenómenos del mundo visible no se consideran forman-

do unidad ni como algo impersonal. Al observador sencillo lo primero que le impresiona es la diversidad conflictiva de las fuerzas naturales; esta situación conflictiva hace que el observador se sienta aún más impresionado por la irregularidad que por la reiteración de unos esquemas básicos. Las fuerzas naturales se manifiestan de manera tan imprevisible como la conducta humana; en el pensamiento prefilosófico, a estas fuerzas se atribuyen cualidades propias de la persona humana. Pero dado que las fuerzas de la naturaleza tienen un poder y un despliegue tan amplios, al ser magnificadas como seres personales se convierten en dioses. El orden cósmico se mantiene gracias a un compromiso, a un difícil equilibrio por el mutuo acuerdo de muchas voluntades poderosas, a través de un conflicto siempre renovado en que ninguna de aquellas fuerzas logra prevalecer definitivamente. El orden cósmico se concibe como un acuerdo político; se mantiene en el universo de la misma manera que en el Estado. Detrás de este orden siempre hay un potencial de anarquía capaz de reducir la naturaleza al caos. Si se quiere mantener el orden natural en el estado que más convenga al hombre, hay que ingeniárselas para que estas fuerzas personales no dejen de ser propicias.

El concepto de divinidad que de ahí resulta carece de unidad perfecta y es tan fluido como la idea misma de naturaleza. No se identifica simplemente a los dioses con las fuerzas y los fenómenos naturales; además de los dioses, están los demonios, benéficos o maléficos, a los que pertenecen numerosas áreas menores de los fenómenos naturales. Con los demonios no se entra en relación mediante el culto, sino por medio de la magia. En las áreas en que operan los demonios es donde la naturaleza resulta más imprevisible e irracional; pero incluso en los dominios gobernados por los dioses el hombre nunca puede estar seguro de que la voluntad divina no vaya a resultar arbitraria y caprichosa. Finalmente, el concepto de voluntad divina resultante de todo esto no se eleva realmente por encima del nivel de la naturaleza; los dioses no son una especie de seres totalmente diferentes de los hombres o de los fenómenos del mundo visible.

49 El AT comparte la antigua concepción de la naturaleza como algo diversificado y personal. Tampoco hay una palabra hebrea que signifique «naturaleza», y la unidad que el AT ve en la naturaleza no es de orden mecánico, sino la que corresponde a una voluntad personal. Los israelitas, sin embargo, no atribuyen personalidad a las diferentes fuerzas de la naturaleza; no hay dioses que correspondan a cada una de las fuerzas naturales. La realidad divina y personal de Yahvé no cae dentro de la naturaleza. Yahvé no se identifica con la naturaleza en cuanto totalidad ni con cualquiera de sus partes. La ausencia de características y actividades sexuales en Yahvé es una notable ilustración del singular concepto veterotestamentario de Dios. (En el pensamiento hebreo, a los ángeles o «hijos de Dios» que forman la corte celestial se les atribuye el sexo masculino: reflejo de los orígenes remotos de esa corte celeste como panteón politeísta con dioses y diosas que eran considerados hijos e hijas del dios supremo. Los ángeles fecundan a las mujeres según Gn 6,2 [cf. 1 Cor 11, 10], y según ciertas leyendas judías, están circuncidados). El sexo como

fuente de vida tiene especial importancia en la mitología de otros pueblos del Próximo Oriente antiguo; muchos de sus mitos y ritos tienen por objeto comunicar a los devotos la energía sexual de los dioses. Para Israel, Yahvé es la fuente de la vida, pero no en virtud de unos procesos sexuales.

50 **B) Creación.** Yahvé, como creador, no tiene ningún paralelo en las creencias de los otros pueblos del Próximo Oriente antiguo, a pesar del hecho de que el AT presenta diferentes formas de concebir el proceso de la creación, que indudablemente responden a otras tantas etapas de desarrollo. Ocurre que los textos más explícitos sobre la creación son de la época del exilio o posteriores, y muchos investigadores modernos han sacado la conclusión de que la idea de creación o carecía de importancia en el antiguo Israel o simplemente no existía. Que faltase del todo es sumamente improbable; otras religiones se preocuparon de la creación formalmente y muy por extenso. Tampoco puede decirse que esta idea careciera de importancia; sin embargo, su importancia ha de considerarse dentro del contexto total del pensamiento israelita y no como un artículo de fe por separado. En el AT, la creación es el comienzo de la historia, lo que significa que es la primera entre las obras salvíficas de Yahvé. (Nótese que en los antiguos «credos» israelitas no se proclama a Yahvé como Dios creador —como ocurre en el credo cristiano—, sino como el Dios que actuó en la historia de los patriarcas [Dt 6,20-25; 26,5-10; Jos 24,2-13]). Este contexto histórico es el fondo adecuado sobre el que han de estudiarse las diversas formas de abordar el hecho de la creación.

51 *La creación como combate.* Es muy probable que la idea más antigua de la creación, que ahora queda reflejada únicamente en algunas alusiones veterotestamentarias, la presentase como un combate entre Yahvé y un adversario que personificaba el caos. En Mesopotamia, la creación se realiza mediante la victoria de Marduk sobre el monstruo Tiamat. En los mitos cananeos de Ugarit, Aleyan Baal emprende un combate contra un adversario llamado Mot, con otro llamado Mar o Río y con otro llamado Leviatán o Šalyat el de las siete cabezas. Leviatán aparece en el AT (Is 27,1). También el combate se refleja en Sal 74,13-15; 89,10-11; Is 27,1; 51,9; Job 9,13; 26,12; 38,8-11. Ninguno de estos pasajes es antiguo con certeza, y las alusiones suelen explicarse como imágenes poéticas tomadas de las mitologías extranjeras. Sin embargo, no hay razón alguna para suponer que esta concepción primitiva, que tan claramente refleja la mitología de otros pueblos, no fuese el relato más antiguo y menos elaborado de la creación también en Israel. Con el progreso de la fe yahvista, este relato fue suprimido en beneficio de otras explicaciones más avanzadas, sobreviviendo únicamente en forma de alusiones poéticas. El hecho de esta supervivencia indica que Israel retuvo la idea básica de la naturaleza que le era común con otros pueblos, el concepto de un orden cósmico no mecánico. El orden cósmico se mantiene gracias al poder de Yahvé sobre las fuerzas del caos, que él podría, sin embargo, dejar en libertad (→ 55, *infra*).

52 *La creación según Gn.* Las alusiones a la creación son numerosas en el AT, pero escasean los pasajes en que se trata este tema explícitamente y por extenso: Gn 1,1-2,4a; Sal 104. El pasaje de Gn 2,4b-25 no es un relato de creación en el mismo sentido: trata del origen del hombre o, más exactamente, del origen del sexo, mientras que la creación del mundo material se menciona únicamente de pasada. Gn 2,4b-25 (J) es anterior a Gn 1,1-2,4a (P); pero el concepto de creación que presenta P es más antiguo que su actual forma literaria (→ Génesis, 2:15, 22). Incluso en Gn 1,1 es probable que no se trate de una creación a partir de la nada, o creación en sentido estricto, sino de una acción divina por la que el caos se convierte en universo ordenado. La creación a partir de la nada no aparecerá claramente en la Biblia hasta el período griego, cuando se difunden las nociones filosóficas (2 Mac 7,28).

En Gn 1 y en casi todas las alusiones a la creación y al mundo material se refleja una estructura del universo (cf. Job 38,4-38) que coincide con la que hallamos en los relatos mesopotámicos de creación. El universo tiene tres niveles: cielos, tierra y abismo subterráneo o aguas. La tierra es un disco plano que flota sobre las aguas, mientras que por encima de los cielos se extiende la morada divina. Toda la estructura se apoya en unos pilares. Los cuerpos celestes se mueven a lo ancho del cielo; la lluvia, la nieve, el granizo y el viento se encuentran almacenados en sus correspondientes cámaras encima del cielo. La enumeración de ocho obras en Gn 1,1ss quiere abarcar toda la realidad; va tratando todas las partes de esta estructura y afirma expresamente que Elohím ha hecho cada una de ellas. El relato se desarrolla siguiendo un esquema que lo convierte en una contraposición al mito mesopotámico de la creación (→ 26, *supra*). Elementos tales como el abismo o los cuerpos celestes, que aparecen personificados y deificados en Mesopotamia, son aquí despersonalizados. Nada hay anterior a la palabra creadora; especialmente está ausente cualquier alusión a un combate. No se altera el concepto del universo material, pero las relaciones entre éste y la divinidad creadora son totalmente distintas.

53 *La creación según Sal 104.* Este poema sobre la creación presenta algunas semejanzas literarias con el himno a Atón compuesto en Egipto durante el siglo XIV, en el reinado de Ajenatón (ANET 368-71; → Arqueología bíblica, 74:58). Es difícil determinar si estas semejanzas literarias dependen de la identidad de tema o de que el poeta israelita conocía la obra egipcia. En cualquier caso, la concepción de Sal 104 es totalmente israelita. Su tema dominante es el cuidado que tiene el Creador de todos los seres, humanos o animales. Los fenómenos naturales son presentados casi en su totalidad conforme a la relación que tienen con el mantenimiento de la vida. El poema es optimista en extremo, si bien en esto no difiere esencialmente de los demás relatos de creación. En todos ellos aparece la obra de creación como buena en su origen, exenta de todo defecto o elemento hostil al hombre. Al suprimir el tema del combate, el pensamiento israelita suprime también el dualismo implícito en otros relatos de creación.

54 En todos estos poemas y en las restantes alusiones a la creación se hace patente un doble concepto del acto creador: creación por las obras y creación por la palabra. La primera aparece en pasajes más antiguos, tales como Gn 2; sin embargo, la creación por la palabra no es necesariamente más tardía (→ 46, *supra*). La creación por la palabra aparece en la teología egipcia de Menfis, que los egiptólogos sitúan *ca.* 2700 a. C., fecha muy anterior a cualquier documento del AT (ANET 4-6). Ambas formas de creación, por las obras y por la palabra, aparecen en Gn 1. El sencillo antropomorfismo original (→ 21, *supra*) que se halla implicado en la idea de creación por las obras aparece en Gn 2, donde Yahvé «da forma» a hombres y animales; el término empleado aquí alude al trabajo del alfarero, y ésta es evidentemente la imagen que se ha querido presentar, una imagen que también aparece en Egipto y Mesopotamia. Otros términos, como «edificar» o «hacer», son corrientes en las alusiones a la creación. En el término que nosotros traducimos por «crear» (en hebreo, *bārā'*), que nunca se utiliza sino con Yahvé como sujeto, podemos ver un nuevo refinamiento; se refiere al tipo de producción que sólo Yahvé puede realizar. Más refinada aún es la idea de creación por la palabra, en que el mandato va seguido de la realización sin que medie acción alguna. Ambas concepciones, como ya se ha dicho, van mezcladas en un mismo pasaje, lo que viene a constituir una ilustración de la multiplicidad característica del pensamiento mitopoyético (→ 24, *supra*).

55 **C) Creación continuada.** El relato de creación de Gn 1 sugiere que la idea israelita de la creación concibe ésta como un proceso que se terminó en el plazo de seis días. En otros relatos se presenta la creación como un proceso continuado que dura tanto como el mismo mundo. La victoria de Yahvé sobre el monstruo del caos se narra a veces como un acontecimiento repetido constantemente; del monstruo se dice que está atado, más que muerto (Sal 89,10; 104,6-8; Job 26,12; 38,8-11). Esto significa que Yahvé sustenta y defiende el universo material contra las fuerzas desintegradoras; sin el ejercicio ininterrumpido de este poder salvador, el mundo se disolvería en el caos. Esta concepción israelita supera el dualismo de la mitología cósmica pagana al negar a las fuerzas desintegradoras cualquier poder que pudiera igualarse con la fuerza de Yahvé. En el dualismo del mito cósmico pagano el equilibrio de orden y caos es tan justo, que se hace inevitable un conflicto cíclico.

De forma semejante, cada manifestación del dominio de Yahvé puede representarse como la renovación de su victoria sobre el caos. Los cuerpos celestes son reorganizados cada día como un escuadrón que obedece a la llamada de Yahvé (Is 40,26; 45,12; 48,13). Yahvé hace la aurora y la tiniebla (Am 4,13; 5,8), mide las aguas en el hueco de su mano (Is 40,12), da aliento y espíritu a los seres que recorren la tierra (42,5). Las acciones creadoras de Sal 104 se repiten día a día.

56 La constante actividad creadora de Yahvé se subraya aún más en el ámbito de la *fertilidad*. En todo el Próximo Oriente antiguo la fertilidad era objeto de una actualización ritual del mito de la creación; de este modo, la fertilidad era restaurada todos los años mediante la muerte

y resurrección del dios de la fertilidad y la unión con su consorte divina. El AT entabla una enérgica polémica con esta concepción. Yahvé, no Baal, otorga los frutos de la tierra (Os 2,10ss); él bendice la progenie de hombres y animales, así como el fruto de la tierra (Dt 7,13; Jr 31,12). El otorga y niega la lluvia (Is 30,23; Lv 26,4; Dt 11,13-15; Jr 5,24). A diferencia de los dioses de la fertilidad, Yahvé concede las bendiciones de la abundancia sin verse implicado él mismo en este proceso.

57 En algunos casos aparece Yahvé más estrechamente relacionado con la naturaleza. Se ha hecho notar que la visión veterotestamentaria de la naturaleza mira a ésta como una entidad personal, pero no como actividad de una serie de seres personales. El único fenómeno natural con que Yahvé aparece asociado frecuentemente es *la tempestad.* Los pasajes poéticos del AT en que es representado como señor de la tempestad contienen evidentes afinidades con la literatura y el arte de otros pueblos del Próximo Oriente antiguo; la abundancia y el vivo colorido de estas alusiones a Yahvé en relación con la tempestad han persuadido a numerosos investigadores de que Yahvé era originalmente un dios de las tormentas, como Adad o Hadad (Sal 29,3-9; 77,17-21; 107,25-29; Is 30, 27.30; Nah 1,3.5; Job 38,25.35.37). Esta opinión se rechaza generalmente en la actualidad, pero las conexiones entre Yahvé y la tempestad son tan abundantes que no pueden responder a mera coincidencia.

Notable es la presentación de Yahvé en *la teofanía* de la tempestad (Sal 18,8-16; 68,8-10; Hab 3,3-15; Jue 4,4-5; Ex 19,16.19; Ez 1). Los elementos de las teofanías sugieren no sólo la tempestad, sino también el terremoto y posiblemente la erupción volcánica. La teofanía es una confesión israelita del poder de Yahvé sobre la naturaleza; pero este poder no se considera como una fuerza ciega, irracional. Lo más frecuente es que Yahvé se manifieste en la teofanía como el salvador de su pueblo frente a los enemigos. En la teofanía del Sinaí, Yahvé viene como el liberador que establece una alianza con su pueblo Israel; su dominio de la naturaleza es una garantía de su poder y su voluntad de salvar a Israel. Según los desarrollos bíblicos más tardíos (→ 60, *supra),* el poder de Yahvé sobre la naturaleza se manifiesta también como una potestad para juzgar, un acto de su voluntad moral que afecta a todos los que obran mal, lo mismo si son que si no son israelitas.

58 En la mentalidad israelita, el carácter imprevisible de la naturaleza (→ 48, *supra)* se modifica por la idea de un orden en la misma, un orden que se funda en la sabiduría de Yahvé. Por ser sabio, Yahvé no es caprichoso o arbitrario, y la naturaleza tampoco es fundamentalmente irracional. Son numerosas las alusiones a la sabiduría de Yahvé en la naturaleza (Prov 3,19; Is 28,23-29); sus relaciones con la naturaleza son llamadas alianza (Os 2,18; Job 5,23). Numerosos poemas exaltan la sabiduría de Yahvé en la creación (Prov 8,22ss; Sal 104). Job 38-39 ve la sabiduría de Yahvé en la producción de paradojas naturales; su inteligencia rectora mantiene el orden y la armonía entre tantos y tan opuestos agentes. Se puede confiar en la naturaleza porque también merece confianza la voluntad moral de Yahvé; su orden es un orden justo.

De ahí que cuando la naturaleza hiere al hombre con una catástrofe, ello no ocurre por azar; la naturaleza es el arma de la ira de Yahvé (Am 4,7; Joel 2,1-11; Jr 5,24; Os 8,7; 9,14; → 99-102, *infra).* El idioma y el pensamiento hebreos no hacen diferencias entre el mal «moral» y el «físico»; el mal moral del pecado tiene inevitables repercusiones en la naturaleza debido a que Yahvé retira sus bendiciones y se sirve de la naturaleza para ejecutar sus juicios. Esta es la idea expresada en la reelaboración veterotestamentaria del mito mesopotámico del diluvio (→ 28, *supra)* y en las maldiciones lanzadas contra el hombre y la mujer en Gn 3,16ss. El «desorden» en la naturaleza no es realmente un desorden, sino un orden más alto, el orden del justo juicio.

59 La naturaleza como actividad personal es una maravilla para los israelitas. En este caso, el término «maravilla» se acerca más a la idea de misterio que a la de milagro. Hasta hace poco, los apologistas habían elaborado un concepto de milagro que presuponía un sistema cerrado en la naturaleza gobernada por leyes fijas. Este concepto de milagro no aparece en el AT porque faltan también sus presupuestos (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:112). La creación es en sí misma una maravilla tan grande como pueda serlo cualquier otro fenómeno extraordinario de la naturaleza (Job 4,8-10; 9,5-10; 26,5-14; 36,26-37,18; 38,1-41,26). Cuando se dice que los acontecimientos del éxodo o las demás acciones salvíficas de Yahvé son otros tantos milagros, el elemento maravilloso no está precisamente en la obra realizada por Yahvé en la naturaleza, que siempre resulta admirable, sino más bien en su voluntad de salvar. Esta es la maravilla suprema —misterio y milagro a la vez— de la fe y la historia israelitas. Todos los fenómenos de la naturaleza y los acontecimientos de la historia (→ 113ss) se integran en esta voluntad de salvación.

60 La manifestación suprema del poder de Yahvé en la naturaleza es de orden escatológico (→ 167, *infra).* La idea de naturaleza como instrumento del juicio encuentra expresión en la expectativa del Día de Yahvé, es decir, del encuentro cataclísmico de Yahvé con los poderes del mal (→ 137, *infra).* El juicio aniquilador de Yahvé reducirá la tierra al estado de caos primitivo que era antes de su acción creadora (Jr 4,23-26). La estructura de cielos y tierra y los pilares que le sirven de soporte temblarán (Is 13,3.10; 24,3.19.23; Joel 3,3; Am 8,8; 9,5). Ya en el pasado, el diluvio fue un retorno al caos, según la versión P (Gn 7,11).

El caos escatológico es la condición necesaria para una nueva creación (Is 65,17). El desierto, enemigo del hombre, será transformado y se llenará de aguas (Is 32,15; 35,1ss; 41,18-20). La fertilidad de la tierra, don de Yahvé, quedará superabundantemente asegurada (Ez 36,6-12; Joel 4, 18; Am 9,13). El ritmo alternante de las estaciones, la vuelta anual de la inseguridad y la incertidumbre en la naturaleza y hasta la sucesión del día y la noche cesarán (Zac 14,6). Se pondrá fin a la lucha por la vida en el mundo animal (Is 11,6-9). La escatología israelita exige este término en el que ha de desembocar la naturaleza. Cuando Yahvé retire su ira y derrame sin tasa sus bendiciones, surgirá una nueva creación. La plenitud

de esta nueva creación será la prueba de la justicia y el poder de Yahvé, que son otras tantas exigencias de su santidad. Como dueño supremo de la naturaleza, su poder habrá de mostrarse en la bendición lo mismo que antes hubo de hacerse patente en el juicio.

ISRAEL, PUEBLO DE DIOS EN LA ALIANZA

61 **I. El hombre.** El AT posee una elaborada psicología humana. El lenguaje y el vocabulario que emplea en relación con las acciones y componentes de la naturaleza humana son, a la vez, populares y difíciles de traducir en términos modernos sin caer en interpretaciones erróneas. Ejemplo de ello puede ser el vocablo hebreo para designar al «hombre» como especie *('ādām)*. No expresa propiamente una especie, sino un grupo (como el término español «rebaño»); cada miembro individual del grupo se distingue como «hijo» o «hija» de hombre (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:28). El grupo se considera como una realidad existencial más que como una esencia abstracta; en consecuencia, los israelitas ni se plantearon ni elaboraron una definición de la esencia metafísica del hombre. Les interesaban más las relaciones colectivas del grupo «hombre» con la divinidad y con el mundo en que vive el grupo que la constitución íntima de la especie.

62 El AT es profundamente consciente de los elementos paradójicos y misteriosos que se dan en el hombre; se ve claramente en el *relato J* de la creación del hombre (Gn 2). Está hecho de barro, y de ahí que sea mortal y débil; pero el barro ha sido vitalizado por el espíritu que Yahvé le ha otorgado (→ 34, *supra)*. La dignidad del hombre, sin embargo, no consiste únicamente en que Yahvé le haya comunicado el espíritu, que también es el principio vital en los animales; el hombre se diferencia de los animales precisamente porque ninguno de ellos puede ser una ayuda o compañía adecuada para él. El hombre es superior a los animales y por ello les puede imponer un nombre (→ 6, *supra)*. Entabla relaciones personales con Yahvé, que creó un jardín para que el hombre lo habitara.

63 El *relato P* de la creación del hombre (Gn 1) es más explícito al afirmar la dignidad del hombre. Este ha sido hecho a imagen y semejanza de Elohím (Gn 1,26-27). El significado exacto de esta expresión en el contexto resulta oscuro y es objeto de discusiones; parece muy probable que la imagen y semejanza divina están relacionadas con el dominio otorgado al hombre sobre los animales (1,28-30). El dominio sobre la creación es propio de Dios; en consecuencia, el otorgar al hombre un dominio sobre las criaturas inferiores lo eleva por encima de ellas e implica la posesión de cualidades semejantes a las de Dios, que no son compartidas por las bestias. En Sal 8 se dice del hombre que ha sido hecho «poco inferior a Elohím», coronado de gloria y honor, dotado de poder para gobernar a todos los seres vivos inferiores.

64 El ser imagen de Elohím constituye el misterio del hombre. La paradoja humana está en que esa superioridad y dominio se combinan con un elemento de debilidad, que se designa generalmente con el término «carne» *(bāśār)*. La carne es la condición normal del hombre; se opone al espíritu, el elemento que se asocia a Dios (Is 31,3; → 33, *supra)*. El AT no siempre diferencia claramente la debilidad física y la mortalidad de la debilidad moral; hay una íntima relación entre ambas, que es asumida más que conscientemente elaborada. En Gn 3 la pérdida del dominio del hombre sobre la naturaleza y de sus esperanzas de inmortalidad es resultado de un fallo moral. En el AT, la carne no es aún el asiento de la concupiscencia y de las tendencias terrenas, como aparecerá más tarde en los escritos paulinos (→ Teología de san Pablo, 79:119), ni el término «carne» se usa siempre en sentido peyorativo. La carne es lo que el hombre tiene en común con los animales; es el elemento inestable y perecedero.

65 Según Gn 2, el hombre ha sido creado en dos sexos. Es una realidad que no se aborda directamente en ninguna mitología del Próximo Oriente antiguo, donde la existencia del sexo se da por supuesta en calidad de principio primario vigente en el mundo divino lo mismo que en la creación. En contraste con estas mitologías (así como con los esquemas mentales que se reflejan prácticamente en todo el AT) leemos en Gn 2, 18-25 que la mujer es objeto de un acto creador propio, el único ser vivo que puede considerarse como compañía adecuada del varón. La mujer, por consiguiente, tiene la misma dignidad que el varón; no pertenece a una humanidad disminuida o inferior.

66 A pesar del empleo de términos como carne, espíritu y alma, el hombre se concibe en el AT como una unidad y no como un compuesto de diferentes principios. H. Wheeler Robinson hizo una observación ya clásica en el sentido de que los griegos concebían el ser humano como un espíritu encarnado y que los israelitas lo veían como un cuerpo animado. El lenguaje hebreo no distingue en el hombre una sede de las operaciones intelectuales; éstas se localizan en el corazón; en hebreo, el corazón es el órgano del pensamiento más que de la emotividad. El término hebreo *nefeš (nepeš)* ha sido corrientemente mal traducido por «alma»; esta traducción introduce en el AT una idea que le es totalmente extraña. En realidad, el empleo del término *nefeš* es lo bastante fluido para impedir cualquier síntesis. Cuando Yahvé inspira su aliento en el hombre, éste se convierte en una *nefeš* viva (Gn 2,7). La palabra se emplea ciertamente para designar el yo o la persona; ello resulta especialmente claro cuando sirve como equivalente del pronombre personal o reflexivo; «persona» o «yo» debe ser el significado básico y quizá primitivo de este término A veces se dice que la sangre es la sede de la *nefeš;* en estos casos, la *nefeš* no es propiamente la identidad de la persona, sino más bien su vida, que se derrama junto con la sangre. La *nefeš* se asocia frecuentemente a los procesos psíquicos del deseo, y en tales contextos este término puede traducirse frecuentemente por «voluntad» o «apetito».

En ninguno de estos ejemplos, tomados singular o conjuntamente, hay nada que se parezca al «alma» del pensamiento griego y moderno. Esta diferencia tiene importantes repercusiones en la idea bíblica de su-

pervivencia después de la muerte (→ 170, *infra*). El empleo del término *nefeš* indica que el pensamiento veterotestamentario no ha logrado llevar a cabo un análisis de los principios de la naturaleza humana. Se considera al hombre como una totalidad existencial, y las palabras que hacen referencia a algo que no sean las diferentes partes de la anatomía designan, de una u otra manera, la totalidad de la vida consciente. De hecho, incluso cuando las distintas partes de la anatomía —tales como los riñones, los intestinos, los ojos, la mano o el corazón— se presentan como sede de actos vitales, se identifica a toda la persona con ese órgano en el que se supone concentrarse la totalidad de las energías psíquicas.

L. Köhler, *Hebrew Man* (Nashville, 1956); W. Mork, *The Biblical Meaning of Man* (Milwaukee, 1967).

67 **II. El hombre en la comunidad.** Las relaciones del individuo con el grupo social en el AT, lo mismo que en el resto del mundo antiguo, presentan notables diferencias con respecto al mundo moderno. Estas diferencias han provocado largas discusiones entre los investigadores. No sería exacto decir que se ha llegado a un acuerdo entre las diversas opiniones. La discusión se ha planteado frecuentemente dentro del marco de una antítesis entre colectivismo e individualismo: se ha dicho que el primitivo Israel presenta un colectivismo exagerado y el Israel tardío un exagerado individualismo. Este es un importante esquema de referencia. Colectivismo e individualismo son conceptos modernos que carecen de equivalentes en el pensamiento israelita. Las discusiones se han oscurecido aún más por las resonancias emocionales que estos términos provocan en tiempos modernos.

68 Los grupos sociales que aparecen en el AT son de dos clases: grupos reales o ficticios de parentesco, que incluyen la familia, el clan y la tribu, y grupos políticos, como el pueblo, la ciudad y el reino. El grupo de parentesco se concibe y explica como si formara «una carne» más que «una sangre»; la diferencia parece intrascendente, pero resulta importante cuando el grupo se considera como una sola persona (→ 69, *infra*). La unidad de pueblo o ciudad se parece a la de parentesco más que a la política; en la antigüedad estas comunidades eran muy reducidas y normalmente, como ocurre en las actuales aldeas del Próximo Oriente, constituían una red tal de relaciones interpersonales entre las diferentes familias, que era muy fácil la aplicación de la analogía del parentesco.

La única sociedad genuinamente política en el AT es la monarquía; aquí el principio de unidad es la persona del rey, que encarna en sí mismo al pueblo que gobierna. Tanto en la sociedad política como en la de parentesco, la unidad es, en definitiva, de carácter personal, y sus puntos de apoyo son el padre, el patriarca o el rey. La unidad del grupo es horizontal y vertical. Horizontalmente se extiende a todos los miembros de la generación contemporánea; verticalmente abarca también a las generaciones anteriores. Aun cuando entre Moisés y los profetas medien varios siglos, éstos hablan a su propia generación frecuentemente como si fuese la que Yahvé sacó de Egipto guiándola a través del desierto y dándole la

tierra de Canaán. «Israel» es una realidad permanente, contemporánea de todos los acontecimientos de su pasado histórico y sujeto de todas las responsabilidades que esta historia le ha ido imponiendo.

69 La personificación de un grupo es algo universal en el lenguaje humano y de por sí no significaría un rasgo distintivo del pensamiento israelita. Sin embargo, hay un elemento singular en la personificación israelita. H. Wheeler Robinson acuñó el término *personalidad corporativa*, y lo explicó de forma que se destaca el elemento característico. La personalidad corporativa es algo fluido; puede aplicarse a un individuo o al grupo, pero en ningún caso sin referencia del uno al otro. Esto tiene una ilustración en los relatos patriarcales del Gn. Los patriarcas, en sus caracteres y en sus experiencias personales, presentan aquellos rasgos que se suponían peculiarmente israelitas y preanunciaban las aventuras del grupo que había descendido de ellos. Las relaciones de Jacob con Esaú y Labán reflejan claramente las de Israel con Edom y los arameos. La alianza de Israel con Yahvé se retroproyecta sobre la alianza de Abrahán con Yahvé, en la que el patriarca aparece como el partícipe ideal de la alianza (→ 78, *infra*). La conquista del país cananeo en época anterior a la monarquía se inicia con los viajes de Abrahán, Isaac y Jacob.

El rey es también una personalidad corporativa. En este punto las ideas de Israel no difieren sustancialmente de los esquemas mentales imperantes en los demás pueblos del Próximo Oriente antiguo. En las relaciones de Israel con Yahvé, sin embargo, la posición del rey israelita no corresponde a la que tenían los reyes de Egipto, Mesopotamia o Canaán en el culto. La diferencia radica en la superioridad trascendental de Yahvé; el rey está tan sometido a Yahvé como cualquier otro israelita. El rey israelita no puede ser una manifestación visible de la majestad de Yahvé, pues ello equivaldría a representar a Yahvé mediante una imagen (→ 20, *supra*). El rey es una persona carismática (→ 35, *supra*), pero nada más. Con estas reservas, el rey encarna en su persona el destino de Israel.

70 Esta personalidad corporativa, sintetizada en la persona individual del jefe, puede concebirse también prescindiendo de éste. Dado que el grupo constituye una personalidad singular, la historia rebelde de Israel desde sus orígenes hasta el presente puede resumirse en Ez 20: los pecados de los padres recaen sobre los hijos (20,5). Amós se dirige a sus contemporáneos como a la familia que Yahvé sacó de Egipto (Am 3,1). La generación de Jeremías es la esposa infiel de Yahvé (Jr 2,2). Oseas ve en sus contemporáneos la versatilidad de Jacob, su antepasado epónimo (Os 12,2-4), el niño que creció hasta convertirse en un adulto desagradecido (11,1-7). El grupo debe responder de todo lo que ha sido a lo largo de su historia, del mismo modo que el individuo es responsable de todo lo que es; ni el grupo ni el individuo pueden eludir las consecuencias de su pasado como no sea mediante un cambio total de su manera de ser. De manera semejante, el futuro mesiánico de Israel afecta al pueblo como grupo y no en cuanto a los individuos que lo integran.

71 El ansia de seguridad fue un factor determinante de las relaciones entre el grupo y el individuo. En el mundo antiguo, en cuanto se traspa-

saban los límites del pueblo o la ciudad se entraba en una soledad sin ley. Incluso bajo la monarquía israelita no era posible garantizar una perfecta seguridad más allá de los límites de cada asentamiento: la monarquía sancionaba la ley y organizaba la defensa frente a los enemigos exteriores, pero no podía proteger eficazmente todo el territorio. El individuo que no estaba afiliado a un grupo se hallaba indefenso. Proteger la vida, integridad y pertenencias del individuo era algo que correspondía al grupo familiar, que en virtud de la costumbre de vengar la sangre derramada se convertía en una amenaza constante de represalias contra quien atacara a uno de sus miembros.

El precio que pagaba el individuo a cambio de esta protección consistía en su absoluta integración en el grupo, que le obligaba a aceptar todas sus costumbres y decisiones. La solidaridad que mantenía la defensa contra la agresión exterior no dejaba margen alguno a las desviaciones personales. Así como el grupo protegía a los individuos, incluso a costa de los mayores riesgos (ya que una amenaza contra cualquiera de sus miembros lo era también contra todo el grupo), de la misma forma exigía una total entrega de todos ellos. Este estilo de vida no dejaba ningún margen a nada que pudiera parecerse al moderno ideal del desarrollo individual de la persona; de hecho, ni siquiera permitía una vida personal privada. Entiéndase que nadie o muy pocos se sentían oprimidos o disminuidos por este género de vida. Sencillamente, la vida humana era la vida del grupo, y no se concebía ni se deseaba otro modo diferente de vida.

72 Hay en el AT indicios de que las decisiones importantes para el grupo se tomaban a través de una amplia participación, al menos de las personas representativas, como los cabezas de familia o de clan. Setenta ancianos de Israel ratifican la alianza del pueblo con Yahvé (Ex 24). «El pueblo» acepta el pacto de servir a Yahvé contraído por Josué (Jos 24). Gedeón trata con setenta y siete ancianos de Sukkot (Jue 8). En los diferentes relatos sobre la institución de la monarquía (1 Sm 8-10) la iniciativa parte del pueblo. Los ancianos de Israel aceptan a David por rey (2 Sm 5,1ss).

Thorkild Jacobsen ha demostrado que en la antigua Mesopotamia el gobierno del Estado recaía sobre una asamblea de ancianos y una asamblea popular; a esta estructura le dio el nombre de «democracia primitiva» (JNES 2 [1943], 166ss; corroborado por G. Evans, JAOS 78 [1958], 1ss). No tenemos pruebas de que en Israel se formalizara mediante instituciones la soberanía popular, pero numerosos detalles sugieren que había amplios cauces para la expresión de la voluntad popular. Este rasgo de la sociedad israelita nos aconseja no hablar precipitadamente de oposición entre el colectivismo y el individualismo en Israel. El individuo se expresaba a través del grupo y aceptaba con prontitud las decisiones que él mismo había ayudado a formular.

73 Las actividades religiosas del hombre venían reguladas por la sociedad lo mismo que los restantes aspectos de su vida. No encontramos en el mundo semita antiguo ningún ejemplo claro de grupo estrictamente religioso que no sea al mismo tiempo un grupo social; la situación de

Israel en este sentido es única, pero Israel no es un grupo puramente religioso. Sobre este trasfondo hemos de abordar los problemas planteados por Jr 31,29-35 y por Ez 18 junto con 33,1.20. No se conocía ninguna relación del individuo con la divinidad sino en cuanto miembro de un grupo cultual que se identificaba con el grupo social. El colapso de Israel como sociedad política en tiempos de Jeremías y Ezequiel no permitía la relación del individuo con Yahvé. En el mundo antiguo, un dios sin su correspondiente pueblo desaparecía simplemente. Jeremías y Ezequiel no son exactamente los creadores de la religiosidad personal, como muchos investigadores han asegurado, si bien es verdad que hicieron afirmaciones sobre la responsabilidad personal que no tienen paralelo en la literatura veterotestamentaria anterior. Sus palabras han de interpretarse más bien en el sentido de que estaban seguros de la existencia de Yahvé y de que Israel no había dejado de ser su pueblo. Creer en el poder permanente de Yahvé es también tener fe en que Israel se alzara de su estado de postración. A falta del grupo social y religioso que era el Israel tradicional, la persona debe tomar conciencia ahora de que Yahvé le plantea unas exigencias como nunca se le habían planteado al individuo en la sociedad organizada de la monarquía. Sin embargo, en la visión de Jeremías y Ezequiel no entra una religión puramente individual (→ Jeremías, 19:88; → Ezequiel, 21:45).

74 **III. La alianza.** La relación entre Yahvé e Israel es única en las religiones del mundo antiguo. En otras religiones antiguas se identifica la divinidad con la naturaleza (→ 47-48, *supra)* o con la sociedad que le rinde culto. La relación es, por consiguiente, natural, puesto que en la mente de los pueblos antiguos tanto la naturaleza física como la sociedad humana son datos primarios en los que el *hombre* está básicamente implicado. Por el contrario, la relación de Yahvé e Israel es, al igual que el universo creado, el resultado de una acción positiva de Yahvé mismo; tal relación de Yahvé con Israel se completa con la respuesta positiva de éste. La relación no es un componente dado necesariamente en la existencia humana, sino una comunidad de personas libremente establecida.

75 **A) Analogías para expresar la relación de Dios con Israel.** El AT se sirve de una serie de analogías para describir esta relación. La de *padre-hijo* puede parecer a primera vista una relación natural; pero, vista en el contexto de otras analogías y examinando el carácter de la relación padre-hijo, se hace evidente que incluso en este caso se piensa en la comunidad de personas libremente asociadas. Nunca se dice de Yahvé que sea el progenitor físico de Israel, sino que «engendra» a Israel al formar un pueblo para sí. Las actitudes paternas y filiales que aparecen en la analogía padre-hijo son de orden personal: amor, devoción, obediencia, no relaciones de parentesco carnal. La filiación de Israel es adoptiva, no natural.

La analogía del *matrimonio* muestra con mayor claridad aún las relaciones personales e ilustra especialmente la iniciativa de Yahvé, puesto que en el matrimonio antiguo era siempre el varón quien se elegía una esposa. En Os y Jr se presenta la analogía del matrimonio insistiendo en

la relación de amor; la fidelidad de Israel es una obra de amor, y su infidelidad es una ofensa personal contra Yahvé.

La analogía del *pastor y el rebaño* no es tan frecuente ni presenta de manera tan explícita la mutua relación personal. Pero un pastor está unido a su rebaño por una devoción a la que corresponde la confianza del rebaño. Esta analogía muestra que Yahvé es el protector de Israel.

También aparece la analogía del *pariente*. Se dice que Yahvé es el «vengador» de Israel («redentor» en muchas versiones castellanas). Este título alude a la venganza de sangre, en virtud de la cual el pariente más próximo estaba obligado a defender a cualquier precio la vida, las personas y los bienes de su grupo familiar y ejecutar el castigo del agresor. En esta analogía aparece Yahvé actuando no sólo como protector y amparo de Israel, sino también como su pariente. Tampoco en este caso se debe llevar demasiado lejos la sugerencia de una relación natural, pues Yahvé asume libremente las obligaciones de vengador en virtud de una opción deliberada.

La analogía de *rey y súbdito* frecuentemente no está explícita, pero se refleja en el título divino de «Señor» (→ 10, *supra*) y va implícita en la analogía de la alianza. La relación rey-súbdito no implica una intimidad menor que las analogías de padre-hijo y esposo-esposa, pero no ha de entenderse de acuerdo con los esquemas del antiguo Egipto y Mesopotamia o de una monarquía más reciente. Teóricamente, al rey israelita podía acercarse cualquiera de sus súbditos, y muchos episodios de la vida de Saúl y David sugieren que tal era la práctica en la monarquía antigua. Cuando se atribuye a Yahvé el título de rey, se subraya su poder y su voluntad de salvar (→ 140-141, *infra*).

76 Muchos autores modernos toman la analogía de la *alianza* como la fundamental y clave para explicar todas las demás. Una alianza entre hombres era originalmente un acuerdo verbal en una cultura que no se servía de documentos escritos. Los mutuos acuerdos y obligaciones se proclamaban solemnemente en presencia de testigos e iban acompañados de juramentos imprecatorios y ritos sacrificiales. La fidelidad de quienes pactaban la alianza no se aseguraba tanto por el recuerdo de los testigos (que sustituían al documento escrito) cuanto por la amenaza de venganza a cargo de la divinidad invocada como testigo y por la fe en el poder de la palabra pronunciada (→ 40, *supra*).

77 **B) Formas de alianza.** En el AT, las alianzas abarcan todos los tipos de transacción social. Las hay que no siempre son estrictamente bilaterales, pues el más fuerte puede imponer una alianza al más débil. Una alianza zanja las discusiones acerca de un pozo (Gn 21,32; 26,38) y la disputa entre Jacob y Labán (31,44); una alianza sella el pacto entre Abrahán y sus vecinos (14,13) y el pacto entre Gabaón e Israel (Jos 9, 15); una alianza sanciona el acuerdo entre Abner y David, que pone fin a la guerra civil y asegura la sumisión de Israel a David (2 Sm 3,12-19).

78 La alianza de Yahvé e Israel llena los cuatro últimos libros del Pentateuco y vuelve a aparecer una y otra vez en los libros históricos. Las tradiciones referentes a la alianza son oscuras y complejas; pero la

relación de Moisés con el establecimiento de la alianza está tan profundamente inserta en las diversas tradiciones que es imposible descartarla. La existencia de una alianza entre Yahvé y Abrahán (tradiciones E y P) queda menos claramente indicada, y probablemente se trata de una retroproyección de los esquemas del Israel posterior sobre el resto de Abrahán. (Sobre las alianzas con Abrahán y David, cf. R. E. Clements, *Abraham and David* [SBT, 2.ª serie; Londres, 1967]). La alianza con Noé de la tradición P es a todas luces una de esas retroproyecciones. Incluso la alianza mosaica está tan recubierta de materiales posteriores, que se hace imposible una reconstrucción histórica del curso de los acontecimientos. El relato básico, que se encuentra en Ex 19-24, es una compilación de diversas fuentes que no pueden ser analizadas con toda claridad; el relato de Ex 33, redactado actualmente de forma que aparece como una renovación de la alianza, es probablemente un relato paralelo. Dt 4-5 depende de Ex 19-24. La alianza por medio de Josué (Jos 24) exige ser tratada aparte; → 80, *infra*.

79 G. E. Mendenhall ha demostrado que la alianza israelita sigue el esquema de los tratados de vasallaje del segundo milenio (BA 17 [1954], 49-76). Esta fórmula se conoce hoy principalmente a través de los tratados hititas, pero consta que se empleaba comúnmente en las relaciones internacionales de aquella época. Es importante tener en cuenta que esta fórmula concreta era muy corriente a finales del segundo milenio; es un dato que sirve para fechar el origen de la alianza con Israel antes de la monarquía israelita. El tratado de vasallaje se diferencia del de paridad, que se establece entre iguales, pues el primero se impone a un vasallo por voluntad de un señor superior y no tiene carácter bilateral. El vasallo queda obligado en virtud del tratado; el soberano no queda estrictamente obligado por las promesas que hace.

Mendenhall adopta el análisis hecho por Korošec, que enumera seis elementos en el tratado de soberanía: 1) el preámbulo identifica al soberano y da su genealogía y títulos; 2) el prólogo histórico explica las relaciones anteriores entre ambas partes y consiste principalmente en una enumeración de los beneficios que el soberano ha hecho al vasallo; se utiliza la fórmula «yo-tú»; 3) las estipulaciones impuestas al vasallo: prohibición de establecer relaciones con extraños, mantenimiento de la paz y de la conducta propia de un vasallo, asistencia militar al soberano, plena confianza en éste y no prestar asilo a los fugitivos del poder del soberano, ante el que habrá de presentarse todos los años el vasallo; 4) depósito del tratado en el templo y lectura pública del mismo periódicamente renovada; 5) lista de los dioses que se ponen por testigos del tratado; 6) maldiciones y bendiciones por la violación o el cumplimiento del tratado. Mendenhall añade además: 7) juramento de obediencia pronunciado por el vasallo; 8) solemne ceremonia del juramento; 9) proceder que se observará contra el vasallo rebelde.

80 De todos los escritos del AT, Mendenhall sólo encuentra un paralelo estricto con la fórmula de tratado en Jos 24, que contiene una fórmula introductoria, un prólogo histórico en que el diálogo se establece

sobre el esquema «yo-tú», la estipulación de renunciar a otros dioses, una alusión al mismo pueblo, que hará las veces de testigo, y la previsión de que la alianza se pondrá por escrito y será depositada en el santuario; faltan las maldiciones y bendiciones. (Sobre esta alianza de Siquem, cf. J. L'Hour, RB 69 [1962], 5-36, 161-84, 350-68).

Los elementos del formulario del tratado, sin embargo, se encuentran esparcidos por las demás narraciones del Pentateuco sobre el tema de la alianza. Ex 34,6 ilustra la enumeración de los títulos de Yahvé. El recuerdo de las acciones salvíficas de Yahvé es frecuente (Ex 19,4; 20,2; Jos 24,2-13); toda la composición del Pentateuco presenta las leyes de Israel dentro de un marco narrativo que refiere cómo Yahvé liberó al pueblo. En el texto actual, las estipulaciones son las mismas leyes; no es fácil determinar las estipulaciones originales. Seguramente incluían la prohibición de rendir culto a otros dioses y con probabilidad también el culto a las imágenes. Aparte de esto, probablemente hay que entender el Decálogo como estipulación original (sobre las relaciones entre alianza y ley, → 88, *infra*). Las relaciones entre vasallos son paralelas a las que mantienen entre sí las tribus israelitas; las exhortaciones a confiar en Yahvé corresponden a la obligación de confiar en el soberano. La obligación de comparecer anualmente ante el soberano queda satisfecha con las tres grandes festividades anuales, consistentes en una peregrinación al santuario de Yahvé (→ 91, *infra*). La tradición de que en el arca de la alianza fueron depositadas las tablas de la ley corresponde a la norma de depositar los tratados en un santuario (1 Re 8,9; → Instituciones religiosas, 76:48). No hay mención explícita de la lectura periódica del tratado, pero muchos investigadores modernos la dan por supuesta, incluso sin referencia a la fórmula del tratado; por ejemplo, A. Alt sugiere que la ceremonia de Dt 27 es un acto regular y no un acontecimiento único. Bendiciones y maldiciones aparecen en Lv 26 y Dt 27-28.

81 **C) Alianza e historia de Israel.** Yahvé inicia la alianza con un acto que frecuentemente se llama elección, especialmente en Dt. Israel es el pueblo de Yahvé porque Yahvé lo ha elegido. Las acciones salvíficas de Yahvé —la liberación del pueblo sacado de Egipto y el don de la tierra de Canaán— establecen a Israel como pueblo y le confieren la identidad y estabilidad que denota el término «pueblo». La elección es por parte de Yahvé un acto de amor (Dt 4,37ss; 7,6ss) y no se debe a la grandeza de los méritos de Israel (7,7; 9,4ss). La elección impone a Israel la responsabilidad de reconocer a Yahvé por único Dios (4,39) y guardar sus mandamientos (4,40; 7,9ss; 10,16ss). Las fórmulas de tratado ilustran con mayor claridad el hecho de que la elección de Israel trae consigo una responsabilidad y una obligación, no meramente una posición de privilegio. El AT no concibe la elección como un acto de favoritismo.

82 Recientes estudios han demostrado que la alianza fue para Israel el principio de unidad como pueblo. Está claro que el Israel del período de los jueces y de la monarquía incluía varios grupos de diverso origen, la mayor parte de los cuales no habían vivido la experiencia del éxodo y del asentamiento en Canaán (→ Arqueología bíblica, 74:64; → Historia de Israel, 75:35, 45-46). Se unieron al núcleo original de Israel mediante la aceptación de la alianza de Yahvé con este pueblo, y en especial de la obligación de dar culto sólo a Yahvé, que se hizo normativa. Israel era primariamente una unidad religiosa, no étnica. El relato de la alianza de Jos 24 ha sido interpretado por M. Noth como una ceremonia en la que los diversos grupos se obligaron a observar la alianza; la mayor parte de los investigadores han aceptado esta interpretación. Noth ha dado a este grupo el nombre de *anfictionía* (tomado de la Grecia clásica), que significa una liga de ciudades o tribus organizadas en torno a un santuario central. De nuevo es la fórmula de tratado la mejor ilustración de esta alianza israelita: las tribus aceptaban la situación de vasallaje ante Yahvé y se comprometían a vivir en paz unas con otras; no podrían ya establecer alianzas con otros pueblos o con otros dioses. Pero hasta el establecimiento de la monarquía no hubo un gobierno central; la autoridad era tribal y local. La unificación política llevada a cabo durante la monarquía surgió al compás de las necesidades políticas, no de la teología de la alianza.

83 Cuando se estudia la evidente importancia fundamental que tiene la idea de alianza en la antigua historia y en las creencias de Israel, resulta sorprendente el hecho de que el término aparezca raramente en los escritos de los profetas clásicos del siglo VIII (Amós, Oseas, Isaías, Miqueas). La rareza del término no indica que estos escritos reflejen ningún cambio sustancial en la idea de las relaciones de Yahvé con Israel; estos profetas subrayaron los temas básicos de la teología de la alianza: la soberanía de Yahvé, sus acciones salvíficas, la condición excepcional de Israel como pueblo de Yahvé y sus obligaciones especiales para con éste. Numerosos investigadores han sugerido como muy posible que los profetas no se sirvieron de este término porque se habría pervertido en la mentalidad popular hasta convertirse en una idea falsa de seguridad y privilegio: Yahvé, se creía erróneamente, estaba obligado para con Israel, independientemente de cómo fuese la conducta del pueblo. Como corrección, Amós (3,2) hizo del «conocimiento» (= elección) de Israel una razón por la que Yahvé habría de castigar al pueblo.

84 Mendenhall ha sugerido otra explicación de que los profetas no usaran esta idea. En el reino de Judá, la alianza con Israel había sido suplantada en gran parte por la alianza con la casa de David (→ 155, *infra*). Es claro que el Israel secesionista del norte no se sentía culpable por haber roto la alianza davídica; pero incluso en Judá la alianza con David se convirtió en una garantía a favor de su descendencia más que del pueblo israelita. Según las tradiciones primitivas, Yahvé no había contraído semejante compromiso; los profetas evitarían incluso el término de alianza para no dar la impresión de que la realidad de Israel estaba condicionada por la supervivencia de la dinastía davídica.

85 Con Jr reaparece la palabra alianza; quizá ello fuera debido a la insistencia de Dt en la alianza. Este libro debe colocarse en el mismo período (→ Jeremías, 19:7). La alianza se concibe en Dt como una fuente de obligaciones y de bendiciones condicionadas a la observancia de las pri-

meras. Yahvé no deja de ser fiel a la alianza cuando castiga a Israel por su violación. Jeremías llega incluso a describir el futuro de Israel como una nueva alianza (31,31-34; → 146, *infra*). La novedad de esta alianza consiste en que fundamenta unas relaciones personales entre Yahvé y los israelitas individualmente considerados; del mismo modo que Israel fue el pueblo de Yahvé, así cada israelita pasa a ser ahora el hombre de Yahvé (→ 73, *supra*). Sobre el tema del litigio profético, → Jeremías, 19:15.

En la tradición P del Pentateuco la alianza se identifica con la ley. El signo externo de la alianza es la circuncisión. Toda la historia de las obras salvíficas de Yahvé está representada en P como una serie de alianzas que se remonta hasta Noé.

Cf. un resumen conciso de las modernas teorías acerca de la alianza en Raymond E. Brown, *The Book of Deuteronomy* (OTGR 10; Collegeville, Minn., 1965), 114-22. Obras más detalladas: K. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen, 1960); D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets* (Biblica et Orientalia 16; Roma, 1964); D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (AnalBib 21; Roma, 1963); G. E. Mendenhall, *Covenant:* IDB 1, 714-23.

86 **IV. Alianza y ley.**

A) Códigos y formulaciones de la ley. El Pentateuco contiene amplias colecciones legales, sobre todo desde Ex a Dt. Los críticos reconocen actualmente que estas leyes son de diverso origen y fecha; pocas de ellas pueden ser atribuidas al mismo Moisés. Pueden distinguirse varias colecciones diferentes; frecuentemente se las designa con el nombre de códigos, que no resulta del todo adecuado. Las colecciones no están codificadas de la forma a que usualmente alude este término; ninguna de estas colecciones ni todas ellas en conjunto constituyen un *corpus* completo del derecho israelita.

El Decálogo, que aparece en Ex 20,1-17 y Dt 5,6-21, y que representa las estipulaciones básicas de la alianza de Yahvé con Israel, no está incluido en las colecciones (→ Exodo, 3:48-50), si bien es verdad que marca el tono y el espíritu de las colecciones subsiguientes. La más antigua de ellas, anterior posiblemente a la monarquía, es el «Libro de la Alianza» (Ex 20,22-23,19; → Exodo, 3:52-53). El deuteronómico «Libro de la Ley» contiene una reelaboración parenética de la ley (Dt 12-26; → Deuteronomio, 6:33). El «Código de Santidad» de Lv 17-26 se juzga generalmente anterior al exilio (→ Levítico, 4:35). Todas las restantes leyes se agrupan bajo la designación de Colección Sacerdotal, que quizá es de época exílica o posterior; pero un buen número de estas leyes, tomadas aisladamente, deben de ser anteriores al exilio (→ Pentateuco, 1:17). Ninguna de tales colecciones contiene leyes civiles o criminales exclusivamente; el Código de Santidad es de carácter eminentemente religioso; la Colección Sacerdotal es sobre todo ceremonial. Cf. un preciso resumen de los códigos legales en R. E. Brown, *Deuteronomy* (OTRG 10), 57-59.

87 A. Alt *(The Origins of Israelite Law,* op. cit., 103-71) ha distinguido dos formulaciones principales del derecho israelita. *Primera,* leyes casuísticas (los «decretos» o juicios, los *mišpāṭîm,* las normas «si») en que la cláusula condicional expresa el caso, normalmente un asunto civil, y la apódosis dice cómo resolverlo. Las leyes casuísticas son corrientes en el «Libro de la Alianza» (por ejemplo, Ex 21,2-6) y en Dt. Vienen a ser una jurisprudencia basada en anteriores resoluciones. Este tipo de leyes casuísticas se encuentra en la jurisprudencia del Próximo Oriente antiguo, e indudablemente muchas de las que aparecen en la Biblia forman parte de la herencia que Israel recibió de las civilizaciones vecinas.

Segunda, las leyes apodícticas. Hay dos tipos: *a)* los estatutos que determinan ciertas penas *(ḥuqqîm),* frecuentemente la pena capital (Ex 21,12.15-17); por ejemplo, «todo el que golpee a un hombre hasta causarle la muerte, deberá morir». Las maldiciones lanzadas contra los malhechores entran también en este grupo. También estas leyes pueden tener su origen en viejas decisiones a propósito de casos concretos, pero éstos serían de carácter muy fundamental en una sociedad muy simple. Tal como han quedado redactadas equivalen a declaraciones básicas de moralidad y son consideradas como decretos revestidos de autoridad divina; *b)* los mandatos imperativos *(miṣwôt),* que pueden ser positivos o negativos. Generalmente van formulados en segunda persona del singular («tú [no] harás...») y no expresan una pena determinada (Lv 18,7-17). A diferencia de las leyes casuísticas, se refieren primariamente a cuestiones religiosas y obligan a todos, independientemente de las circunstancias personales. El Decálogo consta de imperativos apodícticos, la mayor parte prohibitivos, por lo que cae dentro de la última clasificación, si bien la Biblia se refiere al Decálogo llamándolo «palabras» más que «mandamientos».

Como la ley apodíctica es moral y religiosa y se supone emanada de la divinidad, es este tipo de formulación el que más propiamente se considera «ley de la alianza». Ciertamente, los paralelos del Próximo Oriente antiguo, por lo que se refiere a los imperativos apodícticos, no se encuentran en códigos legales, sino precisamente en alianzas. Los tratados hititas antes mencionados (→ 79) expresan las estipulaciones correspondientes al vasallo en forma de «tú no harás...». Precisamente estos paralelos son los que han motivado que muchos investigadores se inclinen a aceptar que el Decálogo contiene las estipulaciones originales de la alianza entre Dios e Israel.

88 **B) Ley de la alianza.** No es muy exacto aplicar el término «ley» a las estipulaciones originales de la alianza. El Decálogo, por ejemplo, no es una ley en el sentido usual del término en el Próximo Oriente antiguo o en la sociedad moderna; el Decálogo es más bien la base del derecho. La estipulación original de la alianza es primariamente la voluntad moral de Yahvé que ha sido revelada; Yahvé no es únicamente el guardián del orden moral, sino su expositor y autor. En la comunidad de la alianza, la voluntad del Dios de la alianza es la autoridad suprema a la que se subordina cualquier otra autoridad humana. La voluntad moral de Yahvé expresada en las estipulaciones de la alianza establece un estilo de vida característicamente israelita, sancionado por la maldición y la bendición.

La idea de amplificar e interpretar la voluntad moral de Yahvé hizo que, en el Libro de la Alianza y en los restantes códigos, se incorporase

a la alianza el *corpus* del derecho israelita. Todas las leyes se concebían como otras tantas aportaciones que definían el estilo de vida impuesto al ser revelada la voluntad de Yahvé. Este desarrollo no es perceptible antes de Dt, pero ello no prueba que haya de situarse su origen precisamente en Dt. Este libro, del siglo VII, evidencia un esfuerzo por organizar la vida israelita sobre la base de la alianza como tal. El derecho recogido en Dt era una medida reformadora calculada para apartar de Israel la amenaza que contra su seguridad suponían las violencias habituales y numerosas de la alianza. El estilo de vida israelita, se creía, estaba necesitado de esta definición exacta, que sólo podría aportarle un código escrito. Los profetas, cuyo eco se escucha en Dt, proclamaron el imperativo moral de la voluntad de Yahvé y denunciaban ciertos abusos flagrantes, pero no elaboraron unas prescripciones legales capaces de suprimir toda duda e incertidumbre en la interpretación de la voluntad de Yahvé. El código de Dt, si bien no constituye un *corpus* completo de derecho, representa aquellas prescripciones legales que se consideraban de vital importancia para la salvaguarda de la alianza y del mismo Israel.

89 Después del exilio, la comunidad judía de Jerusalén se constituyó en pueblo de la ley. No es posible determinar exactamente el contenido de la ley promulgada por Esdras (→ Cronista, 24:95; → Canonicidad, 67:24); pero, una vez más, el contenido es menos importante que el espíritu con que la ley fue declarada y aceptada. El judaísmo posexílico aceptó la ley del Pentateuco como una codificación completa de la voluntad moral revelada por Yahvé y desarrolló un derecho oral que servía para interpretar detalladamente la ley escrita y protegerla contra toda violación (→ Apócrifos, 68:118). La comunidad creyó asegurar de esta forma la relación fundada en la alianza. Este desarrollo no puede decirse que fuera del todo positivo; en determinadas partes del NT se plantea agudamente la oposición entre ley y evangelio (→ Teología de san Pablo, 79:105-116).

90 **V. Alianza y culto.** El culto es en toda religión un encuentro entre la comunidad y la divinidad y una profesión de fe. Este sentido del culto no siempre es captado por aquellos que lo practican; el simbolismo cultual se vuelve a veces tan arcaico que son pocos, entre los que participan en él, los capaces de entender su significado; el resultado es entonces que el culto degenera en mera rutina o en algo peor. En la proliferación de normas legales que contiene el Código Sacerdotal el culto israelita presenta ya algunos rasgos de degeneración; pero no fue así desde el principio, y el culto no ha de ser juzgado por estos rasgos menos atractivos. Al igual que en el caso de la ley, también para el culto la alianza es el artículo de fe fundamental que le confiere todo su sentido.

El conocimiento que tenemos acerca del culto en los pueblos del Próximo Oriente antiguo demuestra que muchos rasgos del culto israelita no son peculiares de este pueblo. Los elementos básicos del culto son el mito y el rito. Por mito se entiende la recitación del acontecimiento salvador, y por rito, su reactualización simbólica. A través de estos dos elementos del culto la sociedad establece y mantiene su comunicación con

la divinidad. Esta recitación y esta reactualización aparecen en el culto israelita con una diferencia esencial: el acontecimiento salvador que se recita no es el acontecimiento mitológico en la naturaleza, sino las acciones salvíficas de Yahvé en la historia (→ 31, *supra);* concretamente, las acciones mediante las cuales él liberó a Israel sacándolo de Egipto y estableciéndolo como pueblo de su alianza en la tierra prometida. En esta recitación vuelve a revelarse Yahvé como el Dios de Israel. Hoy está claro que la mayor parte de los relatos contenidos en el Pentateuco tienen su origen en estas recitaciones rituales.

91 Las festividades más importantes del calendario israelita —Pascua, Azimos, Semanas y Tiendas— tienen a la vez un significado agrícola e histórico; son fiestas relacionadas con las cosechas, pero también conmemoran acontecimientos de la historia de Israel. Las festividades israelitas no son puras celebraciones naturales tal como las hallamos en las religiones del Próximo Oriente antiguo. De acuerdo con su significado histórico, son reactualizaciones de las obras salvíficas de Yahvé, y con su celebración se experimentan de nuevo el poder salvador y la voluntad de Yahvé (→ Instituciones religiosas, 76:132-148).

92 A los investigadores les ha parecido misterioso que en el calendario festivo del AT no haya una celebración propia y formalmente dedicada a conmemorar la alianza. En el judaísmo del siglo I d. C., la fiesta de las Semanas se celebraba como el aniversario de la revelación de la ley (→ Instituciones religiosas, 76:142); aunque fuera cierto que tenemos aquí una interpretación genuinamente antigua de la fiesta, no poseemos una información bíblica sobre la forma en que era celebrado este tema. Cierto número de alusiones dispersas por el AT ha inducido a los modernos investigadores a postular una especie de fiesta de la alianza, que incluiría la recitación de sus estipulaciones y un alegato público de Israel protestando su fidelidad a la alianza. Estas reconstrucciones no han sido, en general, aceptadas, pero el principio en que se apoyan parece cierto; es probable que se deba al azar el que no se haya conservado ningún relato sobre la fiesta de la alianza.

Numerosos investigadores asocian la fiesta de la alianza con el Año Nuevo (→ Instituciones religiosas, 76:149-154). La fiesta del Año Nuevo era en Mesopotamia una reactualización de la gesta creadora llevada a cabo cada año con el retorno del ciclo de la fertilidad. Israel no acepta ese culto de la fertilidad, que no cabe en la religiosidad yahvista. Cuando Israel celebra las fiestas agrícolas, reconoce en la fertilidad el poder creador y la bendición de Yahvé. Ese poder y esa voluntad de salvación que Yahvé ha demostrado tener a lo largo de la historia de Israel se manifiestan también en la abundancia de las cosechas. Con los frutos de la tierra cumple Yahvé la promesa de bendición estipulada en la alianza; al darle gracias, Israel testimonia su propia fidelidad a la alianza, una fidelidad que es sancionada por la bendición de Dios. La fertilidad de la naturaleza queda incorporada a la voluntad moral de Yahvé (→ 56, *supra).* En sus rasgos fundamentales, por consiguiente, el culto israelita cumple la exigencia de constituir un encuentro de la comunidad con su Dios y expre-

sar al mismo tiempo una profesión de fe. Mucho más que cualquier otro elemento de su religión, podemos asegurarlo, el culto comunicaba a la comunidad israelita la conciencia íntima de la presencia y la actividad de Yahvé como el Dios de Israel en virtud de la alianza.

93 **VI. Justicia.** Hay algunos atributos morales de Yahvé que van íntimamente asociados a la alianza. Nos encontramos así en el ámbito del antropomorfismo (→ 21-22, *supra);* pero al mismo tiempo se da una tajante distinción entre estas cualidades cuando se aplican a Yahvé y cuando se predican del ser humano. En el terreno ético, como en todo lo demás, Yahvé es absolutamente otro.

«Justo» y «justicia» son las acostumbradas traducciones españolas de *ṣedeq* y *ṣ*^{e}*dāqâ,* términos que sólo con mucha dificultad pueden traducirse a cualquier idioma moderno. Otra traducción podría ser «recto» y «rectitud», pero tampoco es adecuada. Algunas veces *ṣ*^{e}*dāqâ* se predica de Yahvé o de un hombre en cuanto jueces. De todas formas, «justo», «justicia» presuponen todo un orden jurídico que, de hecho, no existía en Israel ni en sus ideas. En el pensamiento israelita no hay una noción abstracta de justicia.

«Justo», «recto», se aplica al hombre que ha sido judicialmente declarado inocente o ha visto reconocida su razón en un juicio. Este es probablemente el uso primario del que se derivan los demás usos de este término: peso justo (Lv 19,36, un peso exacto); sacrificios justos (Dt 33, 19, sacrificios hechos de acuerdo con las prescripciones rituales correctas); senderos justos (Sal 23,3, senderos que llevan en la dirección correcta). Alguien es justo no sólo porque tiene a su favor un veredicto que lo reconoce por tal, sino porque realmente tiene derecho a ser juzgado inocente. Un juez justo es aquel que otorga una sentencia favorable a quien realmente la merece. En el uso antiguo, estos términos se aplican de manera muy simple, sin ningún refinamiento: la demanda justa es, simplemente, mi demanda, y el juez justo es el que dicta una sentencia a mi favor. Este trasfondo forense del término no implica que la justicia sea una mera denominación extrínseca; se tiene en cuenta la realidad de la inocencia personal o de la demanda justa, pero ésta no es efectiva hasta que es jurídicamente reconocida.

94 La idea de justicia no puede ser transferida a Yahvé sin dificultades. El empleo más antiguo de este término, al parecer, se da en el Cántico de Débora (Jue 5,11), donde las «acciones justas» de Yahvé son sus obras de salvación en favor de Israel. El es el juez y el señor que vindica a Israel contra sus enemigos; se le proclama justo precisamente porque está de parte de Israel. Evidentemente, semejante noción dista mucho de la idea abstracta de justicia. La justicia es primariamente un atributo que se sitúa en el orden salvífico, y de hecho aparece con frecuencia como sinónimo de salvación. La idea de justicia se desarrolla en el sentido de una concepción más objetiva cuando se comprueba que esa justicia defensora del justo frente al malvado puede invertir su dirección y volverse contra Israel cuando éste es el malhechor.

La justicia, pues, concebida como un atributo en el orden estricto de

la alianza está sujeta a determinadas limitaciones. El AT se acerca más a la idea abstracta y universal de justicia cuando Israel percibe que la justicia de Yahvé tiene sus raíces en la misma realidad divina. Yahvé no puede actuar injustamente; si tal cosa pudiera ocurrir, es que no habría justicia en absoluto. La medida de la justicia, por consiguiente, no es en todo caso la alianza y sus estipulaciones, sino las acciones de Yahvé. No existe ninguna otra justicia sino la que él ha creado y mantiene. Su justicia no ha de medirse de acuerdo con patrones humanos, sino que los patrones humanos habrán de ajustarse a ella.

95 **VII. Amor de alianza.** El término hebreo *ḥesed* ha planteado a los traductores de la Biblia problemas aún mayores que *ṣedeq,* «justicia». La traducción tradicional, «misericordia», se remonta a las versiones griegas y latinas. «Ternura» representa un intento mejor, pero todavía inadecuado. Aunque no es muy brillante, aquí decimos «amor de alianza» —término sugerido por N. Glueck— porque da en la misma traducción los temas implicados en la palabra hebrea. Sin embargo, esta traducción falla porque no indica que *ḥesed* es no sólo el amor demostrado en virtud de la alianza, sino también el movimiento de la voluntad que da origen a esa misma alianza. En el uso común, *ḥesed* incluye el amor entre parientes, así como el amor en virtud de la alianza.

Ḥesed forma parte de las buenas relaciones humanas, pero se da más propiamente entre los miembros de un mismo grupo, incluso cuando la relación es tan circunstancial como la que se da entre un huésped y quien le acoge. *Ḥesed* es una ternura que va más allá y se sitúa por encima de las obligaciones mínimas que impone la asociación; pero el mantener unas buenas relaciones humanas exige que las personas vayan más allá de ese mínimo.

96 El significado del amor de alianza se ve a través de los términos con que se asocia más frecuentemente. Va unido muchas veces a «fidelidad» *('ĕmet* o *'ĕmûnâ),* el atributo en virtud del cual Yahvé cumple su alianza y sus promesas (Ex 34,6; cf. Jn 1,14). De hecho, ambos términos van estrechamente unidos en la noción paralela «amor constante de alianza» *(ḥesed we'ĕmet).* El amor va unido también con el juicio (→ 136, *infra);* el amor de alianza en el juez presupone su pronta disposición para salvar. Amor de alianza, fidelidad, juicio y justicia son los atributos del gobernante ideal (Is 16,5); en conjunto suponen la voluntad de salvar. El amor de alianza va unido también frecuentemente a la «salvación».

97 El amor de alianza supone un complejo emocional. Yahvé lo demuestra a su esposa, Israel (Jr 2,2), y lo demostrará nuevamente cuando restaure al pueblo después de su caída (Jr 31,2; Os 2,21). El antropopatismo implícito en este término aparece más claramente en Jr y Os, que emplean la analogía del matrimonio de Yahvé e Israel con un sentimiento extraordinariamente profundo. *Ḥesed* se asocia muy frecuentemente a la alianza. Es un fruto de la misma alianza (Ex 20,6; 34,6), y la instauración de la alianza es un acto específico de amor (Is 55,3). Quebrantar la alianza es motivo suficiente para que Yahvé retire su amor, pero tal acción no estaría de acuerdo con su manera de proceder. Su amor de alianza es más

firme que la buena voluntad del hombre; es un atributo que le impulsa a perdonar, así como una actitud de benevolencia a la que Israel puede apelar cuando ha cometido algún pecado contra la alianza (Ex 34,6; Nm 14, 19; Jr 3,12).

98 Se ha hecho notar que el amor de alianza abarca un campo más amplio que la alianza misma. Es el impulso de la voluntad de Yahvé, que inicia y prolonga la historia de Israel (Is 54,10; 63,7; Jr 31,3; Miq 7,20). Toda la historia del encuentro de Israel con Yahvé —y a esto se reduce toda la historia de Israel— puede sintetizarse en un acto de amor de alianza. En el AT aparece este atributo como el elemento predominante en todos los actos de Yahvé; la singularidad de sus intenciones y la inteligibilidad última de sus relaciones con el hombre vienen de ahí, incluso cuando estas relaciones son una demostración de ira o un juicio. Más que cualquier otro atributo, este amor es el que define la identidad personal de Yahvé; es la clave para comprender su carácter (N. Glueck, *Hesed in the Bible* [Cincinnati, 1967]).

ASPECTOS DE LAS RELACIONES ENTRE DIOS E ISRAEL

99 **I. Ira.** De todos los antropopatismos que se aplican a Dios, la ira es quizá el que más difícil resulta de captar con simpatía para la mentalidad moderna. Sin embargo, la ira es un sentimiento tan humano como pueda serlo el amor, y cada uno de ellos es una manera humana de concebir la divinidad y hablar de ella. Cada sentimiento expresa una realidad que no debe desecharse al intentar describir las relaciones entre Dios y el hombre, al mismo tiempo que la naturaleza divina en que tienen su fundamento esas relaciones. Los autores del AT no experimentaban la misma dificultad que nosotros para hacerse a la idea de que en Dios se da la ira; la ira de Yahvé se menciona más veces que la ira del hombre.

100 La idea de la ira divina era, en parte, un elemento más de la herencia común que Israel compartía con todo el Próximo Oriente antiguo. Dado que la naturaleza se consideraba, desde un punto de vista mitológico, como el ámbito en que actuaban diversos personajes enfrentados entre sí (→ 27, 51, *supra),* era fácil explicar las catástrofes naturales como consecuencias de la ira divina. Los pueblos de la antigua Mesopotamia eran incapaces de concebir esa ira divina sin añadirle un elemento de capricho; no sólo la motivación de la ira divina escapaba al entendimiento humano, sino que realmente se juzgaba irracional e inmotivada la ira de los dioses.

Las creencias israelitas rechazan semejante concepción de la ira divina. En Yahvé, la ira va siempre asociada a su justicia, sus juicios, su santidad, su alianza. Hay una conexión directa entre la ira de Yahvé y el pecado del hombre; cuando no es perceptible esta conexión, al menos se puede presumir que existe. Los israelitas admiten de buena gana que la ira divina, al igual que la sabiduría de Dios, es más profunda que la ira humana y que se expresa más allá de lo que ésta podría hacer. Cuando tal cosa

ocurre, ha de aceptarse el justo juicio de Yahvé. Hay otro elemento, señalado por W. Eichrodt, que actúa moderando el temor del hombre israelita ante la ira de Yahvé: el saber que la ira no es la actitud habitual de Dios. Lo normal es que Yahvé se sienta más inclinado a demostrar amor de alianza; su ira sólo irrumpe excepcionalmente. La ira de Yahvé sólo dura un momento; su amor de alianza es para toda la vida (Sal 30,6).

101 La ira ocupa en el AT el mismo lugar que la justicia en la mentalidad moderna. Entre ambos puntos de vista existe la misma diferencia que entre lo personal y lo impersonal. El hombre moderno encuentra más fácil pensar que Dios es el autor y vindicador de un orden jurídico; el israelita, por el contrario, piensa que Yahvé está personalmente ofendido cuando se quebranta la alianza y responde no sólo con autoridad y poder, sino también volviéndose personalmente contra el ofensor. Esto forma parte de la concepción israelita de un Dios vivo (→ 22, *supra)* y de la convicción israelita de la malicia del pecado. Si Yahvé no se llenase de ira contra el pecado, no lo tomaría en serio.

El objeto de esta ira de Yahvé que con más frecuencia se menciona es el pueblo de Israel; su ira está motivada por la infidelidad, la desconfianza, la rebeldía y el culto a los dioses falsos de que se hace culpable Israel. Su ira es excitada por la inmisericordia, el orgullo humano y la negativa a observar sus leyes. También las otras naciones pueden ser objeto de su ira, por el orgullo y la arrogancia que demuestran, especialmente cuando atacan a Israel; estos ataques constituyen una negativa implícita del poder de Yahvé para proteger a su pueblo. Hay ciertos crímenes odiosos que también provocan la ira de Yahvé, como los que precedieron al diluvio y motivaron la destrucción de Sodoma y Gomorra.

102 En contraste con los casos en que la ira de Yahvé tiene una motivación ética, hay otros que se acercan más a la ira irracional. Para los israelitas, tales explosiones de ira están motivadas por las ofensas contra la santidad de Yahvé, que es la esencia misma de su divinidad, insondable para la humana sabiduría. A este orden pertenecen los ataques de Yahvé contra Jacob (Gn 32,23ss) y Moisés (Ex 4,24ss), la ira excitada por acercarse demasiado a Yahvé o por ver su aspecto (Ex 19,9-25; 33, 20; Jue 13,22; Is 6,5), o por tocar objetos sagrados (1 Sm 6,19; 2 Sm 6,7). La ira de Yahvé queda detrás del misterio de su santidad, y no puede preverse humanamente; nunca es injusta, pero muchas veces es incomprensible.

La ira de Yahvé se manifiesta muchas veces como un ardiente fuego devorador (Jr 17,4; Is 30,27; 65,5) o una tempestad furiosa (Jr 30,23; Is 30,30). Es como un líquido que puede ser derramado (Os 5,10; Jr 6, 11; Ez 7,8; Sal 69,25), una amarga bebida ponzoñosa que hace vacilar a los hombres (Jr 25,15; Is 51,17.22). La ira de Yahvé es aniquiladora, a menos que sea frenada (Dt 7,4; Nm 16,21; Is 30,28; Jr 4,23-26) por su amor de alianza, que puede suscitarse mediante la intercesión (Ex 32, 11ss; Nm 11,1ss; 14,11-20). Pero la ira de Yahvé puede llegar a un grado extremo cuando la intercesión no logra ser eficaz (Jr 14,11-12; Ez 14,14).

Sin embargo, esta ira nunca excede los límites de lo justo y se estima que nunca alcanza toda la intensidad que merecían los objetos de esta ira.

103 **II. Revelación.** Un rasgo esencial de la fe del AT es que Yahvé es un Dios que se da a conocer. Yahvé, en su ser personal, no puede ser conocido si no es a través de la revelación, y una persona sólo puede revelarse a los demás mediante el lenguaje. Las acciones de Yahvé son otras tantas maneras de revelarse, del mismo modo que las acciones de una persona dan a conocer la realidad de esa persona; pero el significado de las acciones de Yahvé sólo es comprensible por una interpretación a cargo del mismo Yahvé. La voluntad de Yahvé no puede determinarse por medio de las prácticas adivinatorias universalmente aceptadas en el Próximo Oriente antiguo. (En las religiones de los vecinos de Israel no se esperaba que la adivinación revelara el carácter de los dioses cuya voluntad se trataba de averiguar. No se consideraba necesario el conocimiento del carácter de estos dioses, pues su voluntad no se atenía a ningún esquema moral).

104 **A) Naturaleza de la revelación.** Yahvé se revela en la historia, y esta revelación es un acontecimiento histórico que el AT sitúa en un tiempo y lugar determinados. Esto no significa que la revelación sea un incidente singular, sino que, por tratarse de la revelación de una persona, constituye un proceso en desarrollo; no es posible conocer a nadie a través de un solo encuentro. El conocimiento de Yahvé va creciendo a lo largo de los sucesivos períodos de la historia de Israel. No es de esperar que el concepto de Yahvé sea el mismo en la época de los jueces o en los comienzos de la monarquía que en la época de los profetas del siglo VIII. Tampoco se trata de un proceso rectilíneo. Los investigadores del AT observan que el conocimiento de Yahvé en la literatura posexílica no alcanza muchas veces la claridad de visión que se halla en fuentes más antiguas, como Os, Is, Dt-Is. Cada pasaje o escrito particular del AT ha de ser estudiado en su contexto histórico, previamente determinado con toda la precisión que sea posible, pues la revelación aportada por cada uno de estos pasajes es una respuesta a una situación histórica determinada (→ Hermenéutica, 71:18). El AT no se ocupa de generalidades.

105 El AT tiene una terminología propia en lo tocante a la revelación, que puede inducir a error si no se tienen en cuenta las diferencias con respecto a la terminología actual. La respuesta a la revelación en el AT no es la «fe», sino el «conocimiento». Estos dos términos no significan lo mismo que en la teología moderna. El conocimiento de Yahvé que se comunica cuando él habla no es especulativo, sino experimental. Las palabras y las acciones de Yahvé comunicaron a Israel una experiencia personal que se asemeja a la experiencia que puede tenerse de otras personas. No se trata de un conocimiento puramente intelectual, sino del complejo de experiencia, sentimientos y deseos que provoca el encuentro personal. En algunos contextos, conocer a Yahvé es cumplir su voluntad cuando ésta ha sido revelada (Jr 22,16); en otros, conocerle es aceptar que es él, por la forma en que se ha dado a conocer, como en la frase, tan frecuente, «ellos sabrán que yo soy Yahvé». El concepto veterotestamentario de

revelación incluye la palabra pronunciada por Yahvé y el conocimiento que brota de esta palabra. Yahvé no revela proposiciones, sino que se revela a sí mismo. El AT relata el encuentro de Yahvé e Israel, la manifestación de Yahvé y la respuesta de Israel.

106 No se piensa en el AT que la realidad personal de Yahvé pueda caer dentro de la comprensión del hombre. Se reconoce que Yahvé es misterioso: sus pensamientos no son los pensamientos del hombre, y sus caminos no son los caminos del hombre (Is 55,8-9). Es maravilloso en consejo y excelente en sabiduría (Is 28,29). Hacer que Yahvé resulte comprensible sería tanto como reducirlo al nivel de sus criaturas; desafiarle es decir una insensatez (Job 42,3). Ante el misterio la postura adecuada por parte del hombre es la sumisión, pues al manifestarse Yahvé la autoafirmación del hombre es una actitud ridícula.

107 **B) Cauces de la revelación.** Yahvé se revela a través de unos portavoces inspirados llamados *profetas*. El primero en la sucesión de estos portavoces israelitas es Moisés, al que no se da el nombre de profeta en las fuentes más antiguas (sin embargo, cf. Dt 18,18; Nm 12,6-8); se le coloca fuera de esta línea debido a su relación excepcional con Yahvé. El profeta tiene el carisma de la palabra de Yahvé (→ 45, *supra);* la experiencia profética, de carácter místico, se describe normalmente con la analogía de hablar y escuchar. La profecía aparece en la historia de Israel desde los comienzos de la monarquía hasta el período posexílico, cuando pierde vigor y termina por desaparecer (si bien algunos rasgos vitales de la profecía sobreviven en la apocalíptica; → Período posexílico, 20:21-24). Durante todo ese período, el profeta es la conciencia de Israel, su consejero en cuestiones de moralidad pública y privada, en su administración interna y en su política exterior. No hay ninguna esfera de la vida en que la palabra de Yahvé no tenga capital importancia (→ Literatura profética, 12:13-21).

108 La *sabiduría* significa también, al igual que la profecía, una experiencia en que se escucha la palabra de Yahvé. Al menos durante el período posexílico, la sabiduría auténtica es un don de Yahvé que no puede alcanzarse mediante un esfuerzo puramente humano, pues Yahvé es el único que posee la verdadera sabiduría (→ Literatura sapiencial, 28:38). La sabiduría es habilidad para encauzar la propia vida y los asuntos importantes; si Yahvé no comunica al hombre su sabiduría, nadie puede esperar tener éxito y prosperidad ni siquiera en los asuntos privados. La sabiduría pertenece a un nivel inferior al de la profecía, pero aplica la voluntad revelada de Yahvé a los asuntos de la vida diaria y demuestra la importancia de la decisión personal incluso en cuestiones que sólo afectan al individuo.

109 Por ser el creador de Israel, Yahvé se ha revelado en las instituciones de este pueblo. El peso de su voluntad revelada refuerza la *ley* de Israel (→ 88, *supra).* La tradición israelita es también una expresión de su voz; de ahí que los sacerdotes tengan por misión interpretar su voluntad en la *torah* o instrucción. La instrucción impartida por los sacerdotes se centra primariamente en cuestiones relativas al culto; pero, en cierta

medida, también eran portavoces de Yahvé en la interpretación de la moralidad israelita.

110 Yahvé se revela también en la *naturaleza* (→ 55-60, *supra);* pero para el israelita ésta es una revelación inarticulada. Las naciones se equivocan al no reconocer la realidad divina de Yahvé en la naturaleza y tributar culto a falsos dioses. Israel conoce a Yahvé porque éste le ha hablado, y en consecuencia Israel puede reconocerle en sus obras creadoras. La actividad de Yahvé en la naturaleza no se distingue de su actividad en la historia; su poder se orienta siempre de acuerdo con sus propósitos de salvación y juicio (→ 136ss, 140ss, *infra).* Una vez que se ha conocido a Yahvé es posible rastrear su actividad en todos los detalles de la naturaleza; para un israelita, los fenómenos normales son signos de la intervención personal de Yahvé exactamente igual que los anormales.

Finalmente, Yahvé se revela sobre todo en la *historia,* como expondremos a continuación.

111 **III. Señor de la historia.** En el Próximo Oriente antiguo no se veía la historia como una serie continua de acontecimientos. Las noticias que nos han llegado de las civilizaciones de esta zona consisten en anales y crónicas en que los acontecimientos se describen año por año y se agrupan por reinados. No conocemos ningún caso en que se haya intentado establecer un esquema de los sucesos ocurridos o demostrar que en la vida y la cultura de un determinado pueblo se ha producido un desarrollo. Para estos pueblos, sus propios orígenes son objeto de la mitología, no de la historia; también son objeto de la mitología los orígenes de sus instituciones (→ 23, *supra).* El acontecimiento mítico se repite constantemente en un ritmo cíclico; es el retorno anual de las estaciones, las revoluciones de los cuerpos celestes, el ciclo del día y de la noche, el perpetuo conflicto entre el orden y el caos. Frente al acontecimiento mítico está el histórico y contingente, singular e irreversible. La vida humana se desarrolla sobre el telón de fondo del ciclo mítico y, en definitiva, retorna a sus comienzos, a partir de los cuales vuelve a iniciarse el proceso. Para este modo de pensar, la historia no pasa de ser un epifenómeno de la naturaleza. El hombre del Próximo Oriente antiguo no buscaba salir de este ciclo y tampoco esperaba poder hacerlo.

Los mismos griegos, a quienes se deben los comienzos del moderno pensamiento histórico, no llegaron a superar la concepción cíclica de la historia. Si penetramos un poco en la mentalidad de los pensadores griegos, veremos que la concepción cíclica de la historia significa un esfuerzo por llegar a una síntesis del mundo inmutable de la realidad inteligible y el fluir de los acontecimientos contingentes. Estos, en el pensamiento griego, sólo pueden ser comprendidos si se logra incluirlos en ciclos recurrentes que pueden ser captados por el entendimiento. En el ciclo, los acontecimientos se desarrollan de acuerdo con un esquema previsible de origen, desarrollo, decadencia y caída. El esquema de la historia que se transparenta en el relato de las guerras persas, de Heródoto, o de las guerras del Peloponeso, de Tucídides, muestra ese mismo sentido de la fatalidad que constituye el motivo de la tragedia griega.

112 **A) El Antiguo Testamento como historia.** El AT constituye una colección de documentos históricos excepcional en el mundo antiguo. Toda la Biblia encaja en un esquema histórico. H. W. Robinson ha dicho que el AT es una historia a la que han sido incorporados otros géneros literarios *(Inspiration and Revelation in the Old Testament* [Oxford, 1946], 123). El Pentateuco presenta la historia de los orígenes de Israel y, dentro del conjunto de esta historia, las leyes e instituciones que se atribuyen a este período. La colección profética encaja en el marco de los libros históricos, desde Jos hasta Cr, inclusive; los distintos libros de los profetas pueden comprenderse únicamente reconociendo que son otras tantas respuestas a los acontecimientos históricos, muchos de los cuales se narran en los mismos libros proféticos. Las porciones del AT que dan mayor impresión de intemporalidad son los libros poéticos y sapienciales; pero también éstos están incluidos en una colección dominada por la historia, cuando no incorporada a ella en sentido estricto. Muchos títulos de los salmos ofrecen un curioso ejemplo de mentalidad histórica en los compiladores del AT; estos títulos son intentos, a veces meramente conjeturales, de encontrar la ocasión, dentro de la vida del rey David, en que fue escrito un determinado salmo (→ Salmos, 35:4-5).

113 La colección veterotestamentaria del legado literario israelita es en realidad una historia de Israel, aunque no en el sentido moderno. El AT es una declaración y una interpretación teológica de la historia. Para Israel, su historia es su encuentro con Yahvé. La misma idea de que la historia es un proceso en el que se da un comienzo, un medio y un final, es original de Israel. La voluntad y la intención de Yahvé confieren unidad a este proceso. La historia de Israel está dirigida por la voluntad de Yahvé al servicio del cumplimiento final de sus propios designios, que no son revelados con absoluta claridad en ninguna de las etapas que integran este proceso; por ejemplo, la visión de los designios de Yahvé que aparece en la tradición J del Pentateuco (probablemente contemporánea del reinado de David; → Pentateuco, 1:14) es más elemental que la manifestada en el Dt-Is. La serena confianza que caracteriza al documento J se apoya en la seguridad de que la historia no es el choque ciego de unas fuerzas sin dirección ni propósito ni un epifenómeno de las fuerzas eternamente recurrentes de los ciclos naturales; es la ejecución de un plan inteligente. Pero en J, al igual que en todo el AT, aceptar la historia como ejecución de los planes de Yahvé exige un acto de fe. Es la voluntad de Yahvé que salva y juzga lo que da a la historia su inteligibilidad y su moralidad. Inteligibilidad, porque define tanto el origen como el final de la experiencia humana en la historia y el proceso que media entre ambos extremos. Moralidad, porque demuestra que la historia está gobernada por una voluntad moral suprema que es poderosa y, al mismo tiempo, absolutamente incorruptible. El cumplimiento de este proceso en nada queda afectado por el éxito o por el fracaso humanos. Las realizaciones humanas no son el agente que provoca el cumplimiento de la historia y del destino; tampoco el pecado humano puede impedir el cumplimiento del propósito que guía la historia.

114 En la tradición J, la actividad de Yahvé comienza con la creación del hombre; en la tradición E, con la vocación de Abrahán; en la tradición P, con la creación del mundo. Varían los puntos de partida; pero las tres tradiciones tienen en común la convicción de que es una acción de Yahvé la que inicia el proceso histórico. A partir de ahí, cada giro que se produzca en la historia de Israel será el resultado de una intervención decisiva de Yahvé. El se manifiesta a los descendientes de Abrahán, hace que José descienda a Egipto a fin de preparar un lugar para su pueblo; cuando los israelitas se ven oprimidos por los egipcios, interviene de forma nueva y brillante revelándose a Moisés, liberando a Israel y estableciendo una alianza con él. Guiado y asistido por Yahvé, Israel toma posesión de la tierra de Canaán. Allí sufre el acoso de diferentes enemigos, de los que es liberado por Yahvé mediante el ministerio carismático de los jueces. Cuando la crisis filistea resulta demasiado dura para un grupo políticamente desorganizado, se instituye la monarquía para hacer frente a esta amenaza. Si bien las diferentes tradiciones relativas a esta institución varían en cuanto a los detalles y a la concepción de la monarquía (→ 1-2 Samuel, 9:19), están de acuerdo en que la realeza procede de Yahvé.

La época de la monarquía es también un período profético, y los portavoces de Yahvé revelan e interpretan sus acciones en la historia: el cisma del reino, la caída de la dinastía de Omrí y, sobre todo, el hundimiento de los reinos de Israel y Judá bajo los ataques de las grandes potencias. Toda esta serie de acontecimientos forma el tejido de una historia unitaria en que los escritores deuteronomistas presentan el juicio de Yahvé sobre la infidelidad de Israel (→ 1-2 Reyes, 10:79). Otra gran acción salvadora de Yahvé después del exilio es la reorganización de una nueva comunidad judía regida por la ley. Toda la historia de Israel es el testimonio de la acción constante y justa de Yahvé, que se revela en su santidad.

115 La conciencia israelita de la historia queda atestiguada en los «credos» o profesiones de fe como Dt 6,20-25; 26,5-10; Jos 24,2-13. Pasajes semejantes hay también en Sal 77; 78; 105; 106. Son credos litúrgicos. El culto se estructuraba en torno a la memoria histórica de las acciones de Yahvé (→ 90, *supra);* cuando Israel quería profesar su fe en Yahvé, el «conocimiento» que de él tenía, proclamaba su profesión recitando sus acciones en la historia. De estas obras partió Israel para desarrollar su propia conciencia como realidad histórica con un origen y un destino. Tan profunda era la conciencia de Israel sobre su puesto en la historia, que fue el único, entre todos los pueblos contemporáneos del mundo antiguo, capaz de demostrar que poseía un sentido de su historia como curso encaminado a una finalidad determinada.

116 **B) Determinismo y universalidad.** Dos cuestiones más se nos plantean a propósito de la concepción israelita de la historia. La primera es la del *determinismo:* si Yahvé es el señor de la historia, como Israel creía que lo era, ¿es el hombre un agente verdaderamente libre y responsable en la historia? Antes hemos hecho notar (→ 111) que el pensamiento griego, dominado por la lógica de Parménides, consideraba que sólo era real e inteligible el ser uno e inmutable. De ahí que redujese los sucesos contingentes de la historia a ciclos de necesidad, alcanzando la inteligibilidad mediante la negación de la contingencia y la libertad humana. En cuanto al pensamiento israelita, ¿logrará escapar de la necesidad interna de la lógica sólo para caer luego en la necesidad impuesta por una voluntad suprema todopoderosa que controla absolutamente los acontecimientos?

El AT nunca se plantea especulativamente este problema; en realidad, parece que los israelitas jamás tuvieron este problema. El AT afirma, a la vez, la soberanía de Yahvé y la libertad y responsabilidad del hombre. Si el hombre no fuera un agente responsable, nunca podría ser sujeto de un juicio. Cuando los profetas acusan a Israel de sus pecados, no dejan de advertir que el pueblo podrá escapar del juicio inminente gracias a la conversión; la malicia, sin embargo, puede acumularse hasta un punto en que la conversión ya sólo pueda garantizar la supervivencia, pero no alterar el curso de la historia y el juicio. Los profetas no se muestran afectados por problema alguno que suponga un conflicto entre la soberanía de Yahvé y la libertad del hombre; el concepto teológico de la historia exige que ninguna de estas dos verdades se imponga a expensas de la otra.

117 La segunda cuestión se refiere al *panorama universal de la historia:* ¿qué puesto corresponde a las demás naciones en el proceso histórico dominado por la voluntad de Yahvé? También en este punto, como en tantos otros, podemos observar un desarrollo en la concepción israelita. Para el primitivo Israel, los demás pueblos son enemigos o simplemente carecen de importancia. Si son enemigos de Israel, se oponen a los designios de Yahvé en la historia, y él los suprime. Con la aparición de la profecía y de una conciencia más profunda de la voluntad moral de Yahvé y sus exigencias absolutas, las naciones extranjeras ocupan su puesto en la historia en calidad de armas con que Yahvé juzga a Israel. Fuera de esto, tampoco tienen importancia alguna; a diferencia de Israel, no les corresponde destino alguno en la historia. De ahí que la literatura preexílica muestre una mentalidad localista al tratar de los otros pueblos. Durante el exilio y a continuación de este período, Israel comprende que el señorío universal de Yahvé no será efectivo hasta que todos los pueblos lo reconozcan. Si todos los pueblos están llamados a conocer a Yahvé, lo estarán también a compartir el don religioso que originalmente fue confiado a Israel; en definitiva, las diferencias que separan a Israel de las restantes naciones tendrán que borrarse. Yahvé no ha hecho el mundo como un caos; lo hizo para que fuera habitado, y al final todos tendrán que confesar que sólo él es Dios (Is 45,18-24). La gloria que corresponde a Yahvé no se manifiesta a menos que sea universalmente reconocido con la plenitud con que él mismo se dio a conocer a Israel. La función de Israel en la historia, por consiguiente, consiste en mediar el conocimiento de Yahvé en favor de las naciones.

118 **IV. Moral.** Ya nadie pone seriamente en duda que la moral del AT es notablemente más elevada que la de otros documentos religiosos del Próximo Oriente antiguo. A pesar de ello, no resulta fácil señalar en qué consiste la diferencia, y mucho más difícil es señalar cuál fue el desarrollo de la moral en el AT. Los antiguos críticos afirmaban que el monoteísmo había sido el factor decisivo en la formación de la moral veterotestamentaria, y atribuían el monoteísmo y la conciencia moral más profunda a los profetas del siglo VIII. Pero la investigación reciente ha juzgado demasiado simplista esta explicación (→ Literatura profética, 12:20-21). Tanto el monoteísmo como la conciencia moral más exigente han de fecharse en época anterior al siglo VIII; por el contrario, ciertas limitaciones en la visión moral del AT aparecen en fecha posterior.

La asociación entre religión y moral aparecen en el Próximo Oriente antiguo fuera de Israel. Los dioses son en otras religiones antiguas guardianes de la moralidad; el lenguaje en que se expresa esta creencia puede parecer muchas veces convencional, pero no hay razón para pensar que detrás de los convencionalismos no se oculte una fe auténtica. Las diferencias existentes entre estas convicciones antiguas y las de Israel pueden resumirse en dos grupos: para las otras religiones, los dioses no son fuente de los principios y obligaciones morales; los mismos dioses no presentan rasgos morales. La moralidad, por consiguiente, es convencional en última instancia, y la obligación moral no es otra cosa que la presión social de la comunidad, que rechaza la conducta socialmente intolerable. A pesar de la asociación explícita de religión y moral en los documentos escritos, la moralidad de los demás pueblos del Próximo Oriente antiguo no supera el nivel de un puro humanismo.

119 En Israel, la asociación entre religión y moral se apoya en el hecho de que Yahvé se ha revelado en la historia. Para los vecinos paganos de Israel, sólo los dioses son verdaderamente libres; su libertad consiste en que carecen de todo freno moral. Israel, por otra parte, no cree que Yahvé esté coartado o sometido a una ley moral más alta, pues toda ley moral viene impuesta por su voluntad. Para un israelita, además, sería incomprensible la idea de que Yahvé pudiera caer en vicio alguno, pues posee en grado supremo la misma moral que impone a sus criaturas. La voluntad moral de Yahvé se revela en su alianza, cuyas estipulaciones obligan a Israel, que ha de atenerse a un estilo de vida peculiar de acuerdo con aquella voluntad (→ 88, *supra*). El incumplimiento de esas obligaciones se considera infidelidad y traición. Observando estos deberes, los israelitas consiguen la «santidad» que corresponde al pueblo de Yahvé. En el AT, la santidad es algo más que un atributo moral; es la esencia de la misma divinidad, con la que Israel puede entrar en contacto aceptando los esquemas de conducta impuestos por Yahvé.

120 Esta convicción no implica que todos o la mayor parte de los principios morales de Israel hayan sido directa y formalmente revelados por Yahvé. Israel tenía una moral popular que era la fuente inmediata de sus normas de conducta pública y privada. La moralidad popular dio origen al estilo de vida israelita; la conducta que se opone a él se considera «locura en Israel» o «lo que no se hace en Israel» (Gn 34,7; Jos 7,15; Jue 19,23; 20,6.10; 2 Sm 13,12; Jr 29,23). Ha de tenerse en cuenta que la moral popular de Israel no brota de este pueblo simplemente en cuanto que forma una comunidad étnica, sino una comunidad de fe; es la moral popular de un pueblo unido a Yahvé por la alianza. De ahí que el desarrollo de la moral israelita esté siempre afectado sustancialmente por las convicciones de este pueblo en relación con el carácter moral de Yahvé (para ejemplos de moral israelita, cf. C. L. Salm, *Readings in Biblical Morality* [Englewood Cliffs, N. J., 1966]).

Esta influencia puede detectarse en dos ámbitos: la moral sexual y la humanidad de la ley israelita. La *moral sexual* es más rigurosa en Israel que entre sus vecinos. No es mera fantasía explicar este hecho como un reflejo del carácter del mismo Yahvé en contraste con los dioses y diosas de la fecundidad. La licencia sexual es una profanación que va contra la santidad divina, ya que Dios está por encima de todos los procesos sexuales. La *humanidad de la ley israelita* se manifiesta en el singular respeto hacia el honor y la dignidad de la persona humana. Este respeto aparece en el trato dado a los esclavos, en lo rara que es la pena capital en comparación con otras legislaciones antiguas, en la ausencia de torturas y mutilaciones como pena y en la insistencia en que todos los miembros de la comunidad disfrutan de igualdad de derechos. Esta humanidad alcanza también a los extranjeros residentes en Israel. El respeto a la dignidad de la persona humana, al parecer, debe relacionarse con las convicciones israelitas en lo tocante a la naturaleza humana y a los vínculos de ésta con Yahvé (→ 63, *supra*). Es cierto que ni la moral sexual ni la humanidad de las leyes israelitas están exentas de ciertas limitaciones (→ 123, *infra*), pero aun así se percibe una neta superioridad sobre otros sistemas morales, que, en consecuencia, no pueden aducirse como fuentes de la moralidad israelita.

121 También es peculiar de Israel la primacía que se da al *corazón* como principio de moralidad. En hebreo, el corazón no es la sede de los sentimientos, como ocurre en el lenguaje moderno; «corazón» se acerca mucho más al significado de nuestro término «mente». Pero, sea cual fuere la traducción, el insistir en el corazón significa que la moral ha de ser interior, ha de tener sus raíces en el convencimiento y en el deseo. La genuina moralidad no consiste en el comportamiento externo ni en el conformismo con las normas sociales. Este contraste aparece explícitamente en Is 29,13. Posiblemente es demasiado afirmar que el AT llega a la idea de que la moral misma es algo interior, pues se mantiene la idea de que son las acciones y las palabras del hombre, no sus pensamientos y deseos, las que determinan su carácter moral. Pero se reconoce que palabras y acciones no son honestas a menos que procedan del corazón.

122 En la moral del AT pueden advertirse, a la vez, desarrollo y limitaciones. Al comienzo del *desarrollo,* los relatos de los libros históricos desde Gn a Re presentan a los héroes y heroínas de Israel actuando muchas veces en un bajo nivel moral. No hay que precipitarse a juzgar que la ausencia de juicios morales en estos relatos equivale a una aprobación

tácita; los autores israelitas eran capaces de expresar sus juicios morales de una manera muy sutil, como puede verse en la historia de Jacob y en la historia familiar de David. La narración, sin embargo, muestra que estas antiguas figuras bíblicas apenas reflejan esos rasgos que hemos señalado como característicos de la moral israelita. La elevada pasión moral de un Amós o un Isaías no aparece en el primitivo Israel, pero ya se manifiesta con toda claridad la convicción de que la voluntad de Yahvé es el motivo urgente de la obligación moral. En la concepción posexílica de la ley como compendio de moral se advierte cierta relajación con respecto al nivel de los escritos proféticos; el código moral es más refinado, pero la moral en sí ha sido sistematizada hasta el punto de que la observancia externa puede llegar a ser más importante que la moral del corazón; los evangelios se quejarán de ello (Mt 23,28).

123 Las *limitaciones* de la moral israelita han sido señaladas ya muchas veces; incluyen la aceptación de la esclavitud, la poligamia, el divorcio, un doble nivel de exigencia en la moral sexual (más estricta para la mujer), un odio sorprendentemente intenso hacia los extranjeros, la inhumanidad en la guerra y cierta laxitud con respecto a la mentira y el hurto. En estas materias, la moral israelita no logra elevarse por encima de la de su mundo, a pesar de lo cual siempre resulta algo más exigente. No se puede pedir una visión moral más refinada, como si fuese posible crear la moral instantáneamente; la moral israelita no fue creación de unos cuantos intelectuales, sino el código de conducta de todo un pueblo, una moral popular en su desarrollo y en sus orígenes. Un rasgo muy notable de la moral en Israel es que contenía en germen los principios que permitirían superar sus limitaciones.

124 La moral personal en el AT es objeto principalmente de la literatura sapiencial (→ Literatura sapiencial, 28:35). Las máximas sapienciales, con frecuentes paralelos en las demás literaturas antiguas, instruyen al joven acerca de cómo debe orientar su vida. Se ha dicho a veces que estos sabios tienen una moral pedestre, y ello es verdad hasta cierto punto; los sabios se ocupan de las situaciones que se plantean en la vida cotidiana, y no tienen ocasión para abordar una moral de crisis o para proponer una conducta heroica. Sus motivaciones parecen en ocasiones menos nobles, aunque no se puede afirmar que sean positivamente innobles; se recomienda la conducta moral porque es garantía de éxito y felicidad. Frente a este eudemonismo debe tenerse en cuenta también la convicción sustentada por los sabios en el sentido de que la moral es sabiduría y el vicio locura. La esencia de la sabiduría es el temor de Yahvé. La creencia de que la conducta moral asegura el éxito mundano es demasiado simplista y precisa ulteriores matizaciones; pero los sabios están también convencidos de que nadie puede tener éxito a la larga practicando el mal. Sólo quien observa una conducta justa puede aspirar a permanecer «en paz», el estado de buenas relaciones con Dios y con los hombres. La paz es el don de Yahvé, que no lo otorga a los malvados (Is 57,21). La literatura sapiencial, excepto Job y Ecl, no aborda el problema del hombre justo que sufre; en realidad, a la sabiduría tradicional le faltaban elementos

suficientes para hacerlo; pero los principios de la sabiduría exigen que no se intente resolver el problema con el abandono de la justicia. La «paz» de los malvados no es auténtica ni duradera.

125 **V. Pecado.** El concepto bíblico de pecado se expresa con distintos términos hebreos; un examen de los cuatro más importantes demuestra la multiplicidad de puntos de vista con que el AT aborda esta materia. En la moderna teología moral se define el pecado como una transgresión voluntaria de un precepto divino; no hay ningún término hebreo que responda a esta definición. La palabra básica que se suele traducir por «pecado», *ḥaṭṭā't*, significa «errar el blanco», «fallo». Peca quien falla a la hora de hacer por otra persona todo lo que de él se esperaba. En las lenguas afines se emplea esta palabra para designar la rebelión de un vasallo contra su señor. Otro término, *'āwōn*, significa una condición torcida; el que peca es un ser retorcido o deformado, que se desvía del patrón normal. Esta palabra se traduce habitualmente por «culpa»; designa el daño permanente que se causa a la persona con el acto pecador. Hay otro término, *peša'*, que significa «rebelión». Cuando se aplica en un contexto de relaciones interpersonales, designa la violación de los derechos ajenos; cuando se aplica a los pecados de Israel, connota la infidelidad para con las obligaciones impuestas por la alianza. Finalmente, *ma'al* significa infidelidad, quebrantamiento de una obligación libremente asumida. Al pecado se le llama también mentira, acto que niega la realidad de los propios compromisos, abandono de la verdad; el pecado, en este sentido, es un ataque contra la realidad. El pecado es locura, que en hebreo no se entiende como un error intelectual, sino como la elección de una conducta estúpida por desastrosa. (Más datos sobre el pecado y su expiación, → Instituciones religiosas, 76:83-88).

126 El AT tiene conciencia de la universalidad del pecado, aunque menos aguda que los autores del NT, especialmente san Pablo (→ Teología de san Pablo, 79:99-104). El AT insiste en los pecados de Israel más que en los de toda la humanidad. Israel es un pueblo de labios impuros, indigno de ver a Yahvé (Is 6,5). Jeremías no encuentra ni un inocente en Jerusalén y Judá (Jr 5,1-6; 8,10); todo hombre es pecador (1 Re 8,46). Si Yahvé tuviese en cuenta las iniquidades, nadie podría sobrevivir (Sal 130,3). Ningún hombre es justo o inocente en presencia de Dios (Job 4,17; 15,14). La conciencia de la universalidad del pecado va desarrollándose conforme avanza la experiencia histórica de Israel; los estremecedores acontecimientos de la caída de las monarquías israelitas y el destierro deja en el judaísmo posterior un sentimiento de pecado que llega a ser excesivo. Cuando Yahvé castiga tan severamente es porque la culpa de los hombres debe de ser muy grande.

127 La universalidad del pecado se debe a las malas inclinaciones que el hombre lleva dentro de sí. Los pensamientos del corazón del hombre son malos desde su juventud (Gn 6,5). Jeremías alude frecuentemente a las malas inclinaciones del corazón (Jr 16,12; 18,12); el corazón del hombre es alevoso y débil (17,9). En el AT no se hacen ulteriores esfuerzos para investigar esta situación o sus orígenes; pero tanto J como P no

creen que tal fuera la condición humana original. Según P, el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Elohím, y, al igual que las restantes creaturas, es muy bueno (Gn 1,31). Según J, el hombre y la mujer caen en la cuenta de que están desnudos solamente después de haber pecado (Gn 3. 7); este versículo implica que en el hombre recién creado no se daba el apetito sexual desordenado.

128 En el relato de Gn 3-11, perteneciente a la tradición J, tenemos la exposición más larga y explícita sobre el pecado. Gn 3 no debe interpretarse separadamente de los capítulos que le siguen; la narración del paraíso contiene un relato del primer pecado, y los capítulos siguientes se refieren a cómo se va extendiendo el pecado hasta alcanzar un punto en que Yahvé ya no puede tolerarlo. Al primer pecado siguen el primer asesinato, el matrimonio poligámico, la invención de las armas, el primer grito de venganza y el aumento de la maldad, en grado tal, que Yahvé se arrepiente de haber creado al hombre y extirpa toda la raza mediante el diluvio. Es perdonada la familia del único hombre inocente, y las malas inclinaciones del hombre que han llevado a éste a la perdición (6,5) se convierten en un motivo para que Yahvé se muestre misericordioso y tolerante (8,21). Pero la raza que se forma después del diluvio cae en la embriaguez, en el vicio antinatural y, finalmente, en el orgullo, que impulsa a los hombres a erigir la torre de Babel. El panorama de la maldad que nos traza J es amplio e impresionante y forma el telón de fondo para el relato de las acciones salvíficas de Yahvé que sigue a continuación. En estos pasajes, más que en el resto del AT, se proclama la universalidad del pecado; al mismo tiempo se revela cuál es la respuesta de Yahvé a los pecados de los hombres.

La narración del paraíso de Gn 3 es un relato del primer pecado y de sus consecuencias: el curso de aquellos procesos de fecundidad gracias a los cuales se mantiene la vida humana y la muerte como final inevitable de la lucha que mantiene el hombre para sobrevivir. Pero la narración del paraíso es al mismo tiempo un espléndido estudio psicológico del acto pecaminoso, sin paralelos en todo el resto del AT. En un breve y sencillísimo diálogo traza el autor con maestría excepcional el cuadro de la autodecepción del pecador, la racionalización de su acto, el deseo de llegar a ser más de lo que es y la elección pecaminosa hecha bajo la presión de otra persona. Casi todos los términos hebreos que expresan el pecado van siendo ilustrados en los diferentes pasos que dan el hombre y la mujer rebeldes contra la prohibición divina. Siempre se ha visto un enigma en el hecho de que este relato, tan lleno de fuerza, no haya tenido un eco explícito en el resto del AT hasta el período griego, pero lo cierto es que está en perfecta armonía con la actitud veterotestamentaria con respecto al pecado.

129 Culpa. Correlativa a la idea de pecado es la de culpa. La peculiaridad de esta concepción en el AT se entiende mejor por el hecho de que no hay un término exclusivo en hebreo para designar la culpa. Los términos que significan pecado, en particular *ḥaṭṭā't* y *'āwōn,* en determinados contextos sólo pueden traducirse por culpa; designan una situación

permanente producida por el acto pecaminoso y que a veces es descrita mediante términos más realistas. La culpa es una carga que puede serle impuesta a alguien (Nm 12,11), que es preciso llevar a cuestas (Gn 4,13), que puede pasar del padre a los hijos (Lv 26,39). Es una brecha en el muro que caerá repentinamente sobre el culpable (Is 30,13). Cae sobre la cabeza del malhechor (Is 3,9; Jr 7,19; Ez 22,31). Es como agua que se mantiene fría en una cisterna (Jr 6,7), como herrumbre que corroe un vaso de metal (Ez 24,6ss). Estos ejemplos muestran cómo el AT concibe el pecado: un mal permanente, presente y activo en el mundo; el acto pecaminoso permanece causando daños irreparables.

130 Esta culpa puede extenderse a todo un grupo social (→ 70, *supra);* de hecho, los profetas se dirigen habitualmente a la comunidad entera de Israel. Toda la humanidad perece en el diluvio; las ciudades de Sodoma y Gomorra perecen totalmente en el fuego bajado del cielo. Más difícil de comprender para la mentalidad moderna resulta la culpa colectiva que se halla en la base de relatos, tales como el de Akán (Jos 7) y el de los descendientes de Saúl (2 Sm 21). Esta idea de la responsabilidad de grupo, tan extraña a nuestros esquemas mentales, se entiende únicamente en el marco del pensamiento israelita, que ve la sociedad como un conjunto de relaciones de parentesco (→ 68, *supra).* Pero esta idea ilustra la profunda convicción israelita de la realidad de la culpa y del poder que ésta tiene para causar daños más allá de la persona que la ha cometido. La culpa es una enfermedad, una infección que corrompe todo el grupo en que ha sido cometido el pecado.

En algunos episodios del AT se concibe la culpa de forma más primitiva, como algo mecánico e independiente de la responsabilidad personal. En estos relatos la culpa ya no es tanto una malicia permanente cuanto una especie de contagio material que pueden contraer incluso los inocentes. Así, los reyes que por ignorancia toman para sí las esposas de los patriarcas son castigados con enfermedades que azotan a sus familias (Gn 20,3ss; 26,10); cuando Jonatán quebranta sin saberlo el voto que ha hecho su padre, comete una ofensa mortal (1 Sm 14); Uzzá muere al tocar el arca (2 Sm 6); el castigo en estos casos es una consecuencia impersonal, casi demoníaca, provocada por el acto material. En este concepto primitivo de culpa, la idea de la malicia y la responsabilidad personal, y con ella la de la voluntad moral de Yahvé, queda oscurecida. La maduración espiritual de Israel traerá consigo una elevación por encima de esta primitiva forma de pensamiento.

131 Las palabras de los profetas, en contraste, subrayan el carácter personal del pecado como ruptura de las relaciones con Yahvé. Con respecto a Yahvé, el pecado del hombre es orgullo (Am, Is), adulterio (Os, Jr, Ez), desobediencia filial e ingratitud (Is, Jr). Los profetas clásicos insisten en que el pecado es una elección deliberada que se hace con pleno conocimiento; el pecado es desprecio de Yahvé, profanación de su santidad y una negación efectiva de su divinidad. También subrayan la respuesta personal de Yahvé. La ira de Yahvé responde a una concepción totalmente opuesta a la de la culpa y el castigo como un proceso

mecánico (→ 100, *supra*). Cuando Yahvé castiga el pecado, se siente personalmente implicado. Su ira no es una rabia ciega, sino que está dirigida por el juicio (→ 138, *infra*), y los juicios de Yahvé nunca son impersonales.

132 **VI. Perdón.** La posibilidad de eliminar el pecado es cuestión de vital importancia en la religión del AT. Tener comunión con Yahvé significa tener vida; si esa comunión se rompe, ya no hay esperanza alguna de seguridad. Para que pueda restablecerse es preciso aplacar la ira de Yahvé. Por otra parte, no se piensa que el hombre sea capaz de restaurar la comunión con Yahvé. Dado que ésta, por principio, es un don libre de la gracia, la comunión no puede restablecerse por los méritos del hombre. El hombre puede encomendarse a la misericordia y al perdón de Yahvé. El sistema de expiación cultual que hallamos en Lv-Nm no tiene por objeto alcanzar ritualmente el perdón. Para los pecados cometidos «a conciencia» (Nm 15,30; cf. 1 Sm 3,14) no hay expiación ritual. El «pecado» y la «culpa» por que se ofrecen los sacrificios no son actos maliciosos, sino fallos por inadvertencia en el cumplimiento de las prescripciones rituales. Por las palabras de los profetas se diría que los israelitas consideraban frecuentemente sus ritos sacrificiales como una expiación mecánica de eficacia automática (Jr 7,9). No es ésta la idea que rige las prescripciones rituales, y los profetas la atacan como superstición grosera (→ Instituciones religiosas, 76:87).

133 La expiación de los pecados formales sólo se alcanza cargando con la pena que corresponde a la culpa; a veces parecen identificarse culpa y castigo. Cuando Natán anuncia a David que Yahvé le ha perdonado su pecado, dice también que David no morirá (2 Sm 12). Pero la culpa es una realidad presente y activa; si a David se le perdona la vida, la pena de muerte recae sobre el hijo de David y Betsabé. Toda la narración que sigue en 2 Sm 13-20 cuenta los desastres que se abaten sobre David y su casa después de aquel crimen. Sin ponerse a moralizar explícitamente, el escritor hace ver que la fortuna de David cambia por completo a consecuencia de esta crisis que se ha planteado en su vida. El impacto moral del relato no es menos contundente que el de J sobre el origen y difusión del pecado en Gn 3-11 (→ 128, *supra*).

134 Para alcanzar el perdón es necesaria la *conversión*. La conversión se expresa habitualmente en hebreo mediante el término que significa «volver» (el verbo *šûb*), que aparece frecuentemente en las admoniciones proféticas dirigidas a Israel. W. Eichrodt (*Theology*, 2, 465) ha reunido numerosas expresiones que responden a la idea de convertirse: buscar a Yahvé, humillarse, dirigir el corazón a Yahvé, buscar el bien, odiar el mal y amar el bien, aprender a hacer el bien, obedecer, adquirir un corazón nuevo, circuncidar el corazón, trazar un nuevo surco, limpiarse de la maldad. La abundancia de estas metáforas demuestra que la conversión se concibe como un auténtico cambio interior de actitud que desemboca en una revolución en la conducta personal.

La seguridad del perdón se apoya en el carácter de Yahvé, del que se afirma muchas veces que está dispuesto a perdonar (Am 7,2ss; Os 11,8ss; Sal 78,38; 103,3). Yahvé no desea que muera el malvado, sino que se convierta de sus malos caminos y viva (Ez 18,23). La confesión de que Yahvé está dispuesto a perdonar es frecuente en Is 40-55. En el exilio, Israel ha expiado sus anteriores maldades; su comunión con Yahvé ha sido restaurada, y él se halla dispuesto a cumplir sus promesas. El profeta ve en Yahvé al padre, al pastor, al pariente vengador, al salvador (→ 75, *supra*).

135 Hay buen número de rasgos antropomórficos en la concepción (→ 21-22, *supra*) de los motivos que impulsan a Yahvé a perdonar. Israel apela a su amor de alianza y su fidelidad a las promesas; a pesar de la infidelidad de Israel para con la alianza, se tiene la seguridad de que la buena voluntad de Yahvé no queda limitada por las estipulaciones de la alianza. Israel apela a las promesas de Yahvé y a los juramentos que hizo a los patriarcas, que no se frustrarán aun cuando Israel no alcance la talla de los patriarcas. Yahvé les aseguró una descendencia eterna y verá la manera de mantener firme esta promesa. No está obligado a castigar y es libre para aflojar las exigencias que él mismo estableció. Israel apela al nombre de Yahvé y a su honra: si en el furor de su ira consiente que su propio pueblo sea presa de las naciones extranjeras, éstas blasfemarán su nombre diciendo que Yahvé no es capaz de proteger a los suyos. Israel apela a la ternura de Yahvé: va más de acuerdo con el carácter divino el perdonar que el castigar, y él prefiere perdonar. Debe tolerar hasta cierto punto el pecado, ya que los malos instintos hacen que al hombre le resulte imposible vencerlo del todo. El hombre es frágil, mortal y no ha de ser sometido a una prueba demasiado rigurosa. En Os encontramos elocuentes llamadas al amor de Yahvé: Israel es su esposa, y Yahvé no puede anular por completo el amor hacia su amada cuando ésta es infiel y perversa. Este libro presenta la tensión entre castigo y perdón como un conflicto emocional en Yahvé; aun cuando Yahvé castigue a Israel, su amor salvífico no queda frustrado por los pecados de su pueblo (→ Oseas, 15:4).

No todos estos motivos del perdón valen por igual; en algunos casos, los antropomorfismos resultan ingenuos. Pero los motivos ilustran las diversas facetas bajo las que Israel ha conocido a Yahvé y se unen para formar la trama de un concepto de perdón que expresa la seguridad de Israel en que Yahvé encontrará una manera de vencer al pecado. En última instancia, la idea del perdón lleva a la escatología. Si el perdón de Yahvé ha de ejercerse de acuerdo con su carácter, ha de desembocar en alguna acción que se sitúe más allá de la historia (→ 165-166, *infra*). La última realización del perdón divino habrá de consistir en un acto de reconciliación que haga ya innecesario el perdón.

136 **VII. Juicio.** Los términos «juez» y «juicio» tienen en el AT resonancias de que carecen en el lenguaje moderno. En los escritos más antiguos del AT el juez es primariamente alguien a quien se recurre en defensa de los propios derechos; un juicio es una defensa. Cuando se invoca el juicio de Yahvé es que se pide su asistencia; cuando Yahvé otorga su juicio, realizá una acción salvífica.

137 Según la visión más antigua, el «día de Yahvé» es aquel en que serán juzgados los enemigos de Israel. La aparición de Yahvé en la teofanía (→ 57, *supra*) ha de relacionarse indudablemente con las imágenes relativas al día de Yahvé. La expresión «día de Yahvé» aparece por vez primera en Am 5,18-20; de este pasaje se puede sacar la conclusión de que hasta entonces los israelitas habían esperado el día de Yahvé como un día de victoria y liberación. Amós invierte los términos y afirma que será un día de juicio contra Israel, porque éste está sometido al juicio exactamente igual que las naciones extranjeras citadas en 1,3-2,3, y la sentencia condenatoria de Yahvé se pronuncia sobre Israel lo mismo que sobre los etíopes, los filisteos y los arameos (9,7-10). En Is 2,10-17 se describe un día en que Yahvé actúa contra todos los orgullosos y altaneros; este juicio es universal y no se excluye a Israel, aunque no se le menciona. Sof 1 contiene un poema muy elaborado sobre el día de Yahvé, cuyos materiales tienen quizá orígenes diversos. El día de Yahvé no tiene sólo una proyección universal, sino que abarca el cosmos entero; se sugieren concepciones apocalípticas que se desarrollarán más tarde (→ 139, *infra*), pero el juicio se refiere también a Judá y Jerusalén. El empleo de esta expresión sugiere un «día», un acontecimiento; más adelante se expondrán las matizaciones que exige tal concepción.

138 Según la visión de los profetas preexílicos, el juicio de Yahvé se cumple en la historia. Amós habla de la caída inminente de las naciones extranjeras y de Israel; no indica quién será el causante, pero todo hace pensar que serán los factores históricos de que Yahvé se sirve para dar cumplimiento a su juicio. Oseas habla con menos claridad de un día o incluso de un acontecimiento; la condena de Israel, sin embargo, se anuncia con toda claridad como una amenaza. Más relieve adquiere el juicio de Yahvé en el pensamiento de Isaías. Se dirige contra Israel y Judá, así como contra diversas categorías de personas, especialmente contra los poderosos. El lenguaje de Isaías raramente, si es que lo hace alguna vez, sugiere una catástrofe cósmica; Is 30,27ss utiliza el lenguaje de la teofanía. El ejecutor del juicio de Yahvé es la realidad histórica contemporánea de Asiria, que causará el desastre no sólo a las monarquías israelitas, sino también a todos los pueblos de aquella zona. Asiria, agente destructor de Yahvé, también está sometida a un juicio que se cumplirá en el tiempo oportuno fijado por Yahvé; pero mientras Asiria actúe como vara de la ira de Yahvé, será irresistible. Los pasajes más antiguos del libro de Miqueas, contemporáneo de Isaías, describen el juicio de Israel y Judá como un acontecimiento inminente que se realizará mediante la intervención de unas fuerzas históricas. Otros pasajes, posteriores probablemente, adoptan una visión del juicio más en consonancia con otras concepciones más tardías.

Jeremías y Ezequiel, contemporáneos de la caída de Jerusalén, son quizá los profetas del juicio por antonomasia. Están convencidos de la inminencia y de la justicia del juicio y presentan el panorama completo del mismo en un cuadro impresionante. Están seguros del juicio no sólo porque tienen conciencia de la amenaza que significa el poder de los caldeos, sino además porque conocen bien la profunda culpabilidad colectiva de Judá; ni aun los más meritorios intercesores podrían apartar el castigo que esa culpabilidad exige (Jr 14,11; Ez 14,12-20). Incluso en esta descripción del juicio aterrador e inevitable no desaparece del todo la idea del juicio como acción salvífica. Cada etapa del juicio es una advertencia tanto como un castigo; si Israel aprende que sus pecados excitan la ira de Yahvé y se aparta de ellos, sobrevivirá. No hay aquí una promesa de perdón mecánicamente otorgado; cuando el mal ha avanzado hasta el extremo que describen los profetas, el solo arrepentimiento no basta para invertir el curso de los acontecimientos que el pecado a escala de toda la nación ha puesto en marcha. Pero Israel podrá mantener su comunión con Yahvé, incluso en el juicio, con tal que se decida a escucharle. De hecho, sólo después de la catástrofe adquiere Israel conciencia de que el juicio era necesario para preservar al pueblo de Yahvé como tal. Su maldad habría podido destruir a Israel como pueblo de Yahvé, pero cuando Israel sea purgado por el juicio, podrá seguir existiendo como pueblo de Yahvé, aunque sólo sea como un desdichado resto.

139 Antes hemos aludido a otra concepción del juicio que aparece en los libros posteriores del AT; es el tipo de literatura al que se da el nombre de apocalíptica. Estrictamente hablando, esta designación no cuadra a numerosos pasajes específicos del AT (→ Período posexílico, 20), pero el tipo de literatura así designado tiene sus raíces en el AT. En Is 13 aparece una catástrofe cósmica causada por el juicio de Yahvé; lo mismo reflejan Is 24 y Joel 2-3 y una buena parte de Dn. Ez 38-39, con su visión de la guerra contra Gog, está más cerca de estos pasajes que de los profetas preexílicos. Aquí no se habla de juicio contra Israel o contra cualquier otra nación en concreto que pueda identificarse con toda seguridad; el juicio apocalíptico recae sobre toda la humanidad y hasta sobre el universo material.

El juicio sobre el mundo es una prolongación del juicio sobre Israel; lo mismo que el auténtico Israel sobrevivirá con tal que el Israel histórico perezca en el juicio, también el mundo y la humanidad se unirán a Yahvé sólo si el mundo actual pasa a través de un juicio consumidor. El mundo viejo será suprimido y cederá su lugar al mundo nuevo creado por Yahvé (→ 60, *supra*). En la descripción apocalíptica, el juicio no es explícitamente un acontecimiento en la historia, como lo era según los profetas preexílicos; a partir de aquí se nos plantea el problema de la escatología (→ 164, *infra*).

140 **VIII. Salvación.** La idea veterotestamentaria de salvación resulta extraordinariamente compleja y muestra un desarrollo histórico muy difícil de sintetizar. Aquí manejaremos algunos pasajes en los que no aparece un salvador individual (sobre el Mesías, → 152ss, *infra*).

A) Las acciones salvíficas de Yahvé. El término hebreo *yᵉšûʿâ*, que nosotros traducimos por «salvación», aparece frecuentemente en contextos en que alude a una liberación en virtud de recursos militares; en estos contextos, el término puede traducirse por «victoria». Así utilizado, «salvación» es un término paralelo de «acciones justas» o «juicios» de

Yahvé en favor de Israel (→ 94, 136, *supra*). Salvación significa también liberación de toda amenaza contra la vida o la integridad de la persona. En el mundo antiguo, el rey era siempre un rey salvador, del que su pueblo esperaba que lo liberase de los enemigos externos mediante la guerra o de la injusticia dentro de la comunidad mediante sus juicios y la administración del derecho.

141 Yahvé es celebrado como rey salvador, especialmente en Sal 47; 93; 96-99. Estos son llamados frecuentemente «salmos de entronización» en la investigación moderna, debido a la hipótesis de que se usaban en una festividad cultual en que se celebraba la entronización de Yahvé como rey (→ Instituciones religiosas, 76:151-154; → Salmos, 33:6, 9, 63). En estos salmos se aclama a Yahvé como creador y señor de la naturaleza; sus acciones salvíficas se realizan a escala cósmica. Su salvación se manifiesta a todo el mundo. La asociación del regio poder salvífico de Yahvé con la creación y con la revelación de su poder en la naturaleza destaca también en Is 40-55.

142 La primera acción salvífica de Yahvé en la historia de Israel, ejemplar a cuya semejanza se realizarán después otras acciones salvíficas, es la liberación de Israel del cautiverio en Egipto. Esta acción salvífica es un acto de creación, pues Israel pasa a ser un pueblo —el pueblo de Yahvé— en virtud de la liberación. Es la base de las exigencias que Yahvé plantea en la alianza; es también la acción salvífica a que apela con más frecuencia Israel cuando tiene que pedir la liberación frente a las amenazas dirigidas contra su bienestar nacional.

Toda la historia de Israel será en adelante pura narración de las acciones salvíficas de Yahvé: la peregrinación de Israel; las victorias con que el pueblo se adueña del país de Canaán; la liberación de manos de los cananeos gracias a la intervención de los jueces; la acción salvadora en que culmina el período primitivo: la instauración de la monarquía y la liberación del poder filisteo. Con la narración de estas acciones salvíficas se va entremezclando la enumeración de las infidelidades de Israel, que suscitan la ira de Yahvé, pero que no logran alterar la voluntad que él tiene de salvar a Israel. Los historiadores de Israel saben que los golpes de la ira de Yahvé son también acciones salvíficas, pues enseñan al pueblo que la rebeldía contra su Dios pueden ponerle en una situación tal que la salvación sólo sea ya posible mediante un juicio terrible que reduzca la nación a un mero resto.

143 Este tema de la salvación mediante el juicio predomina en los profetas preexílicos del período monárquico. Amós no dice casi nada de la voluntad salvífica de Yahvé (la conclusión de Am [9,8b-15] es una adición posterior). En Os la salvación es diferida hasta un futuro lejano y se realizará por unos medios que están ocultos a la mirada del profeta. En Is es más profunda la esperanza de salvación, pero el tema del juicio no tiene en este profeta menos relieve que en Am y Os. En Jr y Ez ya se ha hecho imposible la salvación del Israel histórico; la salvación significa ahora una restauración, pero no del Israel histórico tal como éste era en tiempos de la monarquía. La restauración es tema dominante en el Dt-Is,

el único entre todos los libros del AT que elabora el tema de la salvación con una gran riqueza, aludiendo frecuentemente al poder creador de Yahvé en conexión con la salvación. La restauración de Israel es un nuevo acto del poder creador no menos impresionante que la creación de Israel en tiempos del éxodo. Mientras la obra de salvación realizada por Yahvé con ocasión del éxodo se manifestó a los egipcios, en la restauración de Israel se hará patente al mundo entero. El autor del Dt-Is hace resonar el tema del nuevo éxodo casi tanto como el de la nueva creación.

144 **B) Naturaleza de la salvación.** La variedad de rasgos que caracterizan la salvación puede verse ya en la simple enumeración de algunas de sus expresiones. Los oráculos de Balaam (Nm 23-24) deben considerarse incluidos entre los pasajes más antiguos del AT, quizá del siglo x (→ Números, 5:41). La salvación, según los oráculos de Balaam, consiste en la bendición de Yahvé, que constituye a Israel como un pueblo aparte de las demás naciones y le asegura la victoria sobre sus enemigos, el habitar pacíficamente en su propia tierra y una abundante prosperidad. Esta salvación tiene un matiz predominantemente militar. El amplio espacio que las bendiciones materiales tienen en estos oráculos no se perderá del todo en el desarrollo ulterior de la idea de salvación; la prosperidad y la riqueza que se incluyen en la salvación se describen a veces de manera extravagante (Is 60; 65; Am 9,13-15). La idea de victoria sobre los enemigos es de tono explícitamente político, elemento que tampoco desaparecerá del todo: la salvación es siempre la salvación de Israel; los poemas de Sión en Is 49-52, 60-62 sitúan la salvación en una Jerusalén restaurada, que recibe como tributo las riquezas de todas las naciones. La salvación política supone no sólo la liberación de los enemigos, sino la victoria final y el sometimiento de las naciones al dominio de Israel.

145 La salvación parece concebirse en términos más elevados cuando es considerada como una era de paz universal (Is 2,1ss). La salvación supone que se han de eliminar la injusticia y se ha de instaurar aquella seguridad que tiene por base un gobierno administrado con rectitud y justicia (Is 32). La salvación se expresa en Jr y Ez con la fórmula de la unión de alianza, «vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios»; se declara así que será restaurada la comunión con Yahvé destruida por la infidelidad de Israel. La salvación consiste en que Yahvé more en medio de su pueblo. En el nuevo Israel de Ez 40-48, el templo se convierte en centro del país, un foco de santidad desde el que irradia el poder de Yahvé. La restauración de Judá descrita en Jr 30-31 contiene todos los elementos de la victoria sobre los enemigos y de una vida de seguridad y abundancia materiales; pero la derrota de los enemigos no se subraya tanto como en otros pasajes (en contraste, por ejemplo, con Is 63,1ss): la prosperidad material se describe en términos moderados, siendo las ideas dominantes las de paz y alegría.

146 En todas estas concepciones de la salvación se da por supuesto, al menos implícitamente, que el objeto de la misma será un nuevo Israel, no sólo una nueva creación, sino nuevo también en el sentido de que se habrá purificado de los vicios que corrompieron al Israel histórico. Esta

purificación aparece explícitamente en Jr y Ez. Para Jr (31,31ss), la salvación es una nueva alianza inscrita en el corazón; los términos de la alianza, la voluntad revelada de Yahvé, estará profundamente embebida en las disposiciones interiores de cada individuo y gobernará toda su vida. La salvación no se reduce a la pertenencia al pueblo salvado, sino que supone una aceptación total de Yahvé por parte de cada individuo. En esta comunidad de salvación, Yahvé no actuará a través de los mediadores humanos establecidos o sirviéndose de los maestros ya conocidos en el Israel histórico, sino que se dará a conocer a cada israelita igual que se reveló a Moisés en la alianza original (→ Jeremías, 19:89). Ez (36,26) contempla cómo el corazón de piedra es reemplazado por un corazón de carne, sensible y dispuesto a responder a la voluntad de Yahvé. Israel recibe un nuevo espíritu, el espíritu de Yahvé, que impulsará a Israel a la obediencia. Esta regeneración interior es la base de la paz y prosperidad que se prometen.

147 A veces se habla de una salvación que desborda los límites de Israel. La revelación y la instrucción de Yahvé llegará desde Sión a todas las naciones, y será precisamente en virtud de esta revelación y esta instrucción como las naciones conseguirán instaurar la paz universal (Is 2, 1ss). En Dt-Is aparece claramente la misión de Israel como intermediario de salvación: Yahvé se revelará a las naciones a través de Israel; las naciones, una vez que le hayan conocido, le rendirán la obediencia que las salvará (Is 45,18-25). Israel es el testigo de Yahvé ante las naciones. Este panorama universal de la salvación está implícito también en el retorno del paraíso (Is 11,6-9; 65,25) y en la creación de unos nuevos cielos y una nueva tierra (Is 65,17ss), así como en las frecuentes alusiones a la transformación del universo material y a la maravillosa prosperidad de la era de la salvación.

148 L. Köhler *(op. cit.,* 227-29) observa que en Zac 1-8 hay una densa exposición de cómo se concebía la salvación hacia 520-518 a. C. en Jerusalén. La tierra está en paz; Israel ha sido devuelto a su país; los opresores de Israel ya han desaparecido; los israelitas moran en paz, alegría, seguridad y moderada abundancia; el país ha sido purificado de los crímenes y vicios más groseros; se espera que lleguen muchas naciones y rindan culto a Yahvé. Comparado con algunos otros escritos posexílicos, este concepto de salvación resulta simple y poco brillante; no se puede decir que sus ideas figuren entre las más luminosas del AT. Zac se sitúa en la línea de la «salvación realizada» de la tradición P (→ Pentateuco, 1:17), donde la salvación apenas es otra cosa que la existencia de Israel unido a Yahvé mediante el culto.

149 **C) Reino de Dios.** Los múltiples desarrollos a que ha dado lugar la idea de salvación podrían resumirse, contando con que ello fuera realmente posible, en la idea de reino (reinado) de Yahvé, aunque esta expresión es rara en el AT. En todo caso, la literatura judía y los evangelios (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:93) la consideraron suficientemente adecuada para designar la salvación sin ulteriores precisiones. El reino de Yahvé no es otra cosa que la aceptación de su voluntad por todos los hombres. Esto no podrá ocurrir hasta que le conozcan todos ellos, y esto último sólo sucederá cuando les llegue la noticia de que Yahvé se ha revelado a Israel. El conocimiento universal de Yahvé operará un cambio revolucionario en la humanidad; dado que la lucha del hombre contra la naturaleza tiene su origen en la desobediencia del hombre a Dios, deberá producirse una revolución de signo contrario que afectará también a la naturaleza material. Los demás hombres no aceptarán la revelación de Yahvé con mejores disposiciones que Israel; de ahí que todos ellos, al igual que Israel, habrán de pasar por un proceso de juicio, que es una acción salvífica. Las resistencias opuestas a Yahvé caerán ante su poder sin rival. En un mundo así el hombre estará seguro de toda amenaza y será libre para llevar la vida que corresponde a un hombre.

150 En el párrafo anterior hemos intentado exponer la idea, que difícilmente se encontrará enunciada con tantas palabras en el AT, que subyace a la esperanza israelita de la salvación; es precisamente dentro de este marco como han de entenderse ciertos elementos más difíciles, tales como las bendiciones materiales y la salvación política.

En primer lugar, las bendiciones materiales. El israelita del AT tiene mentalidad materialista, entendiendo por ello que su literatura no manifiesta un pensamiento abstracto y generalizador. Más aún: los israelitas no tienen una idea de la realidad espiritual en el sentido moderno de la expresión. De los pasajes que hemos resumido se desprende claramente que la salvación no se concibe sin la suprema perfección espiritual del hombre, que consiste en la total sumisión a Dios; esta sumisión desemboca en una perfección humana que refleja la imagen de Dios en el hombre. Para el israelita, la enumeración de las virtudes no es tan convincente como la consideración de los cambios concretos que la sumisión a Yahvé producirá en la existencia humana. El cambio más evidente será el cese de ciertos obstáculos concretos que se oponen a una vida decorosa, especialmente aquellos que tan conocidos resultan para el campesino de Palestina: la guerra y el fallo de las cosechas. Para él, la salvación será efectiva cuando estas dos amenazas a su seguridad hayan sido suprimidas; es difícil que pueda estimar cualquier otro ideal más elevado. Añádase a estas dos bendiciones el verse libre de deudas y de la esclavitud al no poder pagarlas, de la opresión y la rapacidad de los magnates y poderosos de la tierra. El israelita se sentirá contento al poder sentarse bajo su parra y su higuera sin que nadie le atemorice (Miq 4,4). Si se suprime la malicia humana, ¿qué límites se podrán poner a la fertilidad del suelo?

Estas bendiciones materiales no son simplemente símbolos de las bendiciones espirituales; son más bien la consecuencia de éstas. El AT, en general, muestra no tener conciencia de una vida en el más allá (sin embargo, → 172, *infra);* la única vida feliz que conoce Israel se concibe en términos de una existencia concreta que le es conocida por experiencia al hombre. Esta existencia se transfigura por la comunión perfecta con Yahvé, que mora en medio de su pueblo. La vida es buena desde el momento en que no se oponen resistencias a su voluntad salvífica.

151 En segundo lugar, la salvación política. Ya que la vida se concibe en términos de existencia concreta, la vida feliz se describe en términos políticos. La salvación, al igual que la misma vida, es una experiencia vivida en comunidad, no por los individuos aisladamente (→ 73, *supra*). La única sociedad ordenada que conoce el israelita del AT es la monarquía administrada con justicia y competencia. La salvación no consiste en el retorno a una vida más primitiva, sino en la perfección de aquella forma de vida social que mayores posibilidades ofrezca para la salvación. Si la monarquía fracasa por falta de rectitud en sus gobernantes, la salvación no consistirá en eliminarlos, sino en instaurar otros gobernantes más justos (→ 158, *infra*).

La salvación política se enfoca a veces como el dominio de Israel sobre unas naciones derrotadas. Esto puede aceptarse como una visión limitada de la realidad salvífica, y como tal debe combinarse con las otras visiones a que hemos aludido, en las que la salvación se extiende a todo el mundo. Pero incluso la supremacía política de Israel no es una forma puramente secular de salvación. Israel es el pueblo de Yahvé, y sólo a través de Israel se revelará Yahvé a las naciones. En la concepción simple que tenía el mundo antiguo, el pueblo cuyo dios demuestra ser el más fuerte obtiene la supremacía sobre las demás naciones. La esperanza de salvación en el AT rara vez se eleva hasta el concepto de que la salvación se ofrece simplemente a los hombres; entiende que la salvación es para los pueblos, para Israel primero y luego para los demás. De no haber sido Yahvé el Dios de Israel, su realidad hubiera sido percibida menos claramente; era necesario que se produjeran ulteriores avances para que se llegara a ver que era el Dios de Israel en sentido afirmativo y que no dejaba por ello de ser igualmente el Dios de los otros pueblos que no le tributaban culto. Sólo con el NT se llegará a ver claro que el nuevo Israel, el pueblo de Dios, incluye por igual a todos los hijos de Dios, a todos los hombres que deseen entrar a formar parte de él.

Nuestras reflexiones sobre la salvación nos han llevado al tema de los planes futuros de Dios para su pueblo.

PLANES FUTUROS DE DIOS PARA SU PUEBLO

152 **I. El Mesías.** La figura del Mesías llegó a ocupar un puesto importante en la manera de entender Israel los planes de Dios para su futuro. Nuestra exposición, que necesariamente habrá de ser breve, depende implícitamente de la exégesis de textos importantes, pero discutidos, del AT; para más amplios detalles, se remite al lector al correspondiente comentario de cada uno de los libros del AT.

A) El término «Mesías». Esta palabra procede del arameo *mᵉšîḥā'*, que refleja el hebreo *māšîaḥ*, «ungido»; el término griego es *christos*, de donde procede «Cristo». En nuestra exposición distinguiremos entre el «Mesías» (con mayúscula) y los «mesías», o figuras salvíficas. El AT y el judaísmo tardío conocieron una serie de figuras salvíficas que, según

se esperaba, habrían de aparecer al tiempo de la intervención definitiva de Dios en favor de Israel; por ejemplo, Elías, el profeta semejante a Moisés (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:14-15), quizá también el Siervo Doliente, el Hijo de hombre, el Sacerdote Ungido, etc. Estas figuras pueden llamarse mesiánicas en sentido amplio. Pero el término «Mesías», con mayúscula, se reserva a un concepto perfectamente delimitado: al rey ungido de la dinastía davídica que establecerá en el mundo el reinado definitivo de Yahvé (→ 149, *supra*). Esta noción de Mesías es el resultado de un largo desarrollo cuyos rasgos esenciales exponemos a continuación.

153 La expectación del Mesías aparece en el judaísmo posexílico (aunque en el AT «Mesías» no se usa como un título con el mismo sentido que tiene para nosotros). Por la frecuencia y espontaneidad con que aparece en el NT la cuestión del Mesías (Mc 8,29; 14,61; Jn 1,20; 4,25, etc.) y por las pruebas que aportan los escritos judíos posbíblicos (→ Apócrifos, 68:47), podemos afirmar que la expectación del Mesías era muy común en el judaísmo a finales de la época intertestamentaria, hasta el punto de que podríamos calificarla de esperanza nacional. Sin embargo, no todos los judíos esperaban al Mesías. Durante el siglo I a. C., muchos de ellos habían perdido la fe en la dinastía davídica, que había dejado de gobernar hacía quinientos años; hay libros judíos de época tardía que abordan la cuestión escatológica sin tan siquiera mencionar al Mesías (→ Apócrifos, 68:49). Más aún: incluso los que esperaban al Mesías no limitaban a esto sus esperanzas. Frecuentemente, la expectación del Mesías iba acompañada de las otras esperanzas que hemos mencionado; en Qumrán, los hombres de aquella secta aguardaban la llegada del Profeta, del Mesías davídico y del Sacerdote Ungido (→ Apócrifos, 68:103-104).

154 Tal vez se efectuó una amalgama de la figura del Mesías con las otras figuras salvíficas —por ejemplo, el Siervo Doliente, el Hijo de hombre, etc.—, de modo que resultó una figura compuesta. Así ocurrió efectivamente en la descripción cristiana de Jesús, pero no hay indicios claros de que éste fuera también el caso en el judaísmo precristiano (→ Apócrifos, 68:15). Así, por ejemplo, ninguna obra precristiana describe un Mesías paciente. El lector cristiano ha de tener en cuenta que en él es instintiva la tendencia a interpretar la expectación judía del Mesías a la luz de la vida y la persona de Jesús. La verdad es que el concepto judío de Mesías hubo de sufrir considerables modificaciones antes de que pudiera ser aplicado a Jesús; de ahí la renuncia de Jesús a aceptar este título sin más cualificación (→ 178, *infra*; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:8-9).

El cristiano ha de tener sobre todo en cuenta que, si bien la esperanza del Mesías en el judaísmo tardío idealizaba esta figura hasta el punto de convertirla en un ser de capacidades sobrehumanas, no había en realidad una expectación de un Mesías divino en el sentido en que se confiesa que Jesús es Hijo de Dios. Además, el nacionalismo nunca estuvo ausente en ninguna etapa del desarrollo precristiano del pensamiento mesiánico, del mismo modo que el mismo concepto veterotestamentario de

salvación nunca estuvo libre de ciertos matices materialistas y nacionalistas (→ 150-151, *supra*). Es inexacto e injusto afirmar que los judíos contemporáneos de Jesús habían corrompido la idea de un Mesías como salvador espiritual dándole un sentido secular y nacionalista, y que Jesús devolvió a este concepto su significado original. La idea espiritual del Mesías introducida por el cristianismo significa más un cambio que una restauración. Para nosotros, este cambio supone un enriquecimiento de la idea, pero no deja de ser un cambio.

155 **B) Desarrollo del mesianismo real.** La idea de que Dios envió salvadores para liberar a su pueblo (Moisés, los jueces, Nehemías, Esdras) es un lugar común en la manera israelita de entender la propia historia con un enfoque teológico. Pero el mesianismo, como hemos de ver, se relaciona con la función salvífica de los hombres en el marco de una institución: la monarquía.

a) PRIMERA ETAPA DE DESARROLLO. En los primeros tiempos de la monarquía davídica en Judá todo rey ungido (mesías) era considerado como un salvador enviado por Dios a su pueblo. En el AT no hay noticias de una sublimación semejante de la realeza en el reino del norte. Es muy probable, y hay acuerdo general sobre este punto, que la primera noticia literaria del carácter mesiánico de la dinastía davídica se encuentre en el oráculo de Natán, que se ha conservado en tres versiones (2 Sm 7; Sal 89; 1 Cr 17). Los investigadores no están de acuerdo acerca de cuál de ellas es la más antigua; ninguna parece haber conservado el oráculo original sin modificaciones (J. L. McKenzie, TS 8 [1947], 187-218). En Sal 89,20-38 pueden distinguirse los siguientes elementos: elección de David por Yahvé; promesas de victoria y amplia dominación; adopción de David y sus sucesores como hijos; alianza de Yahvé con David y su casa; promesa de una dinastía eterna, no condicionada a la fidelidad de los sucesores de David para con Yahvé. En Sal 132 tenemos también un eco de este oráculo. El oráculo no habla de ningún sucesor en especial ni tiene una perspectiva escatológica. Es simplemente una seguridad de que la dinastía perdurará como agente humano elegido para mediar la salvación de Yahvé en la historia (→ 142, *supra*). La salvación que habrán de realizar David y su casa no es otra cosa que la salvación política que se espera del rey.

156 La bendición de Judá por Jacob (Gn 49,9-12) data probablemente de comienzos de la monarquía y alude implícitamente al reinado de David. Aunque esta bendición habrá de explicitarse, parece asegurar la permanencia de la dinastía davídica. La fertilidad se promete para mientras dure el reinado del rey salvador elegido.

157 Los «salmos reales» (en particular Sal 2; 72; 110; → Salmos, 35:15, 20, 88) deben situarse también en esta primera etapa del mesianismo. Muchos autores católicos han abandonado ya la idea de que fueran compuestos por el mismo David (aunque su origen podría fecharse en el siglo X), quien cantaría en ellos al futuro Mesías; semejante expectación no existía aún en aquella época. Estos salmos eran más bien composiciones aplicables a cualquier monarca davídico, en ocasiones importantes de

cuya vida, como la coronación, serían recitados. Las alusiones a una generación y a una filiación divina del rey (110,3; 2,7) —que en otros tiempos se interpretaron como referencias literales a Jesús— formaban parte del lenguaje simbólico de la corte (*Hofstil*), usado para describir al rey como representante de Yahvé. El sacerdocio eterno «según el orden de Melquisedec» (110,4), prometido al rey, formaba parte probablemente de los títulos hereditarios de los reyes cananeos de Jerusalén, como lo ilustra el caso del rey sacerdote Melquisedec de Gn 14 (→ Génesis, 2:57; → Instituciones religiosas, 76:20). El reinado universal y eterno del rey —que antes se interpretaba como una referencia literal a Jesús— venía a ser un deseo optimista de larga vida y numerosas victorias, así como un reflejo de la grandeza imperecedera prometida a la dinastía davídica.

Sal 72 puede entenderse como la más clara expresión de la idea del rey salvador. El rey gobierna con la justicia que debe ostentar todo gobernante; es el salvador del pobre y del indigente. Vence a sus enemigos, que son también los de su pueblo; es salvador de su pueblo frente a los peligros externos. Durante su reinado, la bendición de Yahvé asegura la fertilidad de la tierra. Los salmos no presentan nunca al rey como un futuro liberador escatológico. Es el sucesor en el trono de David y heredero de las promesas de la alianza pactada por Yahvé con aquel rey.

158 b) SEGUNDA ETAPA DE DESARROLLO. En los escritos del siglo VIII se produce un nuevo avance en la idea del mesianismo real. Una serie de reyes malvados e ineptos, al estilo de Ajaz, empañaron la gloria de la descendencia de David y la esperanza optimista de que cada rey sería un nuevo salvador de su pueblo. Isaías en particular se hace portavoz de una esperanza más matizada: habrá una irrupción del poder de Yahvé que hará revivir la dinastía y asegurará su permanencia. Yahvé suscitará pronto un sucesor de David que merecerá verdaderamente el título de rey davídico; será dechado de poder carismático, como lo era David cuando fue creada su dinastía (→ Isaías, 16:18-27). Is 7,14-17 y 9,1ss describen con tonos elevados al nuevo heredero del trono que nacerá en los días mismos de Isaías (735 a. C.): será quizá un hijo del malvado Ajaz y de una conocida jovencita de la corte (la «virgen» de Is 7,14: una traducción inexacta del hebreo). Este niño será un signo de que Dios está todavía con su pueblo (Emmanuel) en la persona del rey davídico. El heredero implantará la justicia, construirá un gran imperio y le proporcionará la paz, haciéndose también merecedor de los tradicionales títulos cortesanos del monarca (9,5). Aunque Isaías pudo creer que sus esperanzas se cumplieron con el buen rey Ezequías, sucesor de Ajaz, estos pasajes describen en realidad un ideal más que una realidad de la restauración; esto permitió que las sucesivas generaciones los utilizaran cuando querían expresar su expectación de una monarquía divinamente renovada.

159 El pasaje de Is 11,1ss podría ser posterior a Isaías; los investigadores opinan diversamente. Mira a un futuro más lejano que los pasajes anteriormente analizados. Se afirma claramente el poder carismático del gobernante ideal (→ 35, *supra*), pues el espíritu reposará sobre él y le

conferirá las cualidades propias del gobernante ideal. Salvará al reino de las injusticias interiores y de las amenazas externas. Comparando este pasaje con los escritos indiscutidos de Isaías, el nuevo elemento que aparece en Is 11,1ss es el retorno de la situación paradisíaca, que será instaurada durante el reinado de este rey. La paz universal que entonces se alcanzará adquirirá dimensiones cósmicas; la paz descansará sobre el «conocimiento de Yahvé», la experiencia personal de la realidad de Yahvé a través de su autorrevelación (→ 105, *supra*). Este conocimiento sólo podrá comunicarse al mundo a través de Israel. Esas dos ideas, la restauración de la dinastía davídica y el panorama universal y religioso de la salvación en la que actuará como mediadora la dinastía davídica, aparecen aquí probablemente por primera vez en el AT.

160 Por Miq 5,1-6 sabemos que la esperanza de que la dinastía resurgiría bajo un nuevo monarca ideal no era exclusiva de Isaías. Miqueas, contemporáneo de éste, contempla cómo sale de Belén un nuevo David dispuesto a dar a su pueblo la seguridad frente a la amenaza asiria. Miq 5,3 ve restaurarse la unidad de Judá e Israel bajo este nuevo David; será reparado el cisma surgido en tiempos de Roboam.

Otras alusiones posteriores a la restauración de la dinastía davídica se hacen eco de estos pasajes sin apenas modificación alguna. La «rama» o «retoño» de Jr 23,5 será el rey salvador, cuyo nombre afirmará la justicia de Yahvé; justicia significa aquí voluntad salvífica (→ 94, *supra*). La restauración de la dinastía aparece también en Jr 30,9.21. La dinastía de David es el plantón de cedro que Yahvé siembra en la visión de Ezequiel (Ez 17,22); David volverá a reinar en el nuevo Israel (Ez 34,23; 37,24). Ezequiel, sin embargo, no insiste en la función del rey como salvador; es posible que esta restricción refleje los acontecimientos históricos contemporáneos del profeta, es decir, el hundimiento de la nación y el exilio del rey davídico. La monarquía aparece en Ez simplemente en calidad de institución israelita sin la cual el profeta no acierta a imaginarse a Israel. Numerosos intérpretes se han preguntado si no estará implícito en estos pasajes de Ez el retorno de David en persona; pero semejante implicación no resulta obvia, ya que el nombre de David puede servir para designar a toda la dinastía.

161 c) TERCERA ETAPA DE DESARROLLO. El desarrollo del mesianismo posexílico se hace difícil de seguir por falta de documentos escritos; habremos de reconstruir su historia en parte a base del producto final: las expectativas mesiánicas a finales del período precristiano. El hecho de que la descendencia de David hubiera dejado de reinar desde el exilio (o al menos después del mandato de Zorobabel como gobernador, según nuestras noticias) produjo un cambio profundo en el mesianismo. Antes del exilio se podía imaginar que el rey llamado a restaurar el vigor de la descendencia davídica iba a aparecer en la siguiente generación de la dinastía reinante. Pero ahora ya no se podía pensar en un rey ideal hasta que no llegara, en un indefinido futuro, la restauración del trono de David. De esta forma, las esperanzas mesiánicas empezaron a fijarse más que nada en ese futuro indefinido; la expectación ya no fue referida a un

monarca situado en la línea directa de gobernantes, sino en un rey supremo que personificaría la intervención decisiva de Yahvé para salvar a su pueblo. A partir de este período podemos empezar a hablar del *Mesías* en sentido estricto. Las Escrituras anteriores (Salmos reales, Is) empiezan a releerse a partir de ahora a la luz de esta nueva concepción del mesianismo.

162 Si el carácter definitivo de la acción del Mesías está claro, no puede decirse lo mismo de su carácter escatológico. No hay pruebas de que se concibiese el Mesías como una figura trascendental cuya misión habría de traspasar los límites de las realidades históricas. Cierto que su obra habría de consistir en una manifestación última del poder de Yahvé, que haría innecesaria cualquier otra acción salvífica de Dios. Este último acto de salvación no se realizaría mediante el juego de las fuerzas históricas normales, sino que sería una irrupción visible del poder de Yahvé en la historia al estilo de lo que pudo verse en el éxodo. Sin embargo, por lo que nosotros sabemos, esa irrupción habría de tener lugar, según se esperaba, en el marco de unas circunstancias históricas, aunque a veces la anticipación del Mesías adoptara algunos rasgos apocalípticos.

En ciertos pasajes, el concepto de rey salvador (→ 140, *supra*) ha sufrido una interesante transformación. En Zac 9,9ss (¿siglo IV?; → Ageo, 23:17) su reinado traerá consigo la paz universal y la desaparición de toda belicosidad. Es instrumento de la salvación de Yahvé, pero la salvación en sí será obra de Yahvé, sin intervención de ningún agente humano. El mismo rey habrá perdido los atributos de la monarquía. Sin embargo, esta concepción del Mesías no gozó de universal aceptación, pues en SalSl, muy posteriores (siglo I a. C.; → Apócrifos, 68:47), aparece una fuerte mezcla de lo político y lo espiritual al describir al Mesías, que someterá bajo su yugo a los gentiles.

La venida del Mesías era también motivo de especulaciones en el judaísmo. ¿Cómo se le podría reconocer? En algunos pasajes (Mt 2,4-6; Jn 7,42) encontramos la creencia popular de que nacería en Belén, la ciudad de David, y que su nacimiento sería conocido por todo Israel. Pero en otros (Jn 7,27; Mc 8,29) aparece, por el contrario, la idea del Mesías como un personaje oculto; los hombres no sabrán de dónde procede, y él estará en medio de los hombres sin que éstos lo reconozcan (cf. Raymond E. Brown, *The Gospel According to John* [AB 29; Nueva York, 1966-70], I, 53 [trad. española en Ed. Cristiandad; Madrid, 1973]).

163 En resumen, el mesianismo israelita se desarrolló a lo largo de cien años hasta el punto de que la expectación mesiánica dio cuerpo a una de las principales esperanzas en la intervención de Yahvé para salvar a su pueblo. Este rey salvador, casi por definición, traería consigo la salvación política, pero realizándola en virtud del poder y del carisma de Yahvé, de forma que sus actos nunca serían meramente políticos. En su reinado, el Mesías aseguraría a Israel el gobierno ideal del mismo Yahvé. Si la salvación debida al Mesías habría de abarcar un panorama más amplio que Israel es ya algo que no se menciona con tanta frecuencia, y aun esto muchas veces con una visión chauvinista. A pesar de todo, habida

cuenta de los orígenes del concepto de un rey ungido, no dejará de sorprendernos el que aparezca con tanta frecuencia la visión más amplia.

Numerosos artículos en CBQ 19 (1957); también *L'attente du Messie* (RechBib 1; Brujas, 1954); J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (Londres, 1956); S. Mowinckel, *He That Cometh* (Nashville, 1954).

164 **II. Escatología.** En nuestras exposiciones sobre el juicio, la salvación y el mesianismo no dimos una respuesta formal a la cuestión de la escatología. Entre los investigadores han surgido recientemente dudas acerca de si en el AT hay en absoluto una escatología *antes del exilio*. Muchas de estas discusiones resultan oscurecidas por la ambigüedad del término «escatología». Literalmente, escatología significa «doctrina de las cosas finales»; si se compara el AT con la escatología más plena del cristianismo (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:64ss), se verá que los libros más antiguos del AT no contienen una escatología.

Una manera de abordar el problema podría consistir en señalar aquellos libros y pasajes del AT que todos admiten como escatológicos. Son los pasajes llamados «apocalípticos» (→ Período posexílico, 20:23). En ellos aparecen ciertos temas estereotipados: una lucha cósmica final entre Dios y los poderes del mundo o del mal; una catástrofe cósmica que incluye el colapso del mundo visible y de las instituciones humanas; la derrota y el juicio de los poderes opuestos a Dios; el comienzo de un mundo nuevo y una nueva era en que Dios reina soberanamente. Aquí no hemos hecho otra cosa que esbozar esos temas; ningún tipo de literatura bíblica utiliza un conjunto de imágenes tan frondoso, exagerado a veces, como la apocalíptica. La batalla final, el colapso del universo visible, el juicio, la bienaventuranza en el nuevo mundo del reino de Dios se describen con gran detalle y a veces con lujo de fantasía. Las imágenes llegan a la extravagancia en los libros apocalípticos producidos dentro del judaísmo, pero no incluidos en el canon de la Escritura (→ Apócrifos, 68:13, 41, 43, 44). En el AT tenemos literatura apocalíptica en Dn 2; Dn 7-12; Is 24 (probablemente también en 13 y 65-66); Joel; probablemente en Ez 38-39.

La falta de estos temas en la literatura anterior ha hecho que numerosos investigadores nieguen la existencia de una escatología primitiva (S. Mowinckel, *He That Cometh,* 125-54). En el pensamiento preexílico, las acciones salvíficas de Yahvé y sus juicios se realizan totalmente en la historia y a través de procesos históricos. Los enemigos de Yahvé son unos pueblos históricos perfectamente definidos; el juicio es un hecho histórico, como la caída de Israel o de Asiria; la esperada salvación no es más que la existencia pacífica de Israel en su propia tierra. La escatología, afirma Mowinckel, surge cuando Israel ya no tiene ninguna esperanza histórica. Si Yahvé ha de instaurar por fin su supremacía, tendrá que ser mediante una acción que proceda de fuera de la historia y ponga un término a la historia. Esta interpretación cuenta con bases muy sólidas. Da razón de las diferencias entre los antiguos profetas y los escritores apocalípticos; evita cuidadosamente la proyección de ideas tardías en los escritos anteriores. Ciertos rasgos de semejanza en los detalles con la escatología apocalíptica se explican como elementos de la teofanía tradicional (→ 57, *supra)* o como derivaciones de las festividades cultuales (Mowinckel).

165 Pero hay algunos otros rasgos del pensamiento israelita que esta interpretación no logra incorporarse. De ahí que otros investigadores (Von Rad, *op. cit*, 2, 114-25; Eichrodt, *Theology,* 1, 385-91; Jacob, *op. cit.,* 319-22) afirmen la existencia no sólo de una escatología preexílica, sino incluso de una escatología profética. Vriezen *(op. cit.,* 350-72) pone los comienzos de la escatología en Isaías. Mowinckel ha replicado que incluir estas expresiones más antiguas equivale a dar tal amplitud al término escatología, que en realidad se le despoja de todo significado; en los pasajes anteriores, afirma, podemos hablar de una «esperanza en el futuro», pero no de escatología. Podrá parecer que todo se reduce a un problema de semántica, y quizá sea cierto. Sin embargo, negar que en Israel hubiera una escatología primitiva parece suponer que Israel no tendría una idea de la historia realmente distinta de las ideas de los restantes pueblos (→ 113, *supra).* Una esperanza en el futuro que no lleve a nada definido dudosamente puede referirse a algo más que a una simple continuación del presente. En el antiguo Israel se esperaba que Yahvé intervendría en la historia futura lo mismo que había intervenido en la del pasado y que preservaría a Israel mediante sus juicios y sus acciones salvíficas. Preguntarse si esta esperanza era o no escatológica es plantearse una cuestión que los antiguos israelitas no se plantearon y a la que no habrían sabido responder. Pero en la intervención activa de Yahvé en la historia había ciertas implicaciones, en el sentido de que aquélla está gobernada con supremo poder por su voluntad moral. ¿Se podría considerar a Yahvé como señor de la historia si ésta hubiera de continuar indefinidamente? Si el conflicto entre Yahvé y las fuerzas del caos no hubiera de resolverse finalmente con una victoria, a Yahvé le faltaría poder verdaderamente divino, y la fe israelita tendría que caer en el dualismo cíclico que gobernaba el pensamiento del Próximo Oriente antiguo.

Parece que toda esperanza proyectada al futuro que se apoye en el poder y en la voluntad salvífica de Yahvé exige una intervención final de Dios que ponga fin a la historia y al conflicto entre Yahvé y los poderes que le oponen resistencia. Puesto que la escatología, en su forma más simple, significa al menos que la historia tiene un final, puede decirse que la antigua esperanza israelita en el futuro es implícitamente escatológica. La idea de que la historia tiene un final no ha de expresarse necesariamente a base de imágenes apocalípticas. Es cierto que la salvación y el juicio según los profetas preexílicos no se presentan en términos que trasciendan el mundo histórico en que vive Israel. Pero si este mundo histórico se establece en una situación permanente de paz por una intervención de Yahvé, es que ha llegado a un término que no es producto de las fuerzas históricas.

166 La convicción israelita, expresada tanto por los profetas más antiguos como por los posteriores, es que la historia debe desembocar en

el reinado universal de Yahvé. Esta idea no está clara y explícita por igual en todas las etapas de su desarrollo. Cuando se expresa (como ocurre en el oráculo de Natán; → 155, *supra)* en términos de un reinado universal del rey-mesías de Israel, es posible que nos hallemos ante su forma más primitiva. Lo que en un determinado período se considera como el término de la historia, más tarde se reconoce como una etapa que exige resolverse en una posición ulterior; en este desarrollo del pensamiento y de la fe se acepta el principio de la escatología, pero el término escatológico no está aún plenamente definido. El concepto de escatología no es tan rígido en su estructura que su forma y su contenido no sean susceptibles de nuevos desarrollos. La fe primitiva de Israel no es aún una escatología trascendente; ahora bien, si el trascendentalismo forma parte esencial de una fe escatológica, la fe primitiva de Israel no puede llamarse escatológica.

167 Las imágenes apocalípticas están tan llenas de pensamiento y lenguaje mitopoyético como cualquier otra porción del AT (→ 25, *supra);* en ellas el pensamiento mitopoyético cumple una función que ningún otro tipo de mentalidad podría llenar. El acontecimiento escatológico se sitúa no sólo fuera de la experiencia, sino también más allá de la historia; sin embargo, los juicios de Yahvé en la historia son al mismo tiempo manifestaciones de su poder que pueden incorporarse al cuadro escatológico. La batalla escatológica y el colapso de los imperios universales son descritos en términos tomados de la experiencia histórica de Israel. A estos elementos se añade la mitología de la creación, pero invertida: el mundo vuelve al caos primigenio, como ya ocurrió en el diluvio. A partir de este caos, y mediante un nuevo acto creador, Yahvé produce unos nuevos cielos y una nueva tierra con los rasgos del paraíso; en estos nuevos cielos y en esta nueva tierra, sin embargo, no habrá ya ninguna rebelión contra su voluntad salvífica. Es una paradoja de los estudios bíblicos el hecho de que una interpretación crasamente literal de las imágenes mitopoyéticas sólo sirve para oscurecer la realidad de las acciones divinas de salvación y juicio.

168 **III. Vida de ultratumba.** Los investigadores en general sostienen que en el AT no se expresa la esperanza de una supervivencia individual, al menos hasta que se llega a algunos pasajes de los más tardíos, que probablemente fueron escritos en el siglo II a. C. Aun cuando más adelante hayamos de modificar esta tesis (→ 172, *infra),* sorprende un tanto la falta de una creencia en la vida de ultratumba en el AT, dado que la fe en la resurrección de los cuerpos era tan importante en el judaísmo farisaico y en el cristianismo. En este punto, el antiguo Israel estaba más cerca de las creencias de Mesopotamia y Canaán que de las de Egipto.

La idea egipcia de la otra vida, estupendamente plasmada y conservada en las tumbas y en la literatura, concibe la supervivencia más allá de la muerte como una prolongación bidimensional de la existencia humana en la tierra, no como un estado genuinamente nuevo y distinto. Los goces del mundo de ultratumba son los mismos conocidos por la experiencia normal. El hombre participa de la vida de los dioses, pero de

manera puramente humana. La supervivencia no consiste en alcanzar un destino, sino más bien en evadirse de él. Los escritos llamados «Libro de los Muertos» presentan la entrada en la bienaventuranza como una contingencia que depende de que se acierte a pasar con éxito un examen de la propia conducta moral (ANET 32-36), pero el éxito depende de que se conozcan las respuestas correctas más que del valor de la conducta moral observada. No se piensa que nadie pueda o deba ser excluido de la bienaventuranza; si la vida de ultratumba es simplemente una prolongación de la vida terrena, ello quiere decir que no se exige ninguna cualificación moral para la una, como tampoco se exigió para la otra. En consecuencia, la fe de los egipcios en la supervivencia no es más que una resuelta afirmación de que la vida humana sobre la tierra es buena y de que es imposible, y hasta no deseable, cualquier cambio de situación. (Sobre las variaciones en el pensamiento egipcio, → Literatura sapiencial, 28:23-24).

La idea egipcia es incompatible con las creencias fundamentales israelitas acerca de Yahvé y del hombre. La vida ultraterrena para los egipcios no es un mundo dominado por la presencia personal y la voluntad de Dios, sino un mundo totalmente secularizado. El hecho de que la idea egipcia eluda el destino y deje al hombre en su actual condición no supone de por sí una oposición a la primitiva fe israelita, pues en aquella época Israel no afirmaba nada acerca de un destino superior en otra vida. Pero los egipcios afirman explícitamente que el hombre alcanza su pleno desarrollo en las alegrías de la existencia terrena; para los israelitas, esta fe descarada en el mundo material es intolerable. (El hecho de que Israel no llegara a la idea de una supervivencia más allá de la muerte se debió quizá en parte a una revulsión ante el secularismo sin paliativos de los egipcios).

169 En Mesopotamia, por el contrario, no se da la esperanza de sobrevivir. Arallu, el mundo de los muertos, es una enorme tumba en que yacen inertes los cuerpos de los muertos, semiconscientes a lo sumo (ANET 87, 107); pensar en el mundo subterráneo sólo invita a sentarse y llorar (ANET 98). La literatura mesopotámica enfoca el hecho de la muerte con un profundo pesimismo. Los dioses se reservan la vida y reparten la muerte como porción propia de los hombres; en consecuencia, el hombre debe disfrutar de los placeres que la vida le otorga, pues no le queda otra esperanza (ANET 90). Así, a diferencia de los egipcios, los mesopotamios se enfrentan a la muerte como final de la vida. Como los egipcios, no ven una discriminación moral en la muerte, que llega, como el nacimiento, a todos por igual; ni siquiera llegan a plantearse, como lo hace el AT, el problema de la muerte prematura. El hecho de la muerte carece de todo significado religioso o moral. Si el hombre llegara a conseguir el alimento de la vida y el agua de la vida (ANET 96, 101-102), compartiría la inmortalidad de los dioses; pero los dioses guardan para sí la inmortalidad. Se hace patente aquí la diferencia entre las creencias mesopotámicas e israelitas; en Gn 2-3 también se niega al hombre el

alimento de la vida, pero no por envidia, sino a consecuencia de una falta moral (también → Literatura sapiencial, 28:29-30).

170 En la fe israelita es vital la significación moral de la muerte; pero la actitud israelita ante la posibilidad de una vida más allá de la muerte no presenta diferencias apreciables con respecto a las creencias de Mesopotamia. La muerte que sobrevino al primer hombre como consecuencia de su pecado significa la terminación de la vida en la tierra, y no aparece un horizonte más amplio. La constitución de la naturaleza humana, tal como aparece en el pensamiento israelita, no presenta ningún principio de supervivencia. Ni el «alma» ni el «espíritu» es un componente que sobreviva a la muerte. La persona humana es un cuerpo animado (→ 66, *supra),* y no se concibe ninguna otra forma de vida humana. Se menciona muchas veces el mundo subterráneo del AT *(šeol)* y en circunstancias es descrito con viveza (Is 14). En estas descripciones se ve que el *šeol,* lo mismo que el Arallu mesopotámico, no pasa de ser una inmensa tumba en que yacen inertes los cuerpos de los muertos (Job 10,21; 17,13-16). El *šeol* no es una forma de supervivencia, sino la negación de la supervivencia; todos los hombres van al *šeol,* y allí se termina lo bueno y lo malo de la vida (Job 3,17-19).

171 El AT no presenta una visión tan pesimista de la muerte como la literatura mesopotámica (→ Literatura sapiencial, 28:31), excepto en pasajes como Job, el cántico de Ezequías (Is 38) y unos pocos salmos (30; 88). En general, el israelita mira la muerte como el término normal de la vida, pidiendo únicamente que se le permita cumplir sus días en paz (el número normal de días eran setenta años). Una muerte prematura, repentina o penosa es para los sabios de Israel un castigo a la maldad. Pero, aparte estas reflexiones sobre la muerte intempestiva, el carácter de pena que tiene la muerte, tan claramente expresado en la tradición J de Gn 3, no vuelve a observarse en el AT.

Es muy probable que la idea israelita del hombre en sociedad tenga mucho que ver con esta actitud ante la muerte. El hombre vive en los hijos, que llevan su nombre, y en el pueblo de Israel, de que es miembro. Si Israel sigue viviendo, sus miembros muertos no han perecido del todo. Esta idea de una inmortalidad colectiva no resulta del todo extraña al pensamiento moderno, a pesar de lo mucho que insiste en la dignidad y en la importancia del individuo. Los hombres siempre se han preocupado y se siguen preocupando del destino de sus hijos y de las restantes personas que están a su cuidado; viven después de morir en el influjo que han ejercido sobre los más jóvenes.

172 Por el valor que puedan tener, habremos de tomar en consideración además ciertos pasajes del AT en que parece reflejarse cierto esfuerzo para asegurar una vida más allá de la muerte. Algunos salmos contienen peticiones relacionadas con la vida o expresiones de acción de gracias por haber obtenido más vida; el contexto, no sólo de estos salmos, sino también del pensamiento israelita, sugiere que el salmista habla de que ha sido preservado de un peligro concreto que amenazaba su vida. Ahora bien, M. Dahood, *Psalms 1-50* (AB 16; Nueva York, 1966), xxxvi, arguye que en los salmos hay muchas más ideas acerca de la inmortalidad y la resurrección de lo que se pensaba. El «enemigo» al que se enfrenta el salmista es muchas veces la muerte (7,6; 13,3; 18,4, etc.).

Fijemos la atención especialmente en Sal 49 y 73, donde el salmista se enfrenta al problema de la universalidad de la muerte, que arrebata al justo lo mismo que al malvado. Puesto que ambos, el justo y el malvado, son mortales, ¿qué le aprovecha al justo saber que la muerte es un castigo para el malvado? En este contexto, cuando el salmista expresa su fe en que Yahvé lo librará de la muerte, esta liberación difícilmente puede significar la preservación de un peligro concreto; tiene que tratarse de una preservación que establezca alguna diferencia entre el justo y el malvado. Si en realidad estos salmos expresan tal esperanza, hemos de reconocer que ésta, por más que sea firme, resulta vaga e informe en extremo. Esta esperanza, podemos conjeturar, se apoya en la seguridad de la comunión con Yahvé, que tan frecuentemente se expresa en los salmos. La comunión con Yahvé es vida, y es seguro que la comunión con un Dios amoroso y justo no debería destruirse sino por un acto deliberado de rebeldía. Yahvé debe poseer algún medio para mantener la comunión con él de quienes le son fieles; de otro modo, no habría a fin de cuentas diferencia alguna entre la justicia y la maldad.

173 El obstáculo que se opone a una mayor explicitación de esta esperanza es la idea israelita de la naturaleza y la vida humanas, que no reconoce principio alguno capaz de sobrevivir a la muerte. Cuando finalmente llega a formularse esta esperanza, adopta la única forma posible para el pensamiento israelita: la resurrección de los cuerpos. En la visión de los huesos secos de Ez 37 no se expresa realmente la esperanza de resurrección; con esta imagen de resurrección el profeta quiere expresar su fe en que Israel sobrevivirá a su extinción nacional en 587 a. C. En Is 53,10-12 parece proclamarse la esperanza en que el Siervo de Yahvé triunfará de la muerte; pero lo singular del carácter y la misión del Siervo no permiten extender esta esperanza, si es que realmente se expresa aquí, a otros individuos aparte del mismo Siervo. La primera expresión clara de la esperanza en la resurrección aparece durante el período macabeo en Dn 12,2. Cf. también Is 26,19 en la parte de Is —relativamente tardía— conocida como «Apocalipsis de Isaías» (→ Isaías, 16:41), a menos que este pasaje se limite a expresar la fe en la supervivencia de Israel.

Carecemos de una historia del desarrollo de esta idea. No han tenido éxito los intentos de relacionarla con una influencia irania. Si las consideraciones que antes hemos hecho tienen algún valor, indican que esta idea característicamente israelita brota del concepto de Dios y del hombre que este pueblo tenía. La resurrección no es, como en Egipto, una mera reanudación de la existencia terrena; supone una nueva vida escatológica en un mundo nuevo. Tampoco se trata de una mera supervivencia de los justos; la dignidad de la persona humana, aun tratándose de los malvados, es tal que se resiste a la extinción.

174 Otra forma de fe en la supervivencia es la que presenta Sab, libro escrito probablemente en Alejandría durante el siglo I a. C. (→ Sabiduría,

34:6). En él aparece clara la influencia de la filosofía griega; el autor debió de aceptar la doctrina griega de la inmortalidad del alma, que, como ya hemos visto, no concuerda con la forma en que Israel entiende la constitución de la naturaleza humana (→ 66, *supra*). No echó raíces muy profundas en el pensamiento del judaísmo o del NT, aunque los esenios creían posiblemente en la inmortalidad (Josefo, *Ant.*, 18.1, 5, § 18) y *puede* que ciertos pasajes del NT se refieran a la inmortalidad; cf. J. Barr, *Old and New Interpretation* (Londres, 1966), 52ss.

175 **IV. Promesa y cumplimiento.** Un estudio del AT quedará truncado desde el punto de vista cristiano a menos que se tomen en consideración sus relaciones con el NT. Jesús se presenta en los evangelios como cumplimiento de la esperanza y el destino de Israel, y la Iglesia primitiva se mantuvo en esta misma línea. Esta manera de presentarse implica determinados principios de interpretación y plantea varios problemas concretos; aquí sólo nos fijaremos en esos principios, dejando los problemas de detalle para los artículos correspondientes a cada libro o pasaje.

La afirmación neotestamentaria de que Jesús es el Mesías (→ 178, *infra*) implica la unidad de la historia desde un mismo plan divino de salvación. Las acciones divinas narradas en el AT convergen y alcanzan su plenitud en Jesús; la idea de la historia y la esperanza en el futuro mantenidas en el AT llegan a un término en Jesús. Israel no tiene ya un ulterior destino que aguardar; en Jesús se cumplen las acciones salvíficas y los juicios de Dios.

176 La unidad y la continuidad del plan y de la historia de salvación no implican que el AT carezca de sentido sin Jesucristo. Orígenes y muchos de sus seguidores sostuvieron la teoría de que el verdadero sentido del AT no era inteligible a menos que se interpretara cada una de sus palabras como referida a Cristo de una u otra manera (→ Hermenéutica, 71:38). Tal interpretación sólo es posible mediante un tipo de alegorización que vaya mucho más allá del significado del texto, y lo que es más, con semejante idea no se reconoce el valor intrínseco del AT. Aun desde un punto de vista cristiano, si nunca se hubiera llegado a componer un NT, las Escrituras hebreas conservarían todo su valor para los hombres por el hecho de haber sido un vehículo a través del cual Dios se les dio a conocer. Los escritos del AT tenían un sentido para quienes los compusieron y para sus destinatarios; tenían un significado actual y una fuerza que podía ser captada por quienes no tenían conocimiento de la forma precisa en que se iba a desarrollar históricamente la salvación. En la moderna interpretación, la primera tarea consiste en captar este sentido que tenía la Escritura para los israelitas contemporáneos (→ Hermenéutica, 71:24).

177 La unidad del plan y de la historia de la salvación implica una unidad de los temas teológicos fundamentales del AT y del NT. Hemos examinado ya en este artículo numerosos temas del AT; difícilmente se hallará uno que no tenga su desarrollo en el NT. Es un error abordar los temas del NT como si no tuvieran su origen y se hubieran desarrollado a partir del AT, del que los mismos autores del NT tomaron su punto

de partida. La herejía de Marción, en el siglo II d. C., negaba que el AT tuviera importancia para la revelación cristiana, y en particular la unidad del concepto de Dios en el AT y el NT. Pero cuando Jesús hablaba de su Padre, se refería al Dios que conocían todos los judíos, aquel Yahvé cuyo encuentro con Israel se narraba en el AT. Les hablaba de Yahvé como de alguien que se les había revelado en su historia; les exponía la plenitud de la revelación de Yahvé; a ellos no les era preciso aceptar al Padre de que Jesús les hablaba como si se tratase de un ser completamente desconocido. El carácter de Yahvé, sus atributos, su providencia y su gobierno de la historia eran fáciles de reconocer en la proclamación de Jesús.

La unidad de temas se nota también en la unidad de vocabulario que presentan ambos Testamentos. Prácticamente, todos los términos teológicos clave en el NT se derivan de algún término hebreo con una larga historia de empleo y desarrollo en el AT. Jesús y los apóstoles se servían de términos bien conocidos. Evidentemente, esto no implica que tales términos no tuvieran un desarrollo ulterior en el NT, sino que el lenguaje teológico utilizado por Jesús y los apóstoles era el lenguaje accesible a ellos y a sus oyentes. Crear un lenguaje teológico no era tarea de un día. Sin el trasfondo del AT y de las creencias y tradiciones israelitas, el mensaje de Jesús hubiera resultado ininteligible. La investigación contemporánea ha prestado gran atención al estudio del vocabulario teológico del NT y a sus raíces en el AT (por ejemplo, ThWNT). El valor de estos estudios es universalmente reconocido. También → Hermenéutica, 71:51-53.

178 La unidad de temas, sin embargo, va acompañada de un desarrollo que no puede despreciarse ni minimizarse. Si bien es verdad que difícilmente se hallará un término teológico clave que no sea común a ambos Testamentos, también es cierto que difícilmente se encontrará un término clave que no se haya enriquecido en el NT. La novedad del hecho cristiano se hace mucho más visible mediante un estudio detenido del desarrollo del vocabulario; el hecho cristiano surge en el judaísmo, pero no es una derivación del judaísmo. El hecho cristiano es la novísima y más radical de las acciones salvíficas de Dios; inicia una revolución permanente que afecta al judaísmo tanto como al mundo entero.

La novedad de la revolución cristiana no se percibe bien en un esquema de interpretación que mira la relación entre el AT y el NT como una relación de predicción y cumplimiento (→ Hermenéutica, 71:51). Sin negar la unidad de historia y temas, sostenemos que la realidad histórica concreta de Jesús no está predicha literalmente en ningún lugar del AT. Jesús excede los límites del conocimiento de Dios que tiene el AT; la razón, dicha en pocas palabras, es que no se puede poner vino nuevo en odres viejos. La novedad radical de su persona y su misión puede expresarse en la misma designación Mesías/Cristo (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:8). La primitiva Iglesia proclamaba Mesías a Jesús, con plena conciencia de que en el AT no podría hallarse otra figura comparable a él. Es el Mesías y se le proclama Mesías no porque pueda ser identificado con cualquier predicción o con cierto número de predicciones tomadas en conjunto, sino porque unifica en su persona todas las

ideas que pueden calificarse de mesiánicas. La unificación transforma profundamente algunas de estas ideas (→ 154, *supra*).

Semejante desarrollo puede señalarse también a propósito de otras ideas clave. La idea de cumplimiento, tantas veces mencionada en el NT, no se refiere necesariamente al de una predicción. La esperanza o el destino pueden cumplirse; la promesa puede cumplirse, y promesa es el término más exacto para designar la relación entre el AT y el NT. La promesa se cumple con una abundancia que no estaba predicha porque no podía predecirse; nadie lo hubiera entendido. Era necesario el desarrollo religioso de Israel en orden a que Jesús, cuando llegara, pudiera ser reconocido al menos por unos pocos. Ciertamente, él es la clave para entender el AT. Una exposición más amplia de las relaciones entre ambos Testamentos, → Hermenéutica, 71:32ss.

78

ASPECTOS DEL PENSAMIENTO NEOTESTAMENTARIO

DAVID M. STANLEY, SJ
RAYMOND E. BROWN, SS

BIBLIOGRAFIA GENERAL

En cada epígrafe ofreceremos la bibliografía especializada correspondiente; aquí nos limitamos a presentar las obras generales que existen sobre teología del NT y evangelios (también → Teología de san Pablo, 79:1; → Teología de san Juan, 80:1). M. Albertz, *Die Botschaft des Neuen Testamentes* (4 vols.; Zurich, 1947-57); W. Barclay, *A New Testament Wordbook* (Londres, 1955); *More New Testament Words* (Nueva York, 1958); J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus Christ* (París, 1946); *Teología del Nuevo Testamento* (Barcelona, 1961); R. Bultmann, TNT; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Munich, 1967); G. Dalman, *The Words of Jesus* (Edimburgo, 1902); F. V. Filson, *The New Testament Against Its Environment* (SBT 3; Londres, 1950); F. C. Grant, *An Introduction to New Testament Thought* (Nueva York, 1950); J. Hastings, *A Dictionary of Christ and the Gospels* (2 vols.; Nueva York, 1906-8); *A Dictionary of the Apostolic Church* (2 vols.; Nueva York, 1915-18); A. M. Hunter, *The Message of the New Testament* (Filadelfia, 1944); *Introducing New Testament Theology* (Londres, 1957); S. Johnson, *The Theology of the Gospels* (Londres, 1966); G. Kittel, ThWNT, trad. al inglés en ThDNT, y parcialmente en BKW; J. Lebreton, *The Spiritual Teaching of the New Testament* (Westminster, 1960); A. Lemonnyer, *Théologie du Nouveau Testament* (París, 1928); J. L. McKenzie, *The Power and the Wisdom* (Milwaukee, 1965); T. W. Manson, *The Teachings of Jesus* (Cambridge, ²1959); M. Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid, 1963); B. M. Metzger, IPLAP; E. Percy, *Die Botschaft Jesu* (Lund, 1953); N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Nueva York, 1967); Richardson, ITNT; R. Schnackenburg, *New Testament Theology Today* (Londres, 1963); *Present and Future: Aspects of New Testament Theology* (Notre Dame, Indiana, 1966); F. Stagg, *New Testament Theology* (Nashville, 1962); E. Stauffer, *New Testament Theology* (Londres, 1955); R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament* (Grand Rapids, 1953); A. N. Wilder, *New Testament Faith for Today* (Nueva York, 1955)

CONTENIDO *

TITULOS DE CRISTO

I. Predicación apostólica (§ 4-20)
II. Evangelios sinópticos (§ 21-33)
III. Escritos paulinos (§ 34-48)
IV. Literatura joánica (§ 49-61)

ESCATOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

I. Noción moderna de «escatología» (§ 64-66)
II. La escatología del NT en los autores modernos (§ 67-69)
III. La predicación de Jesús (§ 70-71)
IV. La predicación apostólica en Act (§ 72)
V. La escatología de san Pablo (§ 73-82)
VI. Los evangelios sinópticos (§ 83-88)
VII. Literatura joánica (§ 89-91)
VIII. Conclusión (§ 92)

EL REINO DE DIOS

I. El vocablo (§ 95-96)
II. Enseñanza de Jesús (§ 97-98)
III. Los evangelios sinópticos (§ 99-107)
IV. San Juan (§ 108)

LOS MILAGROS DEL EVANGELIO

I. Noción bíblica de milagro (§ 111-114)
II. Crítica moderna (§ 115-125)
III. Significación de los milagros evangélicos (§ 126-130)

LAS PARABOLAS DE JESUS

I. Naturaleza de la parábola (§ 133)
II. Exégesis moderna de las parábolas (§ 134-135)
III. Características de las parábolas de Jesús (§ 136-139)
IV. Problemas exegéticos de las parábolas (§ 140-145)

LA RESURRECCION DE JESUS

I. Realidad de la resurrección (§ 148-151)
II. Diferencias en los relatos (§ 152-155)
III. Problemas especiales (§ 156-159)

LOS DOCE Y EL APOSTOLADO

I. Los Doce (§ 162-173)
II. Los apóstoles (§ 174-182)

* Puesto que dedicamos en este tomo artículos especiales a la teología de san Pablo y a la teología de san Juan, aquí fijamos nuestra atención principalmente en el pensamiento de los evangelios, en especial de los sinópticos. D. M. Stanley es autor de las tres primeras secciones: «Títulos de Cristo» (§ 1-61); «Escatología del Nuevo Testamento» (§ 62-92); «El reino de Dios» (§ 93-108). R. E. Brown es autor de los cuatro últimos: «Los milagros del evangelio» (§ 109-130); «Las parábolas de Jesús» (§ 131-145); «La resurrección de Jesús» (§ 146-159), y «Los Doce y el apostolado» (§ 160-182).

TITULOS DE CRISTO

BIBLIOGRAFIA

1 O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel, 1958); J. Dupont, *Nom de Jésus:* VDBS 6, 514-41; R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (Nueva York, 1965); F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83; Gotinga, 1963); E. G. Jay, *Son of Man, Son of God* (Londres, 1965); W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (SBT 50; Londres, 1966); L. Sabourin, *The Names and Titles of Jesus* (Nueva York, 1967); V. Taylor, *The Names of Jesus* (Nueva York, 1963).

2 CONTENIDO

I. Predicación apostólica
A) Señor (§ 5-7)
B) Mesías (§ 8-10)
C) Siervo de Yahvé (§ 11)
D) El Santo y el Justo (§ 12)
E) Príncipe de la vida (§ 13)
F) El Profeta y Elías (§ 14-15)
G) Piedra rechazada por los arquitectos (§ 16)
H) Juez de vivos y muertos (§ 17)
I) Redentor (§ 18)
J) Salvador (§ 19)
K) Hijo de Dios (§ 20)

II. Evangelios sinópticos
A) Siervo de Yahvé (§ 22-23)
B) Mesías (§ 24)
C) Señor (§ 25)
D) Maestro, Rabí (§ 26)
E) Hijo de David (§ 27)
F) Hijo de hombre (§ 28-30)
G) Títulos en Mc (§ 31)
H) Títulos en Mt (§ 32)
I) Título en Lc (§ 33)

III. Escritos paulinos
A) El kerigma de Pablo en los Hechos (§ 34)
B) Hijo de Dios (§ 35)
C) Hijo de David; Hijo de Abrahán (§ 36)
D) Cristo (§ 37)
E) Señor (§ 38)
F) El último Adán (§ 39-40)
G) Imagen de Dios (§ 41)
H) Primogénito (§ 42)
I) Salvador (§ 43)
J) Títulos tomados de la liturgia de Israel (§ 44)
K) Siervo de Yahvé (§ 45)
L) Cabeza (§ 46)
M) Apóstol (§ 47)
N) Dios (§ 48)

IV. Literatura joánica
- A) El Ungido (Mesías) (§ 49)
- B) Hijo de Dios (§ 50)
- C) Señor (§ 51)
- D) Hijo de hombre (§ 52)
- E) Hijo de José (§ 53)
- F) El Profeta (§ 54)
- G) Cordero de Dios (§ 55)
- H) Rey de Israel (§ 56)
- I) Palabra de Dios (§ 57)
- J) «Yo soy» (§ 58)
- K) Títulos acuñados por Cristo (§ 59)
- L) Salvador (§ 60)
- M) Otros títulos (§ 61)

3 Los semitas, al igual que los pueblos más antiguos y primitivos, y en contraposición con el punto de vista occidental y moderno, consideraban el nombre con que se designaba a las cosas o a las personas como un constitutivo esencial o como una especie de proyección del que lo llevaba. El nombre de Jesús (en griego, *Iēsous)* es una forma helenizada del hebreo *Yēšûaʿ*, abreviado con frecuencia en *Yēšûʿ* (Bl-Deb-F 53, 2b). Este nombre hebreo es ya una forma abreviada de *Yᵉhôšûaʿ*, o Josué, el nombre que llevó el sucesor de Moisés. La significación originaria de *Yᵉhôšûaʿ* era «Yahvé ayuda», de la raíz *šwʿ*, «ayudar» (M. Noth, *Die israelitischen Personennamen* [BWANT 3.ª ser., 10; Stuttgart, 1928], 107). No obstante, una etimología popular relacionó el nombre y su forma abreviada con la raíz *yšʿ*, «salvar», y el término *yᵉšûʿâ*, «salvación». La interpretación popular de «Jesús» como «Dios salva» se ve reflejada en el NT. Mt 1,21 indica que el nombre de Jesús revela su misión redentora: «El *salvará* a su pueblo de sus pecados» (cf. una interpretación semejante en Act 4,12). Teniendo en cuenta que los títulos o epítetos con que se designa a Jesús en el NT participan de la significación atribuida a los nombres bíblicos de personas, el examen de estos títulos explicará la evolución sufrida por la cristología a lo largo del período apostólico. Examinaremos de una manera sistemática el empleo de los títulos dados a Jesús en las diversas etapas del pensamiento y escritos neotestamentarios.

4 **I. Predicación apostólica.** En este artículo los discursos atribuidos a Pedro en Act son considerados como verdaderos resúmenes del kerigma primitivo apostólico (Act 2,14-36; 3,13-26; 4,9-12; 10,34-43). Los discursos de Pablo conservados en Act son considerados, con toda probabilidad, como el desarrollo que hizo el Apóstol sobre el kerigma tradicional (Act 13,15-41; 17,22-31; 20,18-38). El discurso que pronuncia Esteban con ocasión de su proceso (Act 7,2-53), aunque es clarísimamente una *apologia pro vita sua,* puede servir de ejemplo de lo que era la interpretación apostólica del AT. La breve catequesis con que Felipe instruye al gran visir de la reina de Etiopía (Act 8,30-38) constituye también un ejemplo de cómo los apóstoles sacaban partido de un tema importante del AT.

(Otra teoría sobre el libro de los Hechos, según la cual los discursos de Pedro y Pablo son considerados como elaboraciones de Lucas —con algunos materiales primitivos, pero reflejando claramente la teología posterior de Lucas—, repercutiría seriamente en la valoración de los títulos que vamos a exponer como reflejo de la predicación apostólica [→ Hechos, 45:5]).

5 **A) Señor.** *Kyrios,* «señor», era una palabra usada por los LXX para traducir *YHWH* (que los judíos leían como *ʾădōnāy,* «mi Señor»). En el mundo pagano, *kyrios* era un título que se daba a los dioses y se empleaba también en el culto al emperador: Domiciano era *dominus et deus noster.* ¿Qué trasfondo influyó en el uso neotestamentario: judío o helenístico?

En la primitiva predicación, el título *Kyrios* se aplicaba a Cristo resucitado, glorificado por Dios, como puede comprobarse por la conclusión del discurso de Pedro el día de Pentecostés. «Así, pues, sepa sin duda toda la casa de Israel que Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús que vosotros crucificasteis» (Act 2,36). En el momento de su muerte, Esteban invoca a Jesús con este título (Act 7,59); la predicación misma se presenta como «la palabra *del Señor*» (Act 8,25; cf. 10,36), ya que los predicadores simplemente «evangelizan al Señor Jesús» (11,20).

6 Desde los primeros días de la comunidad de Jerusalén se va desarrollando una teología del nombre (es decir, *Kyrios).* Cuando el término aparece en las citas neotestamentarias de los LXX, donde había reemplazado al tetragrámmaton *YHWH,* es aplicado a Cristo: «Y todo aquel que invoque el nombre del Señor, es decir, Cristo, se salvará» (Act 2,21, que cita a Joel 3,5). La fe de los cristianos en el poder de este título puede realizar milagros; por ejemplo, la curación de un tullido (Act 4,10). La salvación no se puede conseguir si no es por este nombre (Act 4,12), que es fuente de toda «curación, signos y prodigios» por los que se propaga el evangelio (Act 4,29-30). Los primeros fenómenos de Pentecostés tienen lugar bajo la invocación de este nombre, para fortalecer y alentar a la comunidad perseguida (Act 4,31). Los discípulos se sienten llenos de gozo espiritual «por haber sido dignos de sufrir ignominias por el nombre de Jesús» (Act 5,41). Una de las más antiguas formulaciones de la fe cristiana es la breve confesión de fe «Jesucristo es Señor» (Flp 2,11; Rom 10,9). La antigua descripción del rito de iniciación a la primitiva comunidad era el «bautismo en el nombre de Jesús» (Act 2,38; 8,46; 10,48; 19,5; 22,16; 1 Cor 1,13ss). Esta forma de designar el bautismo cristiano tiene su origen, al parecer, en la expresión que hacía el neófito de su fe, con la fórmula «Jesús es Señor», al recibir el sacramento.

7 La aplicación del título de «Señor» a Cristo glorificado ha sido, por lo que parece, la fórmula más antigua con que la fe apostólica confería al Maestro resucitado un aura de divinidad. La predicación primitiva empleó Sal 110,1 como una de las mejores formas de expresar los efectos de la exaltación de Jesús. Cuando el salmo dice «siéntate a mi derecha», es que Jesús está realmente resucitado o sentado a la derecha de Dios (Act 2,33; 5,31; Rom 8,34), o puesto a la derecha de Dios (Act 7,55).

Y las palabras con que comienza el salmo, «el Señor dijo a mi Señor», pueden considerarse como la principal fuente bíblica para designar a Cristo glorificado como Señor. Este título, más que el de «Hijo de Dios», expresaba para la primitiva comunidad cristiana la realidad de la filiación divina de Jesús. Respondiendo a la pregunta que hacíamos antes sobre el trasfondo del título, parece bastante cierto que el empleo de «Señor» como nombre divino aplicado a Cristo no fue una invención del cristianismo helenizante, como sostiene la teoría de W. Bousset, seguida todavía por R. Bultmann. Parece más plausible la opinión de O. Cullmann al afirmar que la prehistoria del término, cuando se aplica a Cristo, hay que buscarla en el judaísmo. (Para una explicación más completa, → Teología de san Pablo, 79:60-63).

8 **B) Mesías.** Este título (del arameo *mᵉšîḥā'*), que designa a Jesús como «el Ungido» (en hebreo, *māšîaḥ;* en griego, *christos),* se usaba en la predicación apostólica para subrayar la fe cristiana en que Jesús era la respuesta dada por Dios a las esperanzas mesiánicas de Israel (Act 2,36; 17,3). Parece que la primitiva comunidad justificó este empleo con Sal 2,2 (Act 4,27). El kerigma anunciaba a Jesús como el «Ungido con el Espíritu Santo y con poder» ya durante su vida terrena (cf. Act 10,37, donde se hace una referencia específica al bautismo de Jesús). Por tanto, el kerigma parece estar de acuerdo con la impresión que ofrecen los evangelios sobre el hecho de que Jesús ya fue reconocido como Mesías durante su ministerio público. La declaración de Pedro sobre la lealtad y adhesión de los Doce hacia el Maestro en Cesarea de Filipo fue el punto culminante de la autorrevelación de Jesús al grupo de los apóstoles: «Tú eres el Mesías» (Mc 8,29; Lc 9,20). Es interesante, sin embargo, destacar que Jesús reaccionó ante esta confesión corrigiendo las ideas grandiosas que el título de Mesías pudiera llevar consigo y subrayando que su verdadero papel era el de Hijo de hombre, que había de sufrir (Mc 8,31-33; Lc 9,22). A modo de anticipación (→ 24, *infra),* consideremos más de cerca lo que los evangelios nos dicen sobre Jesús como Mesías durante su ministerio.

9 Si Jesús aceptó de sus seguidores una profesión de fe en su mesianidad, no lo hizo sin matizar, y parece bastante claro que evitó toda clase de publicidad sobre su función mesiánica a lo largo de su ministerio (Mc 8,30; Lc 4,41; Jn 10,24). Los relatos de sus tentaciones (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13) manifiestan claramente que Jesús rechazó los ideales mesiánicos populares de prestidigitador y mesías-guerrero, muy en boga en el judaísmo de entonces (también Jn 6,15). Según los sinópticos, Jesús parece haber preparado deliberadamente el reconocimiento de su misión mesiánica por parte de la multitud con ocasión de su entrada triunfal en Jerusalén; aunque esto no ocurre así según Jn 12,12ss. En cualquier caso, su propósito, en esta coyuntura, parece que fue mostrar a sus seguidores que concebía su mesianidad según la imagen del rey humilde de Zac 9,9 (Mt 21,4-5). Si nos atenemos a Mc 14,62, Jesús contestó afirmativamente a la pregunta del sumo sacerdote sobre sus pretensiones de mesianidad, pero Mt 26,64 y Lc 22,67 parecen indicar, sin depender uno del otro,

que Jesús no asintió plenamente a la descripción que hizo de él el sacerdote como Mesías, sino que prefirió una alusión al Hijo de hombre.

10 Sea lo que fuere de las dudas que Cristo pudo tener sobre el título de «Mesías» y si lo empleó alguna vez o lo aceptó durante su ministerio, aplicándoselo a sí mismo, de hecho fue crucificado como un pretendiente a Mesías-Rey. Inevitablemente, sus seguidores interpretaron su resurrección como una prueba que demostraba que era realmente el Mesías, aunque el título hubiera de sufrir cambios mayores antes de que pudiera ser aplicado a Jesús. A pesar de que la concepción judía del Mesías no era uniforme (los esenios de Qumrán, al parecer, esperaban dos mesías; → Apócrifos, 68:104), la imagen más común de lo que sería el Mesías estaba determinada por la promesa de Dios, hecha a través del profeta Natán, en el sentido de que la dinastía del rey David permanecería en el trono de Israel por siempre («tu descendencia después de ti», 2 Sm 7,12-14). En los comienzos de la monarquía en Jerusalén todos los reyes eran mesías o ungidos del Señor (Sal 89,39); pero algunos reyes fueron tan malvados, que, de cuando en cuando, se manifiesta la esperanza en que Dios enviaría un rey ungido o mesías verdaderamente digno del nombre de David (Is 9,5). En el período posexílico, cuando ya no reinaba en Judá la línea davídica, surgió la esperanza de que, en un futuro indefinido, Dios enviaría un rey supremo de la estirpe de David, *el* Mesías que libertaría a Israel y llevaría al mundo entero a rendir culto a Yahvé. No existía ninguna alusión a que fuera de naturaleza divina ni el concepto de Mesías estaba exento de tintes nacionalistas (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:155-163).

Sólo con gran dificultad los seguidores de Jesús podían mantener que él era el Mesías esperado por los judíos: su carrera terrenal no había sido gloriosa ni regia; no se había manifestado visiblemente victorioso ni había establecido un reino; no había liberado a Israel ni había sometido a los gentiles al servicio de Yahvé. La pugna sobre cómo interpretar la mesianidad de Jesús dejó huellas en la predicación apostólica. Parece que hubo una interpretación según la cual Jesús sería el Mesías en su parusía. Cuando Jesús aparezca será el momento en que Dios cumplirá todas las profecías, porque entonces el mundo entero verá al Mesías en poder y gloria (Act 3,20-21; cf. J. A. T. Robinson, *The Most Primitif Christology of All?:* JTS 7 [1956], 177-89; también del mismo autor *Twelve New Testament Studies* [SBT 34; Londres, 1962]). Tal interpretación de Jesús como futuro Mesías no exigía virtualmente ningún cambio en la imagen que los judíos tenían sobre el Mesías. Otra explicación de los primeros cristianos está expresada en Act 2,36 (y también 5,31): Dios ha hecho Mesías al Jesús ascendido. Aquí nos encontramos con una modificación parcial con respecto a la concepción judía; porque el Mesías sigue siendo una figura gloriosa y victoriosa, pero su reino está en los cielos y no en la tierra.

Sin embargo, ninguna de estas dos primitivas explicaciones tuvo, al parecer, gran éxito. Los predicadores apostólicos no se contentaron con decir que Jesús sería el Mesías o que llegó a ser el Mesías después de su

resurrección. Pero el concepto de Mesías se espiritualizó pronto, de manera que el título pudo aplicarse a alguien cuya gloria era interna y que liberó a Israel no de la esclavitud política, sino de la servidumbre del pecado. La imagen del Mesías fue ampliada hasta incluir el sufrimiento (Act 3,18; 17,3; Lc 24,26.46; la idea de un Mesías doliente parece ser una innovación cristiana, desconocida en el judaísmo tardío). Y así ya podía predicarse que Jesús fue Mesías durante su ministerio, estadio dominante en la predicación cuando los evangelios fueron escritos. (Es cierto que Jesús se adjudicó un papel único al proclamar el reino de Dios [→ 97, *infra*]; los predicadores apostólicos se limitaron a identificar ese papel como mesianidad). Un ulterior desarrollo sería la concepción de que Jesús fue Mesías desde el momento de su encarnación, cambio que se refleja en los relatos de la infancia (Mt 1,23; 2,6; Lc 1,31-33). Naturalmente, el pensamiento cristiano fue evolucionando de manera más específica hacia la fe en un Mesías divino.

Por muy radical que haya sido el desarrollo y la adaptación del título «Mesías» en la historia de su aplicación a Jesús, fue ciertamente el título que se le aplicó con más frecuencia. En su forma griega, *Christos,* llegó a ser, y sigue siendo, casi como el sobrenombre de Jesús, hasta tal punto que los cristianos piensan y hablan con toda naturalidad de Jesucristo (cf. Rom 1,6; Mt 1,1; Jn 1,17).

11 **C) Siervo de Yahvé.** La designación de Jesús como Siervo de Yahvé (en el AT, *'ebed Yahweh;* → Déutero-Isaías, 22:5) en la predicación primitiva es probablemente uno de los más antiguos intentos de emplear el AT para fundamentar la afirmación kerigmática de que «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras... y resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15,3-4). Es posible que esta concepción dependa de Pedro (así piensa Cullmann), que explica la curación del tullido en Act 3 diciendo: «El Dios de Abrahán y de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres, ha glorificado a su Siervo Jesús, al que vosotros entregasteis...» (3,13). Pedro usa también el tema del Siervo para explicar la presencia (¿por medio del Espíritu?) de Cristo glorificado en la comunidad: «Para vosotros, los primeros, resucitó Dios a su Hijo y le envió a bendeciros, apartando a cada cual de sus pecados» (3,26). En la plegaria de la comunidad en tiempo de prueba vemos este mismo pensamiento combinado con la noción de Mesías de Sal 2: «Se aliaron en esta ciudad contra tu santo Siervo, Jesús, al que ungiste...» (Act 4,27); también aparece combinado con la del nuevo nombre *(Kyrios)* de Cristo resucitado: «... para que haya curaciones y signos y prodigios en el nombre de tu santo Siervo Jesús» (4,30).

Felipe aparece fundamentando su catequesis al visir de Etiopía sobre el texto del último poema del Siervo del Dt-Is (53,7-8): «... empezando por esta Escritura, le dio la buena noticia de Jesús» (Act 8,35). El viejo himno, citado por Pablo en Flp 2,6-11, probablemente formó parte de una liturgia palestinense anterior. (Sin embargo, algunos autores piensan que es más helenística que palestinense; por ejemplo, J. Schreiber, ZThK 50 [1961], 154-83; → Carta Flp, 50:17-19). Este himno está inspirado

en la descripción del sufrimiento, muerte y exaltación del *'ebed Yahweh* (Is 52,13-53,12). En Rom 4,25 tenemos probablemente una cita de un credo cristiano que describe al Redentor como «entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra resurrección» (→ Carta Rom, 53:48). Así quedaría patente que esta soteriología del Siervo fue una característica de la más antigua reflexión cristiana sobre el significado de la salvación. Es claro, como veremos, que tal soteriología no influyó en la evolución de la teología de Pablo sobre la redención.

El tema del Siervo de Dt-Is se convirtió, entre los cristianos de la época apostólica, en un medio popular para mostrar de qué manera la obra redentora de Cristo había cumplido «las Escrituras», y ello por dos motivos: la naturaleza vicaria de la muerte del Siervo (Is 53,12) y su función mediadora en la alianza (42,6ss). Por consiguiente, no sólo proporcionó un motivo teológico al kerigma, sino que ejerció también una gran influencia sobre algunos escritos neotestamentarios posteriores.

12 **D) El Santo y el Justo.** Estos dos títulos aparecen juntos en la predicación de Pedro (Act 3,14), y ambos son característicos del Dt-Is. Allí, sin embargo, el epíteto «santo» se reserva, de manera constante, a Yahvé (Is 40,26; 41,25; 42,8; 47,4; 48,2; 51,15; 52,6; 54,5; 55,13). Al Siervo sólo se le aplica el adjetivo «justo» (Is 53,11); y aun este título parece que, en rigor, solamente debe aplicarse a Yahvé (Is 45,21). El NT llama a Cristo más frecuentemente el Santo (Mt 1,20; Mc 1,24; Lc 1,35; Jn 6,69; Ap 3,7) que el Justo (Act 7,52; 22,14; 1 Jn 2,1).

13 **E) Príncipe de la vida.** El término griego *archēgos* puede significar príncipe, caudillo, jefe, autor, iniciador. Lo encontramos como epíteto de Cristo en la predicación de Pedro en Act (3,15; 5,31); posteriormente lo emplea el autor de Heb (2,10; 12,2). Este término describe a Jesús como caudillo del Israel renovado en camino hacia la Jerusalén celestial.

14 **F) El Profeta y Elías.** De las figuras proféticas que encontramos en la expectación judía posterior, dos son las que aparecen en la descripción neotestamentaria de Jesús. Una es el *Profeta semejante a Moisés;* muchas veces se le llama simplemente «el Profeta». En su significación originaria, Dt 18,15-18 ofrecía una serie de leyes de tipo general sobre el profeta en la vida de Israel. Pero, a causa de esta expresión («el Señor suscitará un profeta semejante a mí [Moisés]»), el texto llegó a ser aplicado a un personaje concreto que había de ser profeta como Moisés. Cf. H. M. Teeple, *The Mosaic Eschatological Prophet* (JBL monografía X, 1957). El profeta que solucionaría los problemas de carácter legal mencionados en 1 Mac 4,41-50; 14,41 y el profeta que aparece ligado a los dos mesías en Qumrán son probablemente dos ejemplos de la expectación del Profeta semejante a Moisés (R. E. Brown, CBQ 19 [1957], 59-61). En Jn 1,21, el Bautista niega que su papel sea el de «el Profeta», y Jn 6,14 (también 7,52; 1,45) sugiere la creencia popular de que Jesús desempeña este papel. Esta es probablemente la razón por la que Juan compara a Jesús con Moisés (W. A. Meeks, *The Prophet-King* [NovTSup 14; Leiden, 1967]). La predicación apostólica de Act 3,22; 7,37 aplica

a Jesús el concepto deuteronómico del Profeta semejante a Moisés. Sobre «el Profeta», cf. R. Schnackenburg, SE 1, 622-39.

15 Elías era otro personaje profético y escatológico que se grabó en la imaginación popular. La tradición de 2 Re 2,11 impulsaba a creer que Elías (con caballos y carro) había sido arrebatado al cielo. ¿Qué cosa más natural que su regreso a la tierra? La adición redaccional de Mal 3,23 identificaba al profeta Elías con el mensajero misterioso (quizá originariamente el ángel del Señor; → Malaquías, 23:66, 69) que sería enviado a preparar los caminos del Señor; esta tradición se repite en Eclo 48,10; Henoc 89,52; 90,31. Que el pueblo esperaba a Elías en los tiempos del NT se ve en Jn 1,21; Mc 8,28; 9,11. El pensamiento cristiano llegó a identificar a Juan Bautista con Elías en su papel de precursor del día del Señor (Mc 1,2; 9,13; Mt 11,14; 17,12), pero Jn 1,21 parece indicar que no era así como entendía el Bautista su propio papel. Lucas describe a Jesús como un personaje parecido a Elías (4,24-26; 7,11-17 con 1 Re 17,18-24; la «subida» de 9,51 con 1 Re 18,38). Solamente en Lc 1,76 el Bautista es descrito como Elías. Sobre las ideas posteriores de los judíos acerca de Elías, cf. G. Molin, Jud 8 (1952), 65-94.

Jn 1,21 distingue rigurosamente entre el Profeta (semejante a Moisés) y Elías. Sin embargo, la frecuente asociación en el NT entre Moisés y Elías (Mc 9,4; Ap 11,4ss) llevó probablemente a cierta confusión de la expectación sobre estos dos personajes, de forma que el profeta obrador de prodigios pudo ser identificado con Jesús.

16 **G) Piedra rechazada por los arquitectos.** Este título aparece aplicado en el kerigma de Pedro a Cristo muerto y glorificado (Act 4,11) y está tomado de Sal 118,22, salmo empleado constantemente por la Iglesia primitiva porque proporcionaba una serie de detalles sobre la pasión y resurrección de Jesús. El pensamiento lo encontramos reflejado en la tradición sinóptica en conexión con la parábola de Jesús sobre los viñadores malvados (Mc 12,10; Mt 21,42; Lc 20,17). Otra referencia al mismo salmo la encontramos en 1 Pe 2,4-7 (cf. J. H. Elliott, *The Elect and the Holy* [NovTSup 12; Leiden, 1966], 23-36).

17 **H) Juez de vivos y muertos.** En la primitiva predicación (Act 10, 42; 17,30) se atribuye a Cristo resucitado el título de juez universal. Esta fue una de las formas como la Iglesia naciente asoció a Cristo con la divinidad. En el AT Israel consideraba a Yahvé como el depositario de la función de justo juez (Gn 18,25) que vindicaba los derechos de su pueblo y vencía a sus enemigos. Este pensamiento se aproxima mucho a la noción de salvador (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:136-148). Las acciones graciosas de Yahvé en favor de Israel son juicios *(mišpāṭîm)*, ya que, en virtud de la alianza, Dios se ha obligado a lograr justicia y vida próspera para el pueblo. Las victorias de Israel no son nada más que «actos de justicia» de Yahvé (Jue 5,11), beneficios graciosos para con su pueblo elegido. Esta característica exclusivamente divina del Dios del AT se traslada en el NT al Señor Jesús resucitado (Rom 14,9; 2 Tim 4,1; 1 Pe 4,5).

18 **I) Redentor.** Este epíteto no aparece explícitamente aplicado a Cristo en la predicación primitiva, pero se predica de él, de un modo indirecto, en el discurso de Esteban, donde se dice que Moisés fue enviado a Israel «como caudillo y redentor» (Act 7,35). Tomado en sentido religioso, el término (en hebreo, *gō'ēl*) no se aplica nada más que a Yahvé en el AT (Sal 19,15; 78,35; → Teología de san Pablo, 79:91-92). Se predica de Moisés en cuanto tipo del Salvador resucitado, dado que sobrepasa evidentemente el ámbito que abarcaba la misión de Moisés.

19 **J) Salvador.** En la predicación de Pedro este título se atribuye a Cristo exaltado (Act 5,31). Vuelve a aparecer en la predicación paulina como parte de la tradición evangélica que Pablo recibió (13,23). Está íntimamente ligado con la idea expresada en los términos «redentor» y «Señor», puesto que evoca más exactamente la función de Cristo resucitado. En el AT el vocablo se aplica con frecuencia a Yahvé (Dt 32,15; Sal 25,5; Is 12,2; 45,22; Eclo 51,1), y no puede haber duda alguna de que es un título divino. En efecto, cuando se predica de Jesús en el NT expresa el carácter divino de su misión. Como ya hemos visto (→ 3), según la etimología popular, el nombre personal «Jesús» es considerado por los escritores del NT como expresión de su obra divina de salvación.

En el mundo religioso helenístico se daba el título de salvador a Esculapio *(Asklepios)*, dios de la medicina, y era empleado también como título divino en el culto al emperador. Sin embargo, no creemos que nos ayude mucho a explicar la atribución de este título a Jesús el empleo que hace de él la época helenística. El hecho de que se dé a Jesús el título *sōtēr* por parte de los autores del NT, que también lo aplican a Dios Padre, indica que nos encontramos frente a un nombre del AT empleado para designar a Dios y que es trasladado a Cristo (Lc 1,47; 2,11; 1 Tim 1,1; 2 Tim 1,10; Tit 1,3). Aun cuando el término «salvador» apenas hubiera sido aplicado a Jesús en los círculos arameo-cristianos (y lo mismo ocurriría con el nombre teofórico: Jesús), es evidente en el NT que los cristianos de Palestina eran conocedores del significado religioso del nombre personal de Jesús en cuanto expresión de su función principal en la historia de la salvación (Mt 1,21; Lc 1,31ss). «Salvador» fue un título muy usado entre los cristianos de la época helenística para designar a Jesús.

20 **K) Hijo de Dios.** Es significativo que este importante título de Cristo no aparezca nunca en el kerigma de Pedro. En él, como hemos visto, la glorificación de Jesús se expresaba de forma distinta (los títulos de Juez, Señor y Salvador; la idea de la glorificación de Cristo resucitado que «está a la derecha de Dios»). El primero en llamar a Cristo «Hijo de Dios» es Pablo en Act 9,20 (si se considera 8,37 como una glosa). En cualquier caso, es evidente que este título caracteriza la presentación que hace Pablo de Cristo (→ 35, *infra*). Es probable que la experiencia que tuvo Pablo en su propia conversión constituya el origen de esta concepción del Cristo resucitado (Gál 1,16; → Teología de san Pablo, 79:13).

21 **II. Evangelios sinópticos.** A pesar de que cada uno de los sinópticos tiene una forma peculiar de enfocar el misterio de Cristo, los tres

ofrecen una visión común acerca de Jesús y su obra redentora. Se atienen a los mismos perfiles y rasgos generales en sus relatos sobre la vida terrena de Jesús. Describen la misión de Jesús como una lucha contra el mal y presentan su muerte y glorificación como parte del plan divino de salvación. La tradición sinóptica consta fundamentalmente de cuatro puntos, que muchos suponen tomados del kerigma de Pedro en Act: ministerio de Juan Bautista, ministerio de Jesús en Galilea, último viaje a Jerusalén, pasión y glorificación de Jesús. (Esta teoría, popularizada por C. H. Dodd, ha sido puesta en duda muy seriamente por D. E. Nineham en *Studies in the Gospels* [Hom. R. H. Lightfoot; Oxford, 1957], 223-39; → Evanlio Mc, 42:4). Por consiguiente, los títulos cristológicos más significativos que destacaban en la primitiva predicación aparecen en estos autores del NT con nuevas dimensiones; por ejemplo, Siervo de Yahvé, Hijo de Dios, Mesías, Señor. También nos ofrecen otros títulos que sólo estaban implícitos en los sumarios que poseemos del kerigma de los apóstoles: Maestro (Rabí), Hijo de David, Hijo de hombre. Además, cada sinóptico nos da ciertos epítetos de Jesús que reflejan la forma característica y personal con que cada uno se acerca a la Buena Nueva.

22 **A) Siervo de Yahvé.** Jesús nos es presentado en la tradición común de los sinópticos, que contiene una triple predicción de su muerte y resurrección, como el Siervo doliente y glorificado de Yahvé (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34; Mt 16,21; 17,22-23; 20,17-19; Lc 9,22.44; 18,31-34; → Evangelio Mc, 42:52). El dicho sobre el ayuno, que contiene una profecía sobre la muerte de Jesús («vendrá un día en que les quiten al novio»: Mc 2,20; Mt 9,15; Lc 5,35) y que es paralelo en la tradición sinóptica, alude probablemente a Is 53,8. Finalmente, los sinópticos coinciden al relatar las palabras de la institución sobre el cáliz de una forma que parece reminiscencia de Is 53,12 (Mc 14,24; Mt 26,24; Lc 22,20). La narración de los sinópticos sobre la voz celestial en la transfiguración de Jesús hace referencia al primer poema del Siervo (Is 42,1; Mc 9,7; Mt 17,5; Lc 9,35).

23 Examinemos en particular algunos pasajes de los evangelios.

Mc 10,45. Este versículo, repetido en Mt 20,28, está inspirado en Is 53,10-12, que describe al Siervo dando su vida en sacrificio para justificar a los pecadores y soportando el castigo que éstos merecían por sus pecados.

Mt 8,16-17; 12,17-21. Estos dos pasajes son únicos en la tradición sinóptica por el hecho de ser comentarios de Mateo sobre el tema del Dt-Is. En el primer texto, el evangelista interpreta Is 53,4-7 en un sentido derivado, aplicándolo a la actividad curativa de Jesús; en el segundo, recuerda al lector, por medio de una larga cita de Is 42,1ss, la identidad de Jesús como el Siervo.

Lc 24,26.45-46. Aunque el interés de Lucas por Jesús como Siervo de Yahvé no es tan grande como el que encontramos en Mc y Mt, estos dos pasajes, que guardan relación con la enseñanza de Cristo resucitado a sus discípulos en el último capítulo de Lucas, llevan el sello de Is 53.

24 **B) Mesías.** Ya hemos discutido (→ 8-9) el problema acerca del empleo de «Mesías» como título de Jesús durante su ministerio. El título *(Christos)* aparece con bastante frecuencia en cada uno de los sinópticos (siete veces en Mc, catorce en Mt, doce en Lc) con el significado de *Ungido* (sólo en Jn aparece *Messias,* forma griega de *mᵉšîḥā',* 1,41; 4,25). En la tradición común de los sinópticos encontramos empleado *Christos* en la confesión de Pedro (Mc 8,29; Mt 16,16; Lc 9,20), en la pregunta sobre la identidad del hijo de David (Mc 12,35; Mt 22,42; Lc 20,41) y en la pregunta del sumo sacerdote en el juicio de Jesús (Mc 14,61; Mt 26,63; Lc 22,67). En Mt y Lc aparece principalmente en los relatos de la infancia y en los capítulos de la pasión y resurrección. En Mt 1,1 y Mc 1,1 lo encontramos en combinación con el nombre de Jesús, posiblemente en un empleo tardío a modo de sobrenombre.

25 **C) Señor.** La palabra griega *Kyrios* es empleada en los sinópticos por los discípulos o por extraños al dirigirse a Jesús, generalmente como un título profano de respeto. Marcos nunca la emplea con todo el sentido cristiano que tuvo después en la predicación apostólica (pero cf. el apéndice de Mc 15,19-20; → Evangelio Mc, 42:97-98). En Mt 28,6 se usa en el sentido cristológico posterior de Cristo resucitado. El caso que ofrece dudas es Mc 11,3: «El Señor tiene necesidad de él»; aquí *Kyrios* habría que traducirlo por «Maestro». Entre los sinópticos, el empleo que hace Lucas es peculiar, ya que, de Lc 7,13 en adelante, el evangelista se refiere a Jesús con el título de «Señor» dieciocho veces, título que se le aplica después de la resurrección.

26 **D) Maestro, Rabí.** Usualmente, los discípulos se dirigieron a Jesús durante su vida terrena con el título de «Maestro» *(Didaskalos, Kyrios)* o «Rabí». Este último nombre aparece dos veces en Mt y cuatro en Mc (la forma *rabbouni* aparece una vez en Mc). (Sobre el problema de si el empleo evangélico de *rabí* es anacrónico, cf. R. E. Brown, *The Gospel According to John* [AB 29-29A; Nueva York, 1966-70], I, 74). *Didaskalos* aparece ocho veces en Mc, doce en Mt y quince en Lc. Estos títulos honoríficos se concedían normalmente a otros maestros judíos y no tienen ningún significado teológico especial.

27 **E) Hijo de David.** En la predicación primitiva se hacía referencia al oráculo sobre la dinastía davídica (2 Sm 7,14ss). En la tradición común de los sinópticos, Jesús es llamado dos veces «Hijo de David»: la curación del ciego (Mc 10,47; Mt 9,27; 20,30; Lc 18,38) y la pregunta sobre el hijo de David (Mc 12,35; Mt 22,42; Lc 20,41). Estos son los dos únicos casos en Mc; Lc 1,32 es un caso exclusivo del tercer evangelio. Mt tiene seis casos que no aparecen en los otros sinópticos. El interés de Mateo por este título es evidente desde la primera línea (1,1) y por el hecho de que concede a José, aunque no era padre natural de Jesús, el papel paterno de comunicar al niño Jesús su linaje davídico (cf. Mt 1,20, donde «hijo de David» es el nombre con que el ángel se dirige a José).

28 **F) Hijo de hombre.** La única peculiaridad de este título es que, en los evangelios, aparece sólo en labios de Jesús como designación de sí

mismo. De hecho, la sola excepción en esta práctica a través de todo el NT es Act 7,56. La expresión significa sencillamente «hombre» (es decir, un ser humano individual). Dado que en hebreo y arameo la palabra hombre (*'ādām, 'ĕnôš*) significa «género humano», la expresión «hijo de» se emplea para designar al individuo. En el judaísmo posterior el concepto Hijo de hombre revistió dos formas: 1) la de Hombre celeste, actualmente oculto, pero que aparecerá al fin de los tiempos (Dn, Henoc, 2 Esdras); 2) el Hombre celeste, «ideal» (Filón, los *Kerygmata Petrou*). En Dn 7,13 el autor pone de relieve que la figura que está describiendo como un hijo de hombre representa a «los santos del Altísimo» (esto es, la comunidad redimida de Israel). En la literatura apocalíptica judía posterior (2 Esdras, Henoc), el Hijo de hombre es concebido como un individuo. Cuánto haya podido influir todo esto en el uso que hace el NT es una cuestión discutible, ya que 2 Esdras es posterior al NT y las partes correspondientes de Henoc son tardías y quizá incluso cristianas (→ Apócrifos, 68:15, 41).

29 El mito pagano de un *Urmensch* (un hombre primordial, perfecto y celeste, despedazado por demonios), que hasta cierto punto resuena en la idea de Hijo de hombre, no era fácilmente asimilable por el pensamiento judío, ya que el Adán bíblico se nos presenta como fuente de pecado para la humanidad. Otra solución judía hay que verla en Henoc, donde se atribuye el origen del pecado a los ángeles (Gn 6,1). Los escritos gnósticos del Pseudo-Clemente (*Kerygmata Petrou*) niegan de forma categórica el pecado de Adán y aseguran que fue Eva el principio del mal. Filón (*Leg. alleg.*, 1, 31ss; *De mundi opificio*, 134ss) distingue, en los dos relatos de Gn sobre la creación, entre la formación del «hombre celeste», configurado a imagen divina, y la del «hombre terrestre», el pecador primordial (cf. 1 Cor 15,46, donde Pablo parece querer refutar una concepción semejante a la de Filón).

30 Los evangelios atestiguan la predilección de Jesús por el título «Hijo de hombre» entre todos los epítetos honoríficos. Aparece catorce veces en Mc, treinta en Mt, veinticinco en Lc y trece en Jn. Lo encontramos una vez en Act (7,56) y tres veces en las citas de los LXX; dándonos así un total de ochenta y seis testimonios en todo el NT. Jesús emplea la expresión «Hijo de hombre» en los evangelios para describir: *a)* su actividad terrena (Mc 2,10.28; 10,45; Mt 13,37; Lc 7,34 par.; 9,58 par.; 11,30 par.; 12,10 par.; 19,9; 22,48); *b)* su pasión y resurrección (Mc 8,31; 9,31; 10,33 [triple predicción de la pasión y resurrección con sus paralelos]; Mc 9,9; 10,45; 14,21); *c)* su misión escatológica (Mc 8,38; 13,26; 14,62; Mt 10,23; 13,41; 19,28; 24,39; 25,31; Lc 12,40; 17, 22-30; 18,8; 21,36). La novedad del empleo que Jesús hace de este título, tomado probablemnte de Dn 7,13, está en la síntesis que efectúa entre este apelativo honorífico y el concepto de Siervo de Yahvé, humilde y doliente.

Los críticos modernos discuten sobre el origen de la cristología neotestamentaria del Hijo de hombre: ¿fue una creación de la comunidad galilea (E. Lohmeyer) o de los «helenistas» de la comunidad primitiva (O. Cullmann)? No es inverosímil que el interés de Pablo por el tema de Adán, que discutiremos más adelante, tuviera alguna influencia sobre este desarrollo teológico en los evangelios escritos. Los críticos modernos discuten también si Jesús se aplicó el título de «Hijo de hombre». Dos trabajos recientes sostienen que Jesús hablaba sólo de un futuro Hijo de hombre (tercera forma de empleo) y que sólo por una ampliación posterior de los cristianos se empleó el título refiriéndolo a Jesús en su ministerio (primera y segunda formas de empleo).

A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man* (Filadelfia, 1964); M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (Londres, 1967); H. E. Tödt, *The Son of Man in Synoptic Tradition* (Filadelfia, 1965).

31 **G) Títulos en Mc.** Parece probable que Mc 6,15 (cf. también Mc 8,28) presenta a Jesús como el Profeta (V. Taylor, → 14, *supra*). Mc 6,3 es el único pasaje en que Jesús es descrito como hijo de María (en los lugares paralelos, Mt 13,55 y Lc 4,22, encontramos una lectura completamente diferente). La lectura «hijo de María» está confirmada por todos los manuscritos unciales y por muchos minúsculos, aunque hay manuscritos importantes (por ejemplo, P^{45}) que leen «hijo del carpintero».

32 **H) Títulos en Mt.** Además de la predilección por el título de «Hijo de David» (→ 27, *supra*), Mt muestra gran interés en presentar a Jesús como hijo de Abrahán. (Esta última expresión sólo aparece en Mt 1,1 y no se encuentra en ninguna otra parte del NT). Al destacar y elegir a Abrahán y David entre los antepasados de Jesús, Mt se manifiesta consciente de la importancia de estos dos títulos. «Emmanuel» es, sin embargo, el título más típico que Mt da a Jesús. En el relato de la infancia es anunciado como Emmanuel, nombre que se explica en el sentido de «Dios *con nosotros*» (Mt 1,23). Mateo estructura con frecuencia su cristología al servicio de la doctrina de la Iglesia, y puede que con ello esté aludiendo a la presencia de Cristo resucitado en la comunidad cristiana. Podemos encontrar la misma idea al final del Evangelio, que recoge la promesa última del Señor el día de la ascensión: «Yo estoy *con vosotros* todos los días, hasta el fin del tiempo» (Mt 28,20). Si esto se puede llamar una inclusión (figura retórica hebrea que destaca el tema principal de un libro o pasaje sirviéndose de la repetición de una frase semejante), el autor nos está descubriendo un punto de vista preferido sobre Jesús y su misión. Hacia la mitad del Evangelio de Mt, Jesús recuerda quizá al lector que él es Emmanuel al prometer estar presente de un modo especial en el culto litúrgico de la comunidad (*logion* que sólo encontramos en Mt): «Pues donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20).

33 **I) Títulos en Lc.** El epíteto «Salvador» es peculiar de Lucas, ya que es el único de los sinópticos que concede este título tanto a Cristo (2,11) como a Dios Padre (1,47). Además del nombre de *sōtēr*, Lucas emplea también el término *to sōtērion* (salvación) de Cristo (2,30; 3,6). La entrada de Jesús en casa de Zaqueo es «*sōtēria* para esta casa» (19,9).

34 **III. Escritos paulinos.** Incluimos aquí las cartas pastorales (1-2 Tim, Tit) y Heb, además de los libros atribuidos generalmente a san Pablo (1-2 Tes, Flp, 1-2 Cor, Gál, Rom, Flm, Col, Ef).

A) El kerigma de Pablo en los Hechos. Los relatos contenidos en Act sobre la predicación de Pablo (que algunos especialistas consideran más lucanos que paulinos) manifiestan algunos títulos de Jesús, muchos de los cuales ya estaban presentes en la predicación de Jerusalén. Por otra parte, Pablo emplea «Hijo de Dios» como título de Jesús en la exposición que hace del evangelio (Act 9,20). También le proclama Hijo de David y Salvador «según la promesa» que Dios había hecho a la dinastía davídica (13,24). A Pablo se atribuye la interpretación de Sal 2,7 en función de Cristo resucitado: «Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy» (Act 13,33). El Apóstol asegura en Atenas que Cristo resucitado ha sido constituido juez universal (17,31). En Tesalónica, Pablo anuncia a Cristo como Mesías (17,3); en Efeso su predicación se caracteriza por ser un testimonio de «la fe en nuestro Señor Jesús» (20,21), y en Roma enseña «sobre el Señor Jesucristo» (28,31). Así tenemos que, a partir de las noticias de Lucas sobre la predicación de Pablo, los títulos de Cristo más frecuentes en Pablo fueron Hijo de Dios, Hijo de David, Salvador, Mesías y Señor. En las epístolas paulinas, las principales ampliaciones de esta lista serán los títulos que extraerá de los primeros capítulos de Gn (el último o nuevo Adán; Imagen de Dios; Primogénito). En Heb aparecerán algunos otros títulos: Sumo Sacerdote, Apóstol, Mediador.

35 **B) Hijo de Dios.** Este título (→ 20, *supra;* → Teología de san Pablo, 79:53-58) lo encontramos aplicado al Cristo de la parusía (1 Tes 1,10; 1 Cor 15,28), a Cristo en sus relaciones actuales con los cristianos (1 Cor 1,9; 2 Cor 1,9; Gál 2,20; 4,6; Rom 8,29; Col 1,13; Ef 4,13; Heb 6,6; 10,29), a Cristo como Hijo encarnado (Gál 4,4; Rom 8,3; Heb 1,2), a Cristo como realizador de la redención del hombre (Rom 1,3; 5,10; 8,32; Heb 4,14) y a Cristo como sumo sacerdote (Heb 5,5.8-10; 7,3.28). Merece especial mención Gál 1,16, donde Pablo hace referencia a la experiencia de su propia conversión, que nos describe como la revelación que el Padre hace «de su Hijo en mí». En ninguna otra parte de las pastorales se da este título a Cristo.

36 **C) Hijo de David; Hijo de Abrahán.** Solamente en dos ocasiones se alude a la descendencia davídica de Jesús (Rom 1,3; 2 Tim 2,8; también «raíz de Jesé», Rom 15,12). En un comentario a Gn 12,7; 17,7, Cristo es llamado «descendencia» de Abrahán (Gál 3,16).

37 **D) Cristo.** Aunque este título (→ 8-10, *supra)* aparece muchas veces (solo, o Cristo Jesús, Jesucristo), es rarísimo su empleo en el sentido de Mesías (Rom 9,5). Pablo lo emplea normalmente como otro nombre de Jesús. La forma «Cristo Jesús», menos usada en las cartas primeras, es más frecuente en Ef y en las pastorales, en las que tiende a reemplazar a «Jesucristo», de manera especial en la expresión «en Cristo Jesús» (→ Teología de san Pablo, 79:138).

38 **E) Señor.** El apelativo *Kyrios* es, juntamente con el de *Christos,* el título más frecuente de Jesús en las cartas paulinas (→ Teología de san Pablo, 79:59-67). A veces se encuentra solo: «el Señor» (1 Tes 1,6; Flp 2,29, etc.), especialmente cuando Pablo se refiere a un dicho de Jesús (1 Tes 4,15; 1 Cor 7,12); «nuestro Señor» (1 Cor 6,14). Aparece en frases como «el Señor Jesús» (2 Tes 2,8), «nuestro Señor Jesús» (1 Cor 5,4); «el Señor Jesucristo», especialmente en los saludos de las cartas de Pablo (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1; Flp 1,2); también «nuestro Señor Jesucristo» (Flp 4,23), o «Jesucristo nuestro Señor» (Rom 1,4). Se convierte en la expresión habitual de Pablo, al hablar de Cristo resucitado, que es «el Señor de la gloria» (1 Cor 2,8), y de modo particular cuando habla del Cristo de la parusía (1 Tes 2,20; 3,13; 1 Cor 1,7), que es quien «me juzga» (1 Cor 4,4). Pablo ha hecho un paradigna de la expresión veterotestamentaria «el día de Yahvé», y de modo parecido describe la segunda venida de Cristo como «el día del Señor» (1 Tes 5,1; 2 Tes 2,3) o «el día de Cristo» (Flp 1,6; 2,16). Una de las más antiguas fórmulas de fe de la primitiva Iglesia, «Jesús es Señor», se encuentra repetidamente en los escritos de Pablo (Flp 2,11; 1 Cor 8,6; 12,3; 2 Cor 4,5; Rom 10,9; Col 2,6).

Este concepto del señorío actual de Cristo es un distintivo de la cristología paulina. El Señor resucitado ha iniciado su reinado en la historia por la acción del Espíritu en el seno de la Iglesia; y por la fe (que es también obra del Espíritu, 1 Cor 12,3) la Iglesia es consciente de este reinado de Cristo. El resto del mundo no lo reconoce; por eso «debe reinar hasta que Dios ponga a todos sus enemigos bajo sus pies» (1 Cor 15,25). Esta expansión del dominio de Cristo es la que, en el pensamiento de Pablo, confiere un carácter específicamente religioso al período que media entre la primera y la segunda venida de Cristo: esta etapa es la era de la Iglesia, en la que el dominio del Señor debe agrandarse hasta abarcar toda la creación y los poderes de este mundo, actualmente enemigos de él. De esta manera, el concepto de reino o dominio de Dios, tan importante en los sinópticos (→ 99ss, *infra),* es asumido y empleado por Pablo bajo la noción del señorío de Cristo glorificado, ya que el dominio del Padre ha sido confiado al Hijo hasta que llegue a ser una realidad histórica completa (15,28) y «Dios sea todo en todos» (→ Teología de san Pablo, 79:57).

39 **F) El último Adán.** Esta caracterización de Cristo es una de las contribuciones más originales a la teología del NT. El título «Hijo de hombre» no aparece nunca en los escritos paulinos; sin embargo, el concepto de «último Adán» lo incluye. (Sobre el pensamiento de Pablo acerca de Adán, → Teología de san Pablo, 79:102-104). Según O. Cullmann, Pablo solucionó airosamente el problema que el judaísmo había sido incapaz de resolver (la relación del «Hijo de hombre» con Adán; → 29, *supra)* relacionando la concepción del «último Adán» con la persona histórica de Jesucristo. En esto Pablo es fiel al pensamiento creador de Jesús, que se había aplicado a sí mismo el título de «Hijo de hombre». Además, lo mismo que Jesús, Pablo pone en relación su idea del «último Adán» con la del *'ebed Yahweh* (cf. Rom 5,12-21, y quizá también Flp 2,6-11). El Apóstol admite la doctrina del «Hombre celeste», pero (po-

siblemente contra Filón) niega esta función a Adán y se la aplica a Cristo resucitado (1 Cor 15,45ss; → Teología de san Pablo, 79:53).

40 Debemos distinguir tres etapas en la evolución del pensamiento de Pablo sobre el «último Adán». 1) Pablo piensa al principio que Jesús, el nuevo Adán *en su estadio de resucitado,* es portador y transmisor de vida para todos por la resurrección gloriosa del justo (1 Cor 15,20-22). El Señor resucitado, «en cuanto nuevo Adán», se ha convertido «en Espíritu que da vida» (15,45), a imagen del cual debe configurarse la humanidad redimida (15,49). Esta obra de transformación está ya en crecimiento en esta vida, porque es obra «del Señor, que es Espíritu» (2 Cor 3,18; 4,10-12). 2) En un período posterior, Pablo ve que el papel de Cristo como nuevo Adán había empezado por su muerte redentora, aceptada como obediencia al Padre (Rom 5,15-21). En esta manera de presentar la pasión de Cristo como un acto de obediencia, Pablo depende, con toda probabilidad, de la teología del Siervo de la predicación primitiva. La naturaleza vicaria de la obra redentora de Jesús para con nosotros *(anti hēmōn, hyper hēmōn)* se explica, por tanto, por la dependencia de Pablo de la concepción del Siervo de Yahvé. Con todo, la noción de vicariedad tiene su contrapeso en el concepto de Adán, que postula la implicación del género humano en la muerte y resurrección de Cristo. Jesús no murió y resucitó para eximir a los cristianos de la necesidad saludable de la muerte y resurrección. «Uno ha muerto por todos y, entonces, todos han muerto» (2 Cor 5,14). El «fue entregado por los pecados nuestros y resucitó por nuestra justificación» (Rom 4,25) para que fuera posible que muriésemos y resucitásemos con él (1 Tes 4,14; 5,10; 2 Cor 5,15; 4,10; Rom 14,9; → Teología de san Pablo, 79:69, 71). 3) La expresión final del tema paulino del «último Adán» la encontramos en las cartas de la cautividad. El cristiano «se ha revestido del hombre nuevo que se renueva hacia el conocimiento, a imagen del que le creó... Cristo, todo en todos» (Col 3,9-11). La obra de Cristo es de reconciliación, pues lleva al judío y al gentil a una nueva unidad, «para crear a los dos en él mismo como un solo hombre nuevo» (Ef 2,15). En Ef Pablo logra llevar a cabo una síntesis entre la doctrina del «último Adán» y la de la Iglesia «cuerpo de Cristo». La meta de nuestra unión con el nuevo Adán es «llegar a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al hombre perfecto...» (Ef 4,13).

41 **G) Imagen de Dios.** Este título está relacionado con el precedente, por depender, lo mismo que el tema de Adán, de los primeros capítulos de Gn. También es específico de la cristología paulina, pues no aparece en ninguna otra parte del NT. Se dice que el primer Adán fue creado a imagen de Dios (Gn 1,27); para Pablo, Cristo es el único que ha realizado plenamente esta imagen del Padre, y así le es posible identificar al cristiano con esta imagen. El término griego *eikōn* denota la expresión exterior de la realidad de una persona o cosa y supone comunión de naturaleza (G. Kittel, ThDNT 2, 395-97). Pablo habla del kerigma, que tiene por misión proclamar la resurrección de Cristo, «como buena noticia de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios» (2 Cor 4,4).

Cristo es «imagen del Dios invisible, primogénito de toda creación» (Col 1,15). El destino de todo cristiano es presentado como una asimilación con el Señor glorificado: «Y tal como hemos llevado la imagen de lo terrestre, llevaremos también la imagen de lo celeste» (1 Cor 15,49). Esta transformación se realiza ya en esta vida: todos los cristianos «se transforman en su imagen, cada vez con más gloria, según es propio del Señor, del Espíritu» (2 Cor 3,18). El proceso se inicia con el bautismo: «Os habéis despojado del hombre viejo con sus obras y os habéis revestido del nuevo, que se renueva hacia el conocimiento, a imagen del que le creó...» (Col 3,9-10).

42 **H) Primogénito.** Probablemente se aplicó este título a Cristo como resultado de la concepción paulina de Jesús como imagen de Dios: Cristo es «imagen del Dios invisible, primogénito de toda creación, porque en él fue creado todo...» (Col 1,15-16); también es «primogénito de entre los muertos», y por eso fue constituido «cabeza de su cuerpo, de la Iglesia» (1,18). Además, por el plan salvífico de Dios hacia la humanidad, los hombres llegan a ser semejantes «a la imagen de su Hijo, para que éste sea primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29).

43 **I) Salvador.** En los escritos de san Pablo sólo se designa dos veces a Cristo como *sōtēr* (Flm 3,20; Ef 5,23), aunque se alude con frecuencia a su obra como una tarea de salvación (1 Cor 1,18.21; 2 Cor 2,15; Rom 1,16; 5,10; 8,24; Ef 2,5). En el primer texto, el título pertenece propiamente al Cristo de la parusía, ya que, en una perspectiva bíblica, la salvación debe abarcar al hombre en su personalidad completa, incluso en el aspecto material de su naturaleza (Rom 8,23). En las cartas pastorales, *sōtēr* se predica del Padre (1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4) y de Cristo sin ningún cambio aparente de significado (2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6). Es sorprendente esta transferencia a Cristo de un título exclusivamente divino en el AT.

44 **J) Títulos tomados de la liturgia de Israel.** Para expresar la función de Cristo en la obra de la salvación cristiana, Pablo emplea algunas imágenes que están tomadas del antiguo culto de Israel y del judaísmo. Cristo resucitado es «primicia» *(aparchē),* metáfora tomada del rito consecratorio de los primeros frutos de la recolección *(bikkûrîm, rē'šît bikkûrîm:* Ex 22,28; 23,19; Dt 18,4; Lv 19,23ss; → Instituciones religiosas de Israel, 76:140). Jr 2,3 llama a Israel «primicia de la cosecha del Señor». A Cristo se le llama «primicia de los que han dormido» (1 Cor 15,20.23), porque su resurrección inaugura y lleva a cabo la resurrección gloriosa del justo. Al señor resucitado también se le denomina «nuestro cordero pascual» (1 Cor 5,7): una de las escasas alusiones de Pablo a la muerte de Jesús como sacrificio. El pasaje «Dios, mandando a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado y *peri hamartias...*» (Rom 8,3) puede ser una alusión al sacrificio por el pecado *('āšām;* → Instituciones religiosas de Israel, 76:86-88), traducido en los LXX de Is 53,10 precisamente por *peri hamartias,* «sacrificio por el pecado».

En Rom 3,25 encontramos una referencia al ritual del Día de la Expiación (→ Instituciones religiosas de Israel, 76:155), al describirnos a

Dios presentando a Cristo crucificado como «propiciatorio *(hilastērion, kappōret)* mediante la fe en su sangre». Con esta imagen Pablo nos explica la significación de la muerte de Cristo como símbolo eficaz de la presencia salvadora del Padre, que perdona los pecados a su pueblo (→ Teología de san Pablo, 79:83-86). En relación con estas imágenes litúrgicas se podrían citar otros textos que reflejan un carácter cultual. A Cristo se le llama «nuestra justificación, nuestra santificación, nuestra redención» (1 Cor 1,30) y también «nuestra paz» (Ef 2,14). El título de «mediador» *(mesitēs)* es atribuido a Cristo en 1 Tim 2,5; Heb 8,6; 9,15; 12,24. Esta función sacerdotal del Cristo glorificado la presenta Pablo como intercesión y la atribuye también al Espíritu (Rom 8,34; cf. Heb 7,25; Rom 8,27). El autor de Heb describe de modo peculiar a Cristo como Sumo Sacerdote que ofrece el sacrificio celestial en el templo celeste a título de complemento y prolongación de su muerte redentora.

45 **K) Siervo de Yahvé.** Este título del Dt-Is (→ 11, 22-23, *supra)* no aparece de manera destacada en la cristología paulina, ya que el Apóstol ha optado por concebir su propia actuación como continuación y desarrollo del papel de Jesús como Siervo: Gál 1,15; 2 Cor 4-6. Sin embargo, existen alusiones al mismo en las cartas de Pablo (Flp 2,6-11; Rom 4,25; 5,12ss). Este título ha modificado la concepción paulina sobre «el último Adán» (→ 39-40, *supra).*

46 **L) Cabeza.** En la presentación inicial de la concepción paulina sobre la Iglesia como «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12,12-27; Rom 12,14ss), Cristo resucitado no se diferencia del «cuerpo». No obstante, existe un pasaje de primera hora en el que Cristo es llamado «cabeza del varón» (1 Cor 11,3). El término *kephalē* aparece aplicado a Cristo en las cartas de la cautividad para describir la relación existente entre Cristo resucitado y su Iglesia (Col 1,18; 2,19; Ef 1,22; 4,15; 5,23). Es también *kephalē* de las virtudes angélicas (Col 2,10). La ampliación que Pablo hace de esta metáfora al presentar la Iglesia como Cuerpo de Cristo (→ Teología de san Pablo, 79:143) le permite expresar, en sus últimas cartas, la relación entre cabeza y cuerpo como una relación de amor (Ef 5,25).

47 **M) Apóstol.** En Heb 3,1 Jesús recibe los nombres de «apóstol y sumo sacerdote». Merece este título en virtud de la misión recibida del Padre, aunque el apelativo también puede significar que Jesús, en cuanto sumo sacerdote, es devuelto o reenviado a la comunidad cristiana para procurarle los frutos de su sacrificio.

48 **N) Dios.** En san Pablo encontramos algunos casos en que Cristo es llamado «Dios» *de forma equivalente* (Flp 2,6ss; Col 1,15; 2,9). (El empleo de *archē* como título en Col 1,18, en el sentido de origen o principio, sugiere que este término hay que tomarlo como un nombre divino). Se disputa, en cambio, si Rom 9,5 es una doxología de Dios Padre o si ha de entenderse como referido a Cristo (→ Carta Rom, 53:97); sería el único caso, en las cartas auténticamente paulinas, en que Jesús es llamado «Dios». En las cartas pastorales, Tit 2,13 es un caso en que *theos* se predica probablemente de Cristo («nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo»). Un ejemplo todavía más claro es Heb 1,8. Cf. R. E. Brown, *Does the New Testament Call Jesus God?:* TS 26 (1965), 545-73.

49 **IV. Literatura joánica.** Bajo este título incluimos Jn, 1-3 Jn, Ap.

A) El Ungido (Mesías). El propósito de Juan (20,31) es profundizar en la fe en Jesús como «Ungido». Así encontramos en él ocho veces el título *Christos* (Mesías) atribuido a Jesús; además, el autor refleja algunas tradiciones judías relativas a la expectación mesiánica (1,25; 4,25; 7,27.31.42). *Christos,* en el sentido de Mesías, se emplea una vez en 1 Jn (2,22) y dos veces en Ap (11,15; 12,10). Como sobrenombre, *Christos* aparece dos veces en Jn, cinco en 1 Jn, dos en 2 Jn y cuatro en Ap. Se predica dos veces de Cristo glorificado en Ap, una en 2 Jn; en este sentido, nunca en Jn o 1 Jn.

50 **B) Hijo de Dios.** Este título es también objeto de especial interés en Jn, como lo demuestra el propósito que tiene al escribir (Jn 20,31). En Jn se aplica exclusivamente a Jesús y, a diferencia de Pablo, nunca a los hombres. Para el evangelista, los hombres son hijos *(tekna)* de Dios, mientras que Jesús es Hijo *(huios)* de Dios. «Hijo de Dios» aparece veinticinco veces en Jn, veintidós en 1 Jn, dos en 2 Jn y una en Ap. Jesús puede conceder a los creyentes «el poder ser hijos *(tekna)* de Dios» (Jn 1,12), porque es Hijo de Dios en un sentido exclusivamente divino. Juan es el único autor del NT que se refiere a Jesús afirmando que es Hijo de Dios (Jn 10,36). Los escritos joánicos emplean el término *monogenēs,* «Hijo único» (Jn 14,18; 3,16.18; 1 Jn 4,9), uso que no encontramos en ninguna otra parte del NT. (Sobre la tesis de que *monogenēs* significa «solo, único» y no precisamente «unigénito», cf. D. Moody, JBL 72 [1953], 213-19). Hay discrepancias en la lectura de Jn 1,18: *monogenēs theos, monogenēs huios, monogenēs* son las tres formas que aparecen en los manuscritos. En Jn 5,20 Jesús parece ser el único de quien se puede decir que es *ho alēthinos theos,* «el Dios verdadero».

51 **C) Señor.** Juan emplea raramente el término *Kyrios* para designar a Cristo resucitado, excepto en los relatos posteriores a la resurrección (Jn 20,2.18.20.25.28; 21,7.12). Por lo que respecta al ministerio público de Jesús, y prescindiendo de muchos casos en que *kyrie* es empleado como título de respeto, sólo encontramos dos ejemplos de este empleo, y los dos son, con toda probabilidad, redaccionales (Jn 6,23; 11, 2). Jn 4,1 es un texto dudoso. En Ap hay ocho casos de *Kyrios* como título de Cristo glorificado, mientras que no lo encontramos en las cartas.

52 **D) Hijo de hombre.** Este título se emplea en Jn casi exclusivamente como una denominación del Señor glorificado (Jn 1,51; 3,13.14; 6,27.53.62; 8,28; 12,23.34; 13,31). La única excepción posible a esta regla puede estar en Jn 9,35 (→ Teología de san Juan, 80:17-20).

H.-M. Dior, ScEccl 19 (1967), 49-65; E. D. Freed, JBL 86 (1967), 402-409; R. Schnackenburg, NTS 11 (1964-65), 123-37.

53 **E) Hijo de José.** Jesús recibe este título dos veces en Jn (1,46; 6,42), pero no aparece en ninguna otra parte de sus escritos.

54 **F) El Profeta.** Esta primitiva denominación de Cristo (→ 14-15, *supra)* parece tener gran interés para Jn, aunque no se encuentra en los otros escritos joánicos. El Bautista niega ser «el Profeta» (Jn 1,21-25); tampoco Jesús le identifica como tal, en lo cual difiere Jn de los sinópticos. Se concede a Jesús este título en los primeros testimonios de los discípulos (Jn 1,46) y a lo largo de su ministerio público (Jn 4,19.44; 6,14; 7,40; 9,17).

55 **G) Cordero de Dios.** El Bautista da dos veces a Jesús el nombre de *amnos tou theou* (Jn 1,29.36; → Evangelio Jn, 63:52). En Ap se emplea con frecuencia la expresión «un cordero que estaba como degollado» para caracterizar al Señor de la historia resucitado: *arnion... hōs esphagmenon* (Ap 5,6). Aparece veintiocho veces y expresa el pensamiento nuclear del autor acerca del Cristo glorificado. El empleo joánico de esta imagen hay que explicarlo probablemente por dos fuentes del AT. *Primero,* el Siervo doliente de Yahvé es comparado en Is 53,7 con un cordero «llevado al matadero», y en Is 53,11-12 se dice que el Siervo carga con las iniquidades de la humanidad. En Jn 1,29 Jesús es «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo». Expiará este pecado con su muerte redentora. *Segundo,* la institución veterotestamentaria del cordero pascual, citada en relación con Jesús en Jn 19,36, es otra fuente joánica de la concepción de Jesús como Cordero de Dios. El himno que se canta en honor del Cordero en Ap 15,3-4 está inspirado en el cántico de Moisés al paso del mar Rojo (Ex 15,1ss). La referencia que hay en Jn 19,14 a la hora de la condena de Jesús, y que se hace coincidir con el momento de empezar la inmolación de los corderos pascuales en el templo, proporciona otro indicio de que el evangelista piensa en la muerte de Jesús como en un sacrificio semejante al que conmemoraba la Pascua judía. Cf. R. E. Brown, *The Gospel According to John* (AB 29-29A; Nueva York, 1966-70), I, 58-63.

56 **H) Rey de Israel.** Este título, que aparece sólo en los sinópticos y en relación con las burlas dirigidas a Jesús en la cruz, tiene particular interés para Juan. Lo encontramos también en los testimonios de los discípulos sobre Jesús (Jn 1,50) y en los vítores clamorosos con ocasión de su entrada en Jerusalén (12,13). Jesús rehúsa ser puramente «rey de los judíos» (6,15); y en su diálogo con Pilato (18,33; 19,15) se esfuerza por dejar bien clara su concepción religiosa del reino.

57 **I) Palabra de Dios.** El término *logos* se aplica a Jesús únicamente en los escritos joánicos (→ Teología de san Juan, 80:21-24; → Evangelio Jn, 63:40), donde podemos decir que se contiene y expresa la concepción más personal de Juan acerca de Jesús y de su obra como revelación del Dios invisible: «A Dios nadie le ha visto nunca» (Jn 1,18). Este título constituye el tema del prólogo (Jn 1,1-18), y lo encontramos también en 1 Jn 1,1 y en Ap 19,13. (No obstante, no es segura la forma en que hay que traducir en 1 Jn 1,1 el término «palabra»; → Epístolas de san Juan, 62:9). El Cristo preexistente en cuanto *logos* está «con Dios»: es, de alguna manera, distinto de *ho theos* (Dios Padre) y, sin embargo, «es Dios» (Jn 1,1-2). Es creador del universo (1,3); se encarnó en Jesucristo (1,14ss). En Ap 19,11-16, el *logos* se identifica con el Cordero y se presenta como juez universal y rey. Es difícil determinar el trasfondo de este empleo joánico de *logos*. Es posible que el empleo que hace Pablo (para quien el término designa el kerigma cristiano) ejerciera alguna influencia sobre Juan. Existe también un judaísmo palestinense sincretista en el cual se personifica la palabra divina comunicada a lo largo de la revelación del AT. Las doctrinas helenístico-orientales acerca del *logos* ejercieron su influjo también en este desarrollo literario. En Heráclito, en los estoicos y en el platonismo, el *logos* es ley del universo; en las especulaciones mitológicas de los gnósticos, el *logos* se considera como un mediador. En la tradición joánica, Jesús es *logos* porque trae la revelación cristiana en su doctrina; más aún: porque él mismo *es* la revelación del Padre. Cf. Brown, *op. cit.,* I, 519-24.

58 **J) «Yo soy».** Hay ocho casos en Jn en los que Jesús se identifica con la afirmación absoluta «yo soy» *(egō eimi:* 6,20; 8,24.28.56; 13,19; 18,5.6.8). Esta misteriosa expresión parece ser una deliberada referencia a la autorrevelación de Yahvé a Moisés (Ex 3,13-14); es, por tanto, una expresión de la divinidad de Jesús. Es de suma importancia el hecho de que la afirmación de Yahvé «yo soy» haya sido traducida por *egō eimi* en los LXX del Dt-Is (43,25; 51,12; 52,6). Cf. Brown, *op. cit.,* I, 533-38.

59 **K) Títulos acuñados por Cristo.** Otras expresiones «yo soy» no se emplean en sentido absoluto, sino que llevan un predicado que equivale a un título de Jesús: pan de vida (6,35.51), luz del mundo (8,12; 9,15), entrada o puerta (10,7.9), buen pastor (10,11.14), camino, verdad y vida (14,6), vid verdadera (15,1.5). (Sobre la interpretación de estos títulos, → Evangelio Jn, 63:94).

60 **L) Salvador.** Raramente aparece este título en los escritos joánicos. Pero, cuando lo encontramos (Jn 4,42; 1 Jn 4,14), expresa la misión de Jesús como único y universal salvador del género humano (cf. Jn 3, 17; 10,9; 12,47).

61 **M) Otros títulos.** Una sola vez se designa a Jesús como «expiación por nuestros pecados» (1 Jn 4,10), título que manifiesta el amor compasivo del Padre al enviar a su Hijo. El título «testigo fiel» únicamente se encuentra en Ap 1,5 y muestra la función reveladora de Jesús (cf. Is 55,4). En 1 Jn 2,1 se llama a Cristo «Paráclito» en el sentido de intercesor, título que se da quizá implícitamente a Jesús en Jn 14,16.

Al concluir este ensayo sobre los títulos de Cristo, podemos destacar que la rica cristología que se desprende de ellos es más *funcional* que ontológica. Al decir que Jesús es Señor, Salvador, Mesías, etc., el NT nos manifiesta primariamente qué papel o función desempeña Jesús para con los hombres *(pro nobis).* Esto tiene sus repercusiones en lo que él fue en sí mismo *(in se),* pero tal problema ontológico no es el objetivo primario o explícito. Incluso en una obra tardía, como es la de Juan, la afirmación «la Palabra era Dios» (1,1), aunque bordea el terreno de lo ontológico, tiene un fuerte acento funcional; porque el mismo concepto de «palabra» implica un auditorio a quien se dirija la palabra. La referencia funcional del NT, comparada con el objetivo ontológico de la Igle-

sia posterior, podemos discernirla en el contraste existente entre la confesión de fe paulina, «Dios reconcilió consigo el mundo en Cristo» (2 Cor 5,19), y la confesión nicena de Jesucristo como «Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial con el Padre». La confesión de Pablo asegura a los hombres que Dios se les manifestó en Jesús; Nicea asegura a los hombres que Jesús era Dios. En último término, una afirmación conduce a la otra (una vez comprendido que Dios se hizo presente de una forma verdadera y singular, muy superior a la presencia mantenida a través de los profetas en el AT), pero de la una a la otra hay un desarrollo doctrinal.

ESCATOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

BIBLIOGRAFIA

62 C. K. Barrett, *New Testament Eschatology:* ScotJT 6 (1953), 136-55, 225-43; G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future* (Londres, 1954); O. Cullmann, *Christ et le temps* (Neuchâtel, 1957); *La historia de la salvación* (Barcelona, 1967); C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (Nueva York, ²1961); A. Feuillet, *Parousie:* VDBS 6, 1331-419; H. Gressmann, *Der Messias* (Gotinga, 1929); *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (Gotinga, 1905); H. A. Guy, *The New Testament Doctrine of the «Last Things»* (Londres, 1948); J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella, ²1971); W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus* (SBT 23; Londres, 1957); T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge, ²1945); W. Manson, *Jesus the Messiah* (Londres, 1943); E. Massaux (ed.), *La venue du Messie: messianisme et eschatologie* (RechBib 6; Brujas, 1962); R. Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man* (ed. rev.; Londres, 1938); J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (Londres, 1957); C. A. A. Scott, *Christianity According to St. Paul* (Cambridge, 1927); A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (Londres, 1954); también, → 93, *infra.*

63 CONTENIDO

I. Noción moderna de «escatología» (§ 64-66)
II. La escatología del NT en los autores modernos (§ 67-69)
III. La predicación de Jesús (§ 70-71)
IV. La predicación apostólica en Act (§ 72)
V. Escatología de san Pablo (§ 73-82)
VI. Los evangelios sinópticos
  A) Los sinópticos en conjunto (§ 83-85)
  B) Marcos (§ 86)
  C) Mateo (§ 87)
  D) Lucas (§ 88)
VII. Literatura joánica (§ 89-91)
VIII. Conclusión (§ 92)

64 I. Noción moderna de «escatología». Esta palabra empezó a usarse solamente en el siglo XIX; se deriva del término griego *to ésjaton,* «lo último». En cuanto rama de la teología, la escatología es más amplia

en su comprehensión que el clásico tratado escolástico *De novissimis,* que versa sobre la doctrina cristiana relacionada con el juicio, cielo, infierno y purgatorio. La escatología abarca, además de estas realidades, ciertos aspectos de la Iglesia y de los sacramentos. Podemos decir que trata del *ésjaton,* esto es, de la última y definitiva intervención de Dios en la historia a través de Jesucristo, intervención cuyo despliegue tiene lugar —según el testimonio global del NT— en dos etapas distintas, delimitadas por la primera y la segunda venida de Cristo. La escatoolgía bíblica puede subdividirse en personal (destino último del individuo), colectiva (nacional en el AT, eclesial en el NT) y cósmica (suerte final del universo).

65 Los especialistas modernos no están de acuerdo en si el término «escatología» debe emplearse en un sentido estricto o amplio. ¿Hay que considerar el *eschaton* estrictamente como un acto de Dios que lleva a conclusión, desde fuera de la historia sagrada, el presente orden histórico? Los que cargan el acento en la separación radical entre la etapa actual y la futura entienden la escatología en sentido estricto. O, por el contrario, ¿es el *eschaton* la fase terminal de la historia sagrada ya preparada por los acontecimientos de la historia de la salvación cristiana y, hasta cierto punto, presente en ellos? Esta fundamental oscuridad salta a la vista en el pensamiento del AT, como lo manifiesta la difícil frase *bᵉʾaḥărît hayyāmîm.* ¿Significa esta expresión «al fin de los días», es decir, a la terminación de la historia, o simplemente «los últimos tiempos»? El problema es importante, pues implica la relación entre historia y escatología. J. L. McKenzie sostiene que escatología «significa un futuro que está situado fuera de la historia en el sentido de que no será determinado por factores históricos» *(Royal Messianism:* CBQ 19 [1957], 49). Con todo, puesto que Israel creía que Dios intervenía en el curso actual de su historia, el intento de «trazar una línea demasiado precisa entre historia y escatología parece establecer una distinción que no tiene ningún fundamento, al menos en los primeros libros del la Biblia» (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:164-167). B. Vawter *(Apocalyptic: Its Relation to Prophecy:* CBQ 22 [1960], 37) entiende el término en sentido contrario: «significa la expectación del fin del actual orden terreno». Este fin comprende la realización del plan completo de Dios sobre el mundo con el establecimiento de un orden nuevo. El sentido estricto de la escatología bíblica es propugnado por Wellhausen, Mowinckel y Frost, mientras que Gressmann, Lindblom y otros la entienden en sentido amplio.

66 El problema proviene, en parte, de la visión que se tenga del concepto bíblico de tiempo (cf. J. Barr, *Biblical Words for Time* [SBT 33; Londres, 1962]). Ciertamente, el tiempo parece ser «lineal» en el sentido de que implica una concepción teleológica de la historia; es decir, la historia de Israel, de la Iglesia y del universo es una historia con un comienzo concreto y avanza hacia una meta determinada, definida por el poder y la providencia de Dios. En cambio, la concepción bíblica del tiempo no es «lineal» si el térfmino supone un proceso evolutivo. La dialéctica de la his-

toria sagrada, especialmente en los autores del NT, y aún más en Pablo, avanza a través de una serie de crisis que postulan un número indefinido de comienzos parcialmente nuevos. La expectación neotestamentaria del «fin» se funda en un conjunto de acontecimientos del pasado por los que se llevó a cabo principalmente la salvación en la muerte y resurrección de Jesucristo. En consecuencia, el *ésjaton* (al menos en la etapa que aún está por venir) ha sido preparado, determinado e incluso iniciado por los acontecimientos cruciales de la historia sagrada del NT. O. Cullmann (en su *Cristología)* ha visto certeramente la necesidad de establecer una estrecha relación entre la cristología neotestamentaria y la historia de la salvación del NT: de igual manera es preciso tener en cuenta que la solución al problema de la cristología neotestamentaria es inseparable del misterio de la persona de Cristo y de su misión redentora.

67 **II. La escatología del NT en los autores modernos.** En el siglo XIX, A. Ritschl suprimió de la doctrina de Jesús el elemento escatológico. Según su concepción, Jesús no predicó un reino de Dios exclusivamente espiritual e invisible, existente en las almas de los hombres. (Sobre la teología de Ritschl, cf. P. Hefner, *Faith and the Vitalities of History* [Nueva York, 1966]). J. Weiss, yerno de Ritschl, y A. Schweitzer redescubrieron el significado del aspecto escatológico del evangelio, pero advirtieron que este aspecto del mensaje de Jesús no interesaba ya al hombre moderno. M. Goguel *(Jesus and the Origins of Christianity* [Harper paperback; Nueva York, 1960]) afirmó que Jesús «pensaba escatológicamente lo mismo que hablaba en arameo»; según la opinión de Goguel, la dimensión escatológica no era más esencial al pensamiento de Jesús que la lengua que hablaba.

68 A. Schweitzer (→ Crítica moderna del Nuevo Testamento, 41:35) estaba persuadido de que la convicción de Jesús sobre la inminencia del reino de Dios no puede ignorarse. Cristo se consideró Mesías (por supuesto, erróneamente); al enviar a los discípulos en viaje misionero por las aldeas de Galilea, creyó que el reino de Dios estaba próximo a llegar (también erróneamente). De esta manera, al no llegar el fin del tiempo como Jesús había esperado, precipitó los acontecimientos con su propia muerte. Esta teoría se conoce como escatología *consecuente* o, como el mismo Schweitzer la llamó, escatología «completa». Tal concepción, evidentemente, no deja ninguna posibilidad de creer en la divinidad o mesianidad de Jesús ni en su voluntad de fundar la Iglesia. R. Bultmann, uno de los fundadores de la historia de las formas del NT (→ Crítica moderna del Nuevo Testamento, 41:49), mantiene una posición igualmente escéptica. Jesús no fue nada más que un precursor del reino que proclamó. El reino de Dios no llegó a ser realidad en tiempo de la vida de Jesús, porque no puede venir por ninguna intervención humana (con esta etiqueta humana cataloga Bultmann la obra de Jesús), sino exclusivamente por la acción directa de Dios en la situación existencial de cada individuo.

69 C. H. Dodd (→ Crítica moderna del Nuevo Testamento, 41:63) reaccionó contra la teoría de Schweitzer y dio al problema una solución

que se conoce con el nombre de escatología *realizada.* La totalidad del mensaje de Cristo consistió en el anuncio de que el *ésjaton,* en su propia persona, había hecho su entrada en la historia: el Mesías ha llegado, el reino de Dios está presente en la historia, el día del Señor es ya una realidad. Una vez que la escatología se ha realizado por la venida de Jesús, no hay nada más que buscar en la historia. Cristo, que es Luz, por su muerte y resurrección interpela a cada individuo, provocando un juicio *(krisis),* el único juicio en sentido estricto. La predicación de la Iglesia y la eucaristía, que evoca una experiencia personal de la venida de Jesús en humildad y gloria, llevan este juicio a las generaciones futuras. Según la opinión de Dodd, el juicio final y la parusía constituyen «el mito menos inadecuado del objetivo de la historia». Cuando Jesús predicaba una escatología realizada, la transición del tiempo a la eternidad no era tan natural para sus seguidores como lo era para el mismo Jesús; por consiguiente, no llegaron a entender su significación, considerando el reino como incompleto en el presente y, por tanto, como algo que en su mayor parte tenía aún que acontecer en el futuro. Esta interpretación literalista de lo que era mero símbolo en la doctrina de Jesús fue corregida gradualmente por Pablo y Juan, que introdujeron la escatología realizada en la teología del NT. La obra de Juan es el mejor logro de este desarrollo, ya que adoptó una perspectiva correcta, la que tuvo Jesús mismo.

70 **III. La predicación de Jesús.** Las palabras de Jesús han llegado hasta nosotros principalmente a través de los escritos de los cuatro evangelistas, donde han sufrido alguna adaptación e interpretación. (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:35). No obstante, el reconocimiento de este hecho no justifica la opinión de que es muy poco o nada lo que podemos conocer acerca de la doctrina escatológica de Jesús. Aunque el grupo apostólico tuviera conciencia de que podía y debía adaptar las enseñanzas de Jesús a situaciones nuevas y variadas, permaneció fiel a los ideales y al plan fundamental del Maestro. El concepto de reino de Dios era nuclear en el mensaje de Jesús; además ocupa un lugar de capital importancia en la escatología del NT. No obstante, como esta cuestión se estudia en un artículo aparte (→ 93, *infra),* ahora trataremos otra realidad escatológica, el juicio, asociado íntimamente por Cristo al reino.

71 En el AT los profetas solían centrar su atención en el día de Yahvé (el juicio; → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:137); con Jesús se traslada el foco de interés hacia el reino. Con todo, Jesús establece un proceso discriminatorio por lo que se refiere ya a la entrada en el reino (Mt 5,20). En relación con la futura comunidad que intenta fundar, el juicio es un proceso purificador (Mt 13,41-43; 13, 47-50; 25,31-46). En la descripción del juicio, Jesús toma también algunos rasgos de la tradición apocalíptica (→ Período posexílico, 20:21-24). El juicio logra el triunfo del plan divino sobre los adversarios de Dios (Mt 8,29; Lc 4,34). Jesús considera sus milagros como un primer asalto contra el reino de Satán en este mundo (Lc 13,16; 10,18; → 127, *infra).* Las descripciones que hace de la parusía del Hijo de hombre están entretejidas con imágenes de victoria: nubes, poder, gloria (cf. Mc 13,26).

Pero existe gran sobriedad en la presentación que hace Jesús de la victoria definitiva: la colosal batalla, tan querida de los escritores apocalípticos, es pasada por alto; se acentúa la responsabilidad personal, especialmente en la parábola que describe el juicio final (Mt 25,31-46). Los evangelios no ofrecen descripciones prolijas del fin del mundo: si Jesús emplea el lenguaje cósmico del AT, prescinde y evita las extravagancias del género apocalíptico judío.

En relación con el juicio que sufrirán los individuos, Jesús insiste en el principio de retribución según el mérito personal (Mt 12,41-42; 18, 23-25), lo cual constituye otro préstamo tomado de la literatura apocalíptica. Finalmente, Jesús consideró el juicio como el paso a un nuevo estado, como una renovación y una condición gozosa que sigue a los «dolores de parto» (Mt 24,8; Jn 16,21). Los escritores neotestamentarios emplearán un término tomado de la filosofía helenística (*palingenesia,* «regeneración, renovación»), del que no existe ningún equivalente en las lenguas semíticas, para designar este aspecto del juicio proclamado por Jesús (Mt 19,28; Tit 3,5). El juez que ejecuta la sentencia es a veces Dios Padre (Mt 6,4; 10,32-33); otras veces es el mismo Jesús (Mt 25, 31-46; Lc 17,24). Jesús enseña que el juicio tendrá lugar para todos los hombres sin distinción y versará sobre las actitudes del individuo para con el reino, su fe (Mt 8,10-11), su arrepentimiento (11,20-21). Este juicio es exhaustivo (12,36-37) y definitivo (25,46).

72 **IV. La predicación apostólica en Act.** La orientación de la predicación primitiva es predominantemente escatológica, dado el carácter que tenía de testimonio de la resurrección de Jesús y de la venida del Espíritu. Desde el día de Pentecostés, el grupo apostólico puso de manifiesto la convicción de que ellos habían sido testigos de una crisis en la historia religiosa de Israel: ahora los «últimos días», predichos por «todos los profetas, desde Samuel en adelante» (Act 2,17; 3,24), se han hecho realidad. Atestiguaron su creencia firme en que el espíritu de Yahvé había permanecido siempre en medio de su pueblo, en que ellos mismos formaban ahora el núcleo del nuevo *qāhāl* de Israel, el «resto» predicho por los profetas del AT (Is 10,20-21), y en que Jesús había sido exaltado como «Hijo de Dios en poder» (Rom 1,4; cf. Act 2,33; sobre *qāhāl,* → Teología de san Pablo, 79:150). Un rasgo significativo de esta nueva actitud de fe era la seguridad de que lo que inauguró la era mesiánica fue la efusión del Espíritu Santo, y no el retorno de Cristo en la parusía. Las principales bendiciones escatológicas concedidas por el Espíritu son el perdón de los pecados y su misma presencia en los corazones de los fieles (Act 2,38), y están conectadas con la recepción del bautismo, el nuevo rito de iniciación para entrar en la comunidad cristiana. El bautismo es descrito en el contexto del juicio (2,40); y es también escatológico porque lleva a cabo la selección de los salvados (2,47).

La llamada a la *metanoia* (arrepentimiento), en que culminó el kerigma apostólico, estaba también referida al juicio, como lo indica la cita de Dt 18,16 (Act 3,23). De hecho, la predicación apostólica anunciaba el juicio final, puesto que en ella se proclamaba a Jesús juez universal

(Act 10,42). Había, por otra parte, un mensaje de perdón y gracia (2, 47; 4,12; 5,31), pues la idea de juicio estaba estrechamente vinculada en el kerigma a la salvación. El testimonio apostólico de la resurrección de Jesús tenía un profundo significado escatológico por cuanto proclamaba a Jesús soberano universal a la derecha de Dios (2,34); de hecho, su exaltación es la garantía divina de su función como juez de vivos y muertos (17,31). La hostilidad y persecución de que fue objeto la primitiva comunidad fueron consideradas como parte de la hostilidad escatológica contra el pueblo mesiánico (4,24-30). Esteban, condenado por la injusticia humana, fue defendido ante el tribunal de la justicia divina (7,55) por el Hijo de hombre glorioso. La comunidad apostólica era consciente, ante todo, de la actividad escatológica del Espíritu (4,31; 5,3; 15,28).

73 **V. Escatología de san Pablo.** Cuando consideramos los escritos de Pablo y de otros teólogos neotestamentarios, debemos tener en cuenta que el problema de la escatología del NT constituye simplemente una faceta del misterio de Cristo (→ Teología de san Pablo, 79:32-34). La comprensión del problema por parte de los autores del NT estaba condicionada por su concepción de Jesucristo y de su obra redentora; ellos fueron avanzando hacia la solución en la medida en que profundizaban su concepción del problema cristológico. Para apreciar este desarrollo y progreso, las cartas de Pablo tienen un especial interés porque son suficientemente numerosas para dar a conocer la evolución de su pensamiento.

74 Antes de examinar los escritos de Pablo, sin embargo, tenemos que mencionar dos características de la escatología neotestamentaria que la distinguen de la escatología judía y apocalíptica. Primeramente, como ha hecho notar W. G. Kümmel, quien llega hasta el final de la historia no es un personaje desconocido, sino Jesús, a quien conocieron muchos durante el tiempo de su vida y cuya resurrección atestiguaron los Doce. En segundo lugar, aunque la escatología del NT muestra coincidencias y dependencias con respecto al pensamiento veterotestamentario en algunas de sus concepciones y en gran parte de sus imágenes, «la afirmación de que el reino de Dios ha llegado rompe, en cualquier caso, el viejo esquema escatológico y da paso a un nuevo conjunto de ideas» (C. H. Dodd).

75 Uno de los principales problemas que hubieron de arrostrar los teólogos de la era apostólica fue la significación del período de historia que discurre entre la primera y la segunda venida de Jesucristo. La tensión entre el «ya» y el «todavía no» se deja sentir continuamente a lo largo del NT. «Todo lo sometiste bajo sus pies. Así, al someterlo todo a él [Cristo], no dejó [Dios] nada que no se le sometiera», afirma confiadamente el autor de Heb. No obstante, añade con nostalgia: «Pero ahora todavía no vemos que todo le esté sometido» (Heb 2,8). El autor de 2 Pe (3,4) recuerda el cinismo blasfemo de algunos de sus contemporáneos, que afirman: «¿Dónde está la promesa de su venida? Pues desde que murieron nuestros padres todo sigue como desde el principio de la creación».

76 Como nuestro propósito es describir la evolución del pensamiento escatológico de Pablo, vamos a dividir la década (años 51-62) de su actividad epistolar en dos etapas. La línea divisoria puede coincidir con la experiencia personal que tuvo Pablo de la «tribulación» escatológica *(thlipsis)* en Efeso (cf. 2 Cor 1,8; también 1 Cor 15,32). En la primera etapa, el Apóstol parece haber compartido la expectación común entre los cristianos de su tiempo sobre la próxima parusía o retorno de Cristo exaltado. Posteriormente, Pablo no parece tan seguro de que vivirá para ver esta consumación.

77 *Conversión de Israel.* Un factor que pudo contribuir a la formación de esta nueva actitud fue la dificultad que experimentó en convertir al evangelio a los judíos de la diáspora, así como la perturbación producida por la facción judaizante en algunas de sus fundaciones. En los primeros años de la Iglesia era un dato teológico, normalmente aceptado, que la segunda venida del Señor dependía de la conversión de Israel, acontecimiento que pareció posible en vida de los cristianos de la primera generación (Act 3,19-21). La práctica habitual en Pablo de predicar primeramente a los judíos en cualquier localidad y luego, una vez que éstos habían rechazado su mensaje, a los paganos, era una norma dictada por esta prematura escatología. Sin embargo, cuando Pablo escribe Rom 11, 25-26, su concepción ha adquirido una perspectiva completamente nueva. El esquema antiguo era fundamentalmente correcto, pero un tanto simplificado: antes de la conversión de Israel, «el conjunto de los paganos» debe entrar en la Iglesia. Una vez que él captó esta verdad, el retorno del Señor en gloria retrocedió a un futuro mucho más distante.

78 *Apocalíptica.* La primera descripción paulina de la escatología tiene los tintes y colores de la fantasía apocalíptica que se refleja en los sinópticos. Pablo habla, como Juan Bautista, de «la ira que viene» (1 Tes 1,10); describe la parusía con un lenguaje que refleja los esquemas del AT (1 Tes 4,13-18; 2 Tes 2,1-10); habla de «los príncipes de este mundo, abocados a la destrucción» (1 Cor 2,6); piensa que en el futuro tendrá lugar una batalla escatológica entre el Señor resucitado y sus enemigos (1 Cor 15,23-28). A pesar de que en sus últimas cartas emplea ocasionalmente el vocabulario de la apocalíptica («el dios de este mundo»: 2 Cor 4,4), considera la victoria como ya ganada por medio de la muerte y resurrección redentoras de Cristo (Col 2,14; Ef 1,22). Este último texto asegura que Dios ha sometido todas las cosas bajo los pies de Cristo, contrastando así con el punto de vista expresado en Flp 3,21 (parece que Flp pertenece a las cartas de redacción temprana) y en 1 Cor 15,25-27.

79 *Salvación.* En su primera etapa, Pablo concibe la salvación en términos futuristas (1 Tes 5,8; 2 Tes 2,13; Flp 2,12); según su mentalidad semítica, esta salvación incluye necesariamente «la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8,23). El título de «Salvador» se considera como una prerrogativa del Cristo de la parusía (Flp 3,20; → 43, *supra),* y la «salvación», lo mismo que la «destrucción», es inminente (Flp 1,28). Por el contrario, en 2 Cor 6,2, Pablo puede identificar el momento presente como «el día de la salvación» a que se alude en Is 49,8 (2 Cor 6,2); en

Rom 13,11, afirma que «el día de la salvación está más cercano que cuando creímos». Anuncia a sus destinatarios que «han sido salvados» (Ef 2,5-8; cf. 2 Tim 1,9; 4,18; Tit 3,5). Con todo, se mantiene, hasta cierto punto, una polaridad futurista en esta última etapa (Rom 5,9; 8,24).

80 *Parusía.* En relación con los términos «parusía» y «revelación» *(apokalypsis),* o «manifestación» *(epiphaneia),* hay una evolución interesante, que sigue la misma pauta. Parece que fue Pablo quien inició el uso cristiano de «parusía» como término técnico para designar la segunda venida de Cristo (cf. el empleo prepaulino de la palabra en Mt 24,3; el término no se emplea en los paralelos: Mc 13,4; Lc 21,7). No obstante, parusía, en el sentido de segunda venida, se emplea sólo en las primeras cartas de Pablo (1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2 Tes 2,1.8-9; 1 Cor 15, 23); en otros lugares tiene su sentido corriente de presencia (Flp 1,26; 2,12; 1 Cor 16,17; 2 Cor 10,10). Pero precisamente son las primeras cartas las que están dominadas por lo que podríamos llamar «espiritualidad parusíaca»: el Señor ausente volverá; la vida cristiana hay que vivirla en la esperanza y expectación de su venida, que es comparada a la visita fastuosa de un monarca reinante (→ Teología de san Pablo, 79:46).

81 *Epifanía.* El término «revelación» *(apokalypsis)* se encuentra en 2 Tes 1,7 y en 1 Cor 1,7 referido a la segunda venida de Cristo; lo encontramos también en Rom 2,5; 16,25 en relación con la parusía y en 8,19 para designar los efectos de esa venida sobre los creyentes. La palabra «manifestación» *(epiphaneia)* aparece sólo una vez en las primeras cartas en conexión con la parusía (2 Tes 2,8). En cambio, en las cartas pastorales «manifestación» es el término técnico para indicar la segunda venida de Cristo (1 Tim 6,14; Tit 2,13; 2 Tim 4,1-8). Solamente en un pasaje (2 Tim 1,10) significa la primera venida de Cristo en humildad. Si Pablo fuera el autor de las pastorales (→ Cartas pastorales, 57:6-11), este cambio de terminología indicaría que, en el transcurso del tiempo, había revisado su concepción: primero pensó en la vuelta de un Cristo ausente; luego, en el desvelamiento o epifanía de un Cristo invisiblemente presente en esa época.

82 *Juicio.* Esta noción ocupa un lugar importante en la teología paulina. Pablo emplea la expresión del AT «día de Yahvé» como un paradigma para crear una nueva expresión descriptiva del papel de Cristo como juez: «día del Señor» (1 Tes 5,2; 2 Tes 2,2; 1 Cor 1,8; 5,5; 2 Cor 1,14) o «día de Cristo» (Flp 1,6-10; 2,16). Con todo, casi todos estos casos manifiestan la concepción primera de Pablo, que concibe el juicio divino en forma apocalíptica como una victoria de Dios y Cristo sobre las potencias del mal. El aspecto judicial de este juicio es también muy destacado en Pablo: el hombre debe comparecer ante el tribunal divino (Rom 2,16) para rendir cuentas de su vida (14,10ss), y en él Cristo hará justicia (1 Cor 4,3-5; 2 Cor 5,9s). La noción paulina de justificación (→ Teología de san Pablo, 79:94-97) tiene una dimensión escatológica; aun cuando sea claramente una posesión actual del cristiano (Rom 5,1; 8,30; 14,17), tiene un carácter futuro como anticipación de la salvación

escatológica. Si bien se considera como juez supremo a Dios Padre (Rom 2,2), es «a través de Jesucristo como Dios juzgará las acciones ocultas de los hombres» (2,16), los cuales deben comparecer ante el tribunal de Cristo (2 Cor 5,10). El gran optimismo de Pablo con respecto al éxito de este juicio para los cristianos ha sido puesto de relieve por los comentadores modernos: las cartas de Pablo dan la impresión de que la gran mayoría aguarda justificadamente el juicio con esperanza y confianza (Rom 5,9; 8,1; 1 Cor 11,32, etc.), porque su abogado (1 Cor 4,4) e intercesor (Rom 8,34) es el mismo Cristo. Hay que admitir, sin embargo, que no existe ningún fundamento para pensar que Pablo enseñara la existencia de un «juicio particular». Los textos que se suelen citar para apoyar esta idea (Flp 1,23; 2 Cor 5,8-10) expresan simplemente la convicción paulina de una reunión con Cristo en la vida futura.

Para una bibliografía más amplia sobre la escatología de Pablo, cf. B. Rigaux, *Les épîtres aux Thessaloniciens* (París, 1956), XXIII-XXIX. Una obra antigua importante es H. A. A. Kennedy, *St. Paul's Conception of the Last Things* (Londres, 1905).

83 **VI. Los evangelios sinópticos.**

A) Los sinópticos en conjunto. Los motivos escatológicos de la predicación apostólica conservan su fuerza en la tradición sinóptica, pero no aparece una formulación de la escatología realizada tan clara como la que vamos a encontrar dominante en Jn. Los sinópticos presentan a Juan Bautista como «predicador de un apocalipsis de juicio» (M. Goguel, *Eschatologie et apocalyptique dans le christianisme primitif:* RHR 106 [1932], 385). Su mensaje está expresado con imágenes tomadas de la apocalíptica del AT: el Bautista anuncia un juicio que es inminente (Mt 3,10) y que va a ser realizado por «uno más poderoso» (Lc 3,16), mediador de la ira divina. La finalidad de este juicio es la purificación de los que se arrepienten (Mt 3,10.12) y el castigo de los que se rebelan contra Dios (3,12). El juicio es, a la vez, universal y definitivo: la predicación del Bautista va dirigida aun a los perversos jefes religiosos, advirtiendo a todos que no hay escapatoria posible de la venganza divina. Lucas es el único (3,10-14) que modifica, hasta cierto punto, esta descripción del Bautista como profeta escatológico al indicar la naturaleza social de su predicación.

84 Los sinópticos coinciden en presentar una teología del Hijo de hombre en dos etapas distintas. La primera corresponde a la vida terrestre de Jesús; está marcada por la oscuridad de una vida ordinaria (Mt 11, 19; Lc 7,34), por la humillación (Mc 10,45), la pobreza (Lc 9,58) y el oscurecimiento de la divinidad (Mc 2,10.28; Lc 12,10) y, sobre todo, por la identificación de Jesús con el Siervo doliente de Yahvé (Mc 8,31; 9, 31; 10,33; cf. Mc 9,9). La segunda etapa coincide con la glorificación del Hijo de hombre, su papel como juez (Mc 8,38; 13,26; 14,62; Mt 25, 31-46) y el misterio que envuelve su parusía (Lc 12,40; 17,24.30; cf. Lc 22,29).

85 H. A. Guy ha hecho notar que, mientras Lc se inclina por suavizar el tono de la dimensión escatológica y apocalíptica que encontramos en la versión de Mc de las palabras de Jesús (cf. Mc 13,14 y Lc 21,20; Mc 14,62 y Lc 22,67-69), Mt tiende a lo contrario (cf. Mc 8,38 y Mt 16,27; Mc 13,4 y Mt 24,3). Mateo (24,1-44) interpreta probablemente el discurso llamado escatológico refiriéndolo en su totalidad a la ruina del templo, mientras que Mc (13,1-37; → Evangelio Mc, 42:76) recoge el discurso con cierta confusión. Lucas tiene dos discursos: uno que describe la segunda venida de Cristo (17,22-37) y otro que predice la destrucción de Jerusalén y del templo (21,6-36).

86 **B) Marcos.** Marcos describe toda la historia de Jesús como una lucha cósmica y escatológica con el mal (J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark* [SBT 21; Londres, 1957]; cf. una interpretación opuesta en E. Best, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology* [Cambridge, 1965]). El prólogo de Mc (1,1-13) introduce el ministerio público de Jesús con el relato de la misión de Juan Bautista, que pregona a Jesús como «el más fuerte» contra el adversario común: Satanás. El bautismo de Jesús es su «unción con el Espíritu Santo» (Act 10,38) para la lucha escatológica y la victoria sobre Satán, la cual aparece anticipada en las tentaciones del desierto. Los exorcismos de Jesús son el primer ejemplo de esta batalla cósmica contra el mal (Mc 1,21-27; 3, 11.12; 5,1-17; 7,24-30; 9,14-29). Un segundo ejemplo nos lo ofrecen otros relatos de milagros, descritos como una lucha contra los poderes del mal (1,40-45; 4,35-41; 7,24; → 127, *infra).* Una tercera ejemplificación de este combate la encontramos en los relatos de controversias, es decir, las disputas de Jesús con sus enemigos, los jefes religiosos del judaísmo (2,1-3,6). Por último, la lucha de Jesús contra la ignorancia, la timidez y la lentitud de comprensión por parte de sus propios discípulos, se presentan como una faceta de esta guerra universal contra Satanás (8,34-37; 10,38-45).

87 **C) Mateo.** Este evangelista ha conservado el sabor semítico de las palabras de Jesús (por las que muestra especial interés) y, por tanto, ha guardado las imágenes literarias y la escatología futurista, tan peculiares del género apocalíptico. Sin embargo, su pensamiento se dirige, de manera inequívoca, hacia una escatología «realizada». La gran preocupación de Mt es la naturaleza de la Iglesia (→ Evangelio Mt, 43:10), a través de la cual el Señor resucitado y ascendido realiza la promesa de permanecer «con vosotros todos los días, hasta el fin de la historia» (28,20); ya hemos visto (→ 32, *supra)* que este autor presenta constantemente a Jesús como «Emmanuel» («Dios con nosotros»). Así, Mt se preocupa principalmente de demostrar que las palabras y acciones de Jesús durante su ministerio público son otros tantos pasos hacia la realización del «reino de los cielos» en este mundo por medio de la institución de la Iglesia cristiana. La concepción de la salvación en Mt refleja el modelo general de la soteriología de los sinópticos con su orientación escatológica. La vida terrestre de Jesús estuvo consagrada a extirpar el pecado, como su mismo nombre lo indica (→ 3, *supra).* Su ministerio

realiza las esperanzas de liberación veterotestamentarias (4,14-16). La muerte y resurrección de Jesús significan la realización de la esperanza escatológica del AT. El evangelista emplea el lenguaje de la apocalíptica en un pasaje exclusivamente suyo (27,51-53) para asentar la verdad de que, con la muerte y resurrección de Jesús, se había inaugurado la resurrección general de los justos. Mateo contiene un conjunto de expresiones escatológicas de Jesús que no se encuentran recogidas en ningún otro evangelista (10,23; 13,24-30.37-40; 25,1-13), y otras que son comunes las presenta subrayando su tono escatológico (16,28; 19,28; 23,27-39). En la presentación que hace de la profecía de Jesús acerca de la destrucción del templo, Mt ha conservado, podríamos decir, una forma más arcaica de la pregunta de los discípulos que ocasiona el discurso, forma que revela la confusión de los apóstoles entre el fin del mundo del judaísmo y «el fin del tiempo» (Mt 24,3). Quizá ningún otro escritor neotestamentario ha subrayado tan llamativamente el carácter escatológico de la Iglesia con un empleo tan sagaz del lenguaje apocalíptico.

88 **D) Lucas.** El tercer evangelio se puede definir como el «evangelio de la salvación» (→ Evangelio Lc, 44:8). Lucas es el único de los sinópticos que emplea los términos «salvación» (1,69.71.77; 2,30; 3,6; 19,9) y «salvador» (1,47; 2,11). Además, al ampliar la formulación tradicional de algunos dichos de Jesús, ha explicitado la idea de salvación implicada en ellos (8,12; 10,10; 21,28). Lucas ha acentuado también el carácter escatológico de la muerte y resurrección de Jesús, definiendo este acontecimiento central del kerigma como un *éxodo* (9,31), es decir, como la acción definitiva por la que Dios libera (de la que fue tipo el rescate de Israel cautivo en Egipto), y como una «asunción» (9,51), concebida según el modelo del relato apocalíptico sobre la salida de Elías de este mundo (2 Re 2,9-11). Lucas, además, subraya la noción de *kairos* (por ejemplo, 21,8), o tiempo marcado por la providencia de Dios para la realización de la salvación escatológica. Este término aparece doce veces en este evangelio. Lucas es más moderado que los otros sinópticos en el uso de la terminología apocalíptica (cf., sin embargo, 12,49s); de hecho, introduce la parábola del rey que marcha al extranjero «para recibir un reino y volver» (19,12ss) dando a entender que Jesús la dirige contra el entusiasmo apocalíptico que se apoderó de sus discípulos al acercarse a Jerusalén. Tanto en Lc como en Mt (los dos evangelios escritos después de la destrucción de Jerusalén por Tito) se echa de ver una interpretación teológica más profunda de este desastre como una «visita» divina de Cristo resucitado y un «signo histórico del Hijo de hombre».

89 **VII. Literatura joánica.** La noción de juicio constituye uno de los temas principales de Juan (→ Teología de san Juan, 80:46, 55). Este juicio se lleva a cabo por la presencia del *logos* encarnado en la historia (Jn 3,19; 9,39; → 57, *supra);* además, la presentación que Juan hace de Jesucristo como «la luz verdadera» del mundo (1,9; 8,12; 12,46) es un tema fundamental. Para Juan, la función reveladora de Jesús es de suma importancia; a ella está subordinado, en cierto sentido, su papel de redentor. La redención es la «gloria» de Cristo, es decir, la manifestación

personal que él, a través de la muerte y resurrección, hace del Dios invisible (1,14.18; 12,38-41; → Teología de san Juan, 80:30-32, 34). Cristo como luz es para Jn la verdadera realidad escatológica: su juicio abarca todas las cosas (1,9; 4,17-18) y las penetra de manera trascendente (2, 25). Las palabras de Jesús son el medio por el que se comunica esta luz (8,37; 12,48); sus milagros se llaman «signos» y poseen un valor discriminatorio y escatológico, porque manifiestan su «gloria» (2,11; 12,57ss) y provocan el juicio de la fe o de la incredulidad en los corazones de los hombres (→ Teología de san Juan, 80:27-29). Sin embargo, la causa última de esta luz-juicio radica en la muerte de Jesús (8,28; 12,32; 13,18s; 19,37).

90 Este aspecto de *krisis* de la vida terrena de Jesús actúa, según la mente de Juan, a la manera de un drama judicial, que empieza con el testimonio de Juan Bautista (1,19ss) y culmina, después de una serie de testimonios y acusaciones por parte de «los judíos», en el «juicio de este mundo» (12,31), donde son condenados los mismos que se han constituido jueces de Jesús. La terminología legal (juez, juicio, testigo, testimonio, acusar, reo, abogado, etc.) sirve para resaltar que Jn concibe fundamentalmente la obra de Jesús como *krisis*. El autor prefiere pensar que este juicio se ejerce sobre hombres, según la actitud que adopten frente a la luz, ya en este mundo. En opinión de Juan, ningún hombre puede permanecer indiferente a Jesús: todo hombre debe declararse a favor de Jesús o contra él. La presencia de Jesús en la historia es la causa de esta discriminación; pero Jesús está en el mundo como enviado del Padre. Cf. bibliografía en J. Blank, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Friburgo, 1964); también P. Ricca, *Die Eschatologie des Vierten Evangeliums* (Zurich, 1966).

91 *El Apocalipsis.* Es el único libro profético del NT y presenta el mensaje optimista del kerigma en clave apocalíptica (→ Teología de san Juan, 80:58-59). El tema central de Ap es el dominio escatológico de Cristo resucitado, que ha llegado a ser dueño de la historia sagrada; por consiguiente, el tema del juicio destaca desde la visión inicial de Cristo como juez hasta las últimas escenas dramáticas del juicio cósmico, que Dios y Cristo llevan a cabo. En las moradas celestes, los mártires reclaman satisfacción (6,10; 16,7; 18,24); la liturgia celeste celebra la justicia del juicio divino (15,3-5; 19,1-2). Todo el proceso dramático prepara simplemente la celebración celestial de las bodas de la Iglesia con el Cordero, que ha sido inmolado (→ 55, *supra).* El Cordero aparece siempre en su función de juez (1,7; 14,14ss; 21,27). Un rasgo peculiar de Ap es la participación de los santos en el juicio escatológico de Dios (2,26; 20,4-5). Se pone un gran énfasis en las obras de los hombres como criterio del juicio final. Aunque este juicio se describe como el punto culminante de la historia, el escritor hace que el lector sienta vivamente la fuerza actual del juicio de Dios sobre la historia.

92 **VIII. Conclusión.** Lo que confiere a la escatología del NT su impronta peculiar y su originalidad es la conciencia permanente de sus autores inspirados de que el que viene, el juez que protagoniza el juicio

cósmico, no solamente es vencedor y salvador del género humano, sino una persona perfectamente conocida por el relato evangélico de su vida terrestre de humillación y sufrimiento. El día de Yahvé de que hablaba el AT se ha transformado en el día de Cristo; y la naturaleza de este «día» se ha revelado esencialmente a los hombres por la vida, muerte y resurrección de Jesús. Este día no es algo ordenado a ser la terminación de este mundo, sino más bien una realidad dinámicamente presente ya en la historia. De este modo, la historia se convierte radicalmente en historia de la salvación, ya que el valor del tiempo presente, lo mismo que el significado del futuro, ha sido creado y nos ha sido revelado por Jesucristo.

EL REINO DE DIOS

BIBLIOGRAFIA

93 J. Bright, *The Kingdom of God* (Nueva York, 1953); J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue* (París, 1937); W. F. Howard, *The Best Books of the Kingdom of God:* ExpT 48 (1936-37), 393-96; G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (Nueva York, 1964); G. Lundstrom, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Richmond, 1963); T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (Londres, 1949); N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Filadelfia, 1963); H. Roberts, *Jesus and the Kingdom of God* (Londres, 1957); K. L. Schmidt, *Basileia:* ThDNT 1, 579-90; R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid, 1967); *The Church and the New Testament* (Nueva York, 1965); A. Schweitzer, *The Mistery of the Kingdom of God* (Londres, 1925); E. F. Scott, *The Kingdom of God in the New Testament* (Nueva York, 1931); también → 62, *supra.*

94 CONTENIDO

I. El vocablo (§ 95-96)
II. Enseñanza de Jesús (§ 97-98)
III. Los evangelios sinópticos
  A) Marcos (§ 99-101)
  B) Mateo (§ 102-105)
  C) Lucas (§ 106-107)
IV. Juan (§ 108)

95 **I. El vocablo.** La expresión «reino de Dios» es característica de los sinópticos. La encontramos dos veces solamente en Juan (3,3.5), aunque Jesús se refiere a «mi reino» en su diálogo con Pilato (18,36). Es bastante curioso que la expresión no aparezca en los resúmenes de la predicación apostólica de Act, salvo la triple mención que se hace del reino como característica del kerigma paulino a los gentiles (Act 14,22; 19,8; 28,23). Hay diez ejemplos de su uso en la literatura paulina, donde se emplea en un sentido escatológico futurista y netamente diferenciado de las expresiones reino del Hijo (Col 1,13) o de Cristo (Ef 5,5).

96 La expresión se encuentra treinta y una veces en Lc, catorce en Mc y sólo tres en Mt (12,28; 19,24.31; la lectura de 19,24 es dudosa). Mateo prefiere la expresión, más judía, de «reino de los cielos», que emplea él solo (treinta veces, y probablemente 19,24). La expresión parece igual a «reino de Dios». La palabra griega *basileia,* o su equivalente semítica, significa primariamente la condición de ser rey e indica dignidad o poder. Su significación secundaria de territorio o conjunto de los súbditos gobernados por el rey está íntimamente emparentada con la idea de dominio o soberanía real, ya que territorio y súbditos simbolizan concretamente el poder real de un rey.

97 **II. Enseñanza de Jesús.** Los sinópticos presentan a Jesús proclamando la inminencia del reino de Dios desde el principio de su ministerio público (Mc 1,15; Mt 4,17; Lc 4,43). Aluden constantemente a la conciencia que Jesús tiene del carácter único de sus relaciones con la realidad divina y sus manifestaciones terrestres. Con ocasión de su bautismo en el Jordán, Jesús protagoniza una experiencia enteramente personal que los sinópticos expresan diciendo que oyó una voz del cielo que lo declaraba Siervo de Dios y Ungido del Señor (Is 42,1; Sal 2,7). Esta experiencia se presenta como una indicación clara de la conciencia que Jesús tenía de su vocación única desde el comienzo de su ministerio público (Mc 1,10-11; Mt 3,16-17; Lc 3,22).

Esta conciencia la encontramos subrayada en Mt y Lc a través de una reconstrucción de la escena de las tentaciones, en la que Jesús rechaza algunas concepciones corrientes en la expectación mesiánica de su tiempo (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13). Jesús aduce sus exorcismos como una declaración de guerra contra el «reino de Satanás» (Mc 3,24) y como una prueba de que el reino de Dios se ha hecho realidad actual en su propia persona (Lc 17,20) o por medio de su propia misión (Lc 11,20; Mt 12,28) (→ 127, *infra).* El mismo Jesús hace una clara distinción entre la era inaugurada por su ministerio y la etapa profética del AT, que abarcaba hasta la llegada de Juan Bautista (Mt 11,12; Lc 16,16).

98 La adopción por parte de Jesús del título veterotestamentario de «Hijo de hombre», atestiguada unánimemente por todos los evangelistas, pone de manifiesto la idea que tuvo de sí mismo (→ 30, *supra),* y esta autodenominación muestra la convicción de que él desempeñaría un papel sin precedentes en el advenimiento del reino de Dios. Dn 7,13-18, que es probablemente el origen de este título, sería un indicio de ello (→ Daniel, 26:28). Por otra parte, el constante empleo por parte de Jesús del título «Hijo de hombre», tanto en las predicciones de su pasión y resurrección (Mc 8,31; 9,31; 10,33 par.) como en su solemne confesión ante el Sanedrín (Mc 14,62), pone de manifiesto su convicción de que existe una etapa futura del reino de Dios además de su realización histórica. La profecía de Jesús sobre la destrucción del templo (Mc 13,26 par.), confusamente plasmada en lenguaje apocalíptico, es otra prueba de la naturaleza, esencialmente futurista, del reino de Dios. También las acciones de Jesús confirman su única función mediadora en la venida del reino; como, por ejemplo, su elección deliberada de los Doce como grupo

especial de discípulos (→ 172, *infra*), acción sin precedentes en la historia del AT, donde nunca encontramos profeta o maestro que elija a sus propios seguidores; la institución de la eucaristía en la última cena, como instrumento especial de la nueva alianza, a través de la mediación de los Doce, con el nuevo pueblo de Dios (Mc 14,12-25).

99 **III. Los evangelios sinópticos.**

A) Marcos. La idea veterotestamentaria del reino de Dios (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:149) como realidad celestial que desciende hasta el interior de la historia de los hombres es un tema central en Mc. El evangelista señala que el reino está presente en Jesús de una manera misteriosa a lo largo de su ministerio público; que se establecerá «con poder» (9,1) como resultado de la muerte y glorificación de Jesús; pero que la plena participación en su realidad queda reservada para el cielo (14,25). El anuncio de la llegada inminente del reino es misión del mismo Jesús (1,15).

100 Los tres ejemplos siguientes de la expresión «reino de Dios» aparecen en el resumen de Mc sobre la enseñanza pública de Jesús, que para este evangelista se simboliza en la parábola (→ 139, *infra*). Jesús anuncia a sus discípulos: «A vosotros se os ha confiado el secreto del reino de Dios, pero a los de fuera todo se les presenta en parábolas» (4,11; → Evangelio Mc, 42:26). «Jesús también dijo: El reino de Dios es como un hombre que echa su grano en la tierra...» (4,26). «Dijo también: ¿Cómo compararemos el reino de Dios, o con qué semejanza lo pondremos? Es como el grano de mostaza...» (4,30-31). Para Mc, el misterio del reino de Dios significa el plan providencial de Dios para salvar al género humano, revelado en la presente economía después de haber permanecido oculto a través del AT (una concepción paulina: Rom 16,25-26; Col 1,26-27; → Teología de san Pablo, 79:35). La parábola del crecimiento, peculiar de Mc, ilustra el carácter misterioso y sobrenatural del reino de Dios (Mc 4,26-29). Es de notar que Mc presenta a Jesús hablando del reino de Dios durante su ministerio galilaico en conexión con las parábolas.

101 El segundo ejemplo de esta expresión aparece en un pasaje muy difícil, que se refiere probablemente al establecimiento de la Iglesia como resultado de la muerte y exaltación de Jesús: «Comenzó a decirles también: Os doy mi palabra de que algunos de los que están aquí no probarán la muerte antes que vean el reino de Dios viniendo con poder» (9,1). Este evangelista puede equipar «reino de Dios» y «vida» (9,43; cf. 9,47) o «salvación» (10,26; cf. 10,24). El contexto claramente eclesial de estos pasajes manifiesta que Mc está convencido de que la experiencia inicial del reino de Dios hay que encontrarla en la comunidad cristiana. Al presentar la escena de Jesús y los niños da a entender que recibir a Jesús equivale a recibir el reino de Dios (10,14-15). El carácter escatológico del reino se subraya hacia el final de este evangelio, en las palabras de Jesús al escriba (12,34) y en la última cena (14,25). José de Arimatea es presentado como alguien «que esperaba el reino de Dios» (15,43). La expresión insinúa que el objeto de tal esperanza era la manifestación terrestre del reinado de Dios.

102 **B) Mateo.** Este evangelista introduce dos modificaciones en el tema sinóptico del reino de Dios. En primer lugar, lo denomina casi siempre «reino de los cielos». La expresión aparece con frecuencia en los escritos rabínicos de comienzos de la Era cristiana, siendo «cielo» un sinónimo respetuoso de «Dios». El evangelista lo emplea probablemente para sugerir a sus lectores la naturaleza escatológica y trascendental de esta realidad divina, porque, como veremos, está preocupado principalmente por describir la realización parcial del reino en una realidad contemporánea y terrestre, la Iglesia cristiana. En segundo lugar, Mt distingue entre «reino del Padre» (13,43; 26,29; cf. 6,10; 6,33) y «reino del Hijo de hombre» (13,41; 16,28; 20,21), que es la Iglesia. Una distinción parecida encontramos en la explicación añadida a la parábola de la cizaña, que es típica de Mt, donde el que siembra la buena semilla es identificado con el Hijo de hombre (13,37), mientras que el campo es el mundo y la buena semilla son «los hijos del reino» (13,38). Volvemos a encontrar la distinción en la versión que da Mateo de las palabras referentes al «retorno» de Cristo glorificado en vida de algunos contemporáneos de Jesús (16,28), los cuales «verán al Hijo de hombre venir en su reino». Esta mentalidad se inspira, sin duda alguna, en Dn 7,18.22.27, donde la simbólica figura del «hijo de hombre» representaba a la comunidad del Israel redimido.

103 Dado el interés predominante de Mt por la manifestación histórica del reino en la Iglesia, no parece accidental que sea él el único de los evangelistas que presenta a Juan Bautista proclamando la inminencia del reino (3,2); también identifica el tema de la predicación de Jesús con el del Bautista (4,17), tema que posteriormente caracteriza como «la buena noticia del reino» (4,23; 9,35; 24,14). Es significativo que, de los veintiocho casos restantes en que aparece la expresión en Mt, sólo dos se refieran claramente al reino en el mundo futuro; los demás nos describen algún rasgo o faceta de la Iglesia como manifestación terrestre del reino de los cielos (→ Evangelio Mt, 43:10). Estos dos pasajes escatológicos futuristas se refieren a la salvación: salvación de los gentiles (8,11) y salvación del rico (19,23-24). La mayor parte de los textos referentes a la Iglesia se encuentran en los cinco grandes discursos que han hecho famoso este Evangelio.

104 Antes de centrarnos en su análisis, podemos señalar los pasajes que emplean la expresión y que caen fuera de los cinco discursos de Mt. Con ser grande el Bautista, más grande es el miembro más humilde de la Iglesia (11,11). De acuerdo con su concepción de que Juan ha inaugurado la proclamación de la llegada del reino (3,2), Mt data la era de la Iglesia a partir del ministerio público de Juan (11,12). Jesús concede a Pedro autoridad sobre su futura Iglesia, dándole «las llaves del reino de los cielos» (16,19). Jesús emplea de nuevo la expresión al exaltar la virginidad cristiana (19,12) y al proponer la sinceridad del niño como actitud ideal cristiana (19,14). La dialéctica de la historia de la Iglesia se

explica por medio de dos parábolas (20,1-16; 22,2-16) que describen el reino de los cielos, mientras que una tercera parábola (25,1-13) pone de manifiesto la función del testimonio de la virginidad cristiana en la Iglesia.

105 Uno de los rasgos sobresalientes de este evangelio es la descripción que hace su autor de la realización histórica del reino de los cielos, sirviéndose para ello de cinco discursos cuidadosamente compuestos (→ Evangelio Mt, 43:2, 16). El *primero* de éstos, el sermón de la montaña, presenta el cristianismo como la perfecta floración del espíritu religioso del AT: podríamos titularlo «fundamentos del reino» (5,3-7,29). La expresión «reino de los cielos» aparece en las descripciones que hace Jesús del ideal cristiano (5,10.19.20; 7,21). El *segundo* sermón, el discurso misional (10,5-42), al poner de manifiesto el carácter dinámico de la Iglesia como reino de Dios en la tierra, presenta a los Doce proclamando la inminencia del reino de los cielos, lo mismo que habían hecho Juan y Jesús (10,7). El misterio de la Iglesia es el tema de la *tercera* instrucción, una colección de parábolas en las que la expresión se sucede como en letanía (13,11.24.31.33.44.45.47.52). El discurso de la comunidad (18,3-35), que es el *cuarto,* constituye una respuesta a la pregunta de los discípulos sobre «quién es el mayor en el reino de los cielos» (18, 1), y Jesús responde tomando un niño como parábola viviente del espíritu cristiano (18,3.4). La *quinta* y última instrucción, profecía de Jesús acerca del triunfo de Cristo resucitado sobre las ruinas del templo, termina con tres parábolas que explican las diversas categorías de miembros de la Iglesia. La segunda de éstas, al describir el elemento contemplativo, contiene la expresión que estamos explicando (25,1).

El evangelista incluye, además de estos cinco grandes discursos, la denuncia que hace Jesús de la bancarrota espiritual de la religión israelita de su tiempo (23,2-39). Jesús acusa a los escribas y fariseos de impedir a sus correligionarios aceptar su invitación de entrar en el reino de los cielos (23,13). De este modo, Mt no permite jamás a su lector olvidar el carácter ultramundano del reino de los cielos e insiste principalmente en su concreta encarnación en la Iglesia; con lo cual subraya, quizá más que cualquier otro autor del NT, la naturaleza escatológica de la Iglesia.

106 **C) Lucas.** Con Lc volvemos a la expresión tradicional, reino de Dios. La presencia de esta realidad divina en la historia es un tema favorito de Lc. El reino de Dios está presente en el evangelio predicado por Jesús (4,43; 8,1; 9,11; 16,16) y por sus discípulos (9,2.60; 10,9.11). Pero, sobre todo, está presente en Jesús mismo. Se manifiesta en sus exorcismos (11,20); tuvo que ser claramente perceptible para sus contemporáneos (17,21).

107 El reino se hará presente en la Iglesia, como se ve por la versión lucana de un *logion* de Jesús: «... algunos de los que están aquí no probarán la muerte antes que vean el reino de Dios» (9,27). Lucas sabe que el reino se refiere a la Iglesia, cuando habla de la necesidad de la perseverancia (9,62) y de la motivación de la renuncia cristiana (18,29), que es también uno de los temas preferidos de Lc. El evangelista emplea la

expresión una vez más para describir la Iglesia, cuando modifica un *logion,* pronunciado por Jesús en la última cena, que tradicionalmente tuvo un alcance totalmente escatológico. Al hablar del cordero pascual, el Jesús de Lc parece poner su consumación en la eucaristía de la Iglesia: «Ya no lo volveré a comer hasta que se cumpla en el reino de Dios» (22,16). Análogamente, la observación de Jesús sobre el vino conserva posiblemente una referencia a la Iglesia: «No beberé desde ahora del fruto de la vid hasta que venga el reino de Dios» (22,18). Lucas entiende también la descripción de Jesús sobre la destrucción de Jerusalén por los ejércitos romanos como un signo de la aparición de la Iglesia en la historia, institución netamente diferenciada del judaísmo (21,31).

A pesar de todo esto, Lc no ignora totalmente el aspecto escatológico y celestial del reino de Dios; aspecto conservado en la tradición evangélica (13,28.29) y que era corriente en el pensamiento de los judíos de entonces (14,15). Lucas, sin embargo, como Mt, piensa normalmente en el reino de Dios como en una realidad actual que el Padre confió en las manos del Hijo Salvador y que éste, en la Iglesia, entregó a la dispensación de los Doce (22,28-30).

108 **IV. Juan.** La expresión «reino de Dios» aparece sólo en un pasaje en el que Jesús insiste en el renacimiento como condición para «ver» o para «entrar» (3,3.5) en el reino divino. La sobrecarga escatológica es inequívoca; no obstante, de acuerdo con la concepción característica de Juan, que podemos llamar «escatología realizada» (→ Teología de san Juan, 80:46), la expresión debe entenderse como referida a la Iglesia y a la «vida eterna».

LOS MILAGROS DEL EVANGELIO

BIBLIOGRAFIA

109 R. E. Brown, *The Gospel Miracles:* BCCT 184-201; también en *New Testament Essays* (Milwaukee, 1965), 168-91; Bultmann, HST 209-44; R. H. Fuller, *Interpreting the Miracles* (Londres, 1963); J. Kallas, *The Significance of the Synoptic Miracles* (Londres, 1961); J. H. Lawton, *Miracles and Revelation* (Londres, 1959); A. Lefèvre, *Miracle:* VDBS 5, 1299-308; LumVi 33 (1957, el número completo); L. Monden, *El milagro, signo de salvación* (Barcelona, 1963); C. F. D. Moule (ed.), *Miracles* (Londres, 1965); I. T. Ramsey y otros, *The Miracles and the Resurrection* (SPCK Theol. Coll. 3; Londres, 1964); A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels* (Londres, 1959); Taylor, FGT 119-41; H. van der Loos, *The Miracles of Jesus* (Leiden, 1963).

110 CONTENIDO

I. Noción bíblica de milagro (§ 111-114)
II. Crítica moderna de los milagros evangélicos
A) Posición de la historia de las formas (§ 116-120)
a)′ Relatos de milagros como marco de una sentencia (§ 117)

b) Relatos de milagros propiamente tales
i) Milagros de curaciones (§ 118)
ii) *Milagros en la naturaleza* (§ 119)
c) Resúmenes de milagros (§ 120)

B) Valoración (§ 121-125)

III. Significación de los milagros en los evangelios

A) Sinópticos (§ 127-128)
B) Juan (§ 129)
C) Libro de los Hechos (§ 130)

111 **I. Noción bíblica de milagro.** Desde que Cuadrado empleó los milagros del evangelio en su *Apología a Adriano (ca.* 125 d. C.), la significación de los milagros de Jesús ha estado íntimamente vinculada a la apologética. El Concilio Vaticano I (DS 3034; DB 1813) anatematizó a quien dijera que no pueden darse milagros, o que todos los milagros bíblicos han de situarse al nivel de la fábula o el mito, o que los milagros no se pueden conocer con certeza ni emplearse para probar el origen divino de la religión cristiana. Pero esta vinculación del estudio de los milagros evangélicos a la apologética ha sido bastante desafortunada, porque ha hecho hincapié en un aspecto del milagro, que (por legítimo que sea) no era el primario en el ministerio de Jesús ni en los evangelios. Los evangelios dan por supuesta la posibilidad del milagro; por esta razón, no nos vamos a ocupar en nuestro estudio descriptivo de la cuestión filosófica. Por otra parte, no vamos a plantear la cuestión de cómo utilizar los milagros para mostrar la racionabilidad de la fe (apologética). Aquí nos interesa ver cómo empleó Jesús los milagros y qué significado tienen los mismos para los evangelistas.

112 Ha sido tradicional definir los milagros, siguiendo a san Agustín, como hechos que están más allá de las leyes *ordinarias* de la naturaleza, o bien, según el pensamiento más riguroso de santo Tomás, como acciones que sobrepasan el poder de *toda* naturaleza (J. A. Hardon, TS 15 [1954], 229-57). Los teólogos están cada vez más en desacuerdo con esta concepción de los milagros que los disocia del clima de fe (Monden, *op. cit.;* R. W. Gleason, «Thought» 34 [1962], 12-34). En cualquier caso, la consideración bíblica del milagro es diferente por varios motivos.

En primer lugar, la Biblia no contempla la naturaleza como un sistema cerrado de leyes. Las acciones ordinarias de la naturaleza se atribuyen con frecuencia directamente a Dios; por ejemplo, la tempestad, el hambre, las plagas se estiman como visitas o castigos divinos. Existe poca sensibilidad hacia las causas segundas, y la distinción entre lo natural y lo sobrenatural con frecuencia es débil. La noción bíblica de milagro incluye acciones que son explicables en el plano de la interacción humana y acciones que no lo son; por tanto, incluye acciones que no serían milagros de acuerdo con las definiciones apologéticas dadas anteriormente. Si en el AT existen relatos de sucesos maravillosos, como, por ejemplo, la resurrección de muertos y la detención del sol en su curso (→ Hermenéutica, 71:27), el milagro más notable del AT es la liberación de Israel del poder egipcio, que en sí misma es una acción regida por fuerzas históricas. Sin embargo, los autores bíblicos contemplan este acontecimiento con ojos de fe y ven en él la acción milagrosa de Dios en favor de Israel. Para expresar esa fe envuelven el hecho histórico en una serie de detalles terroríficos; así, las plagas generales que azotaron a los egipcios se recogen en una colección de castigos divinos que sirven de prólogo al éxodo, y lo que pudo ser una tormenta que facilitara la liberación, se convierte en la dramática división de las aguas del mar Rojo. (Uno de nuestros criterios para determinar que tales detalles son simplemente un recurso que emplean los autores para expresar su fe en la intervención de Dios es la total omisión de estos sucesos en la historia profana de la época; difícilmente hubieran pasado inadvertidos si hubieran sucedido exactamente como son relatados; → Exodo, 3:19).

113 *En segundo lugar,* si la Biblia considera como acciones divinas directas unos sucesos que no están fuera del campo de la naturaleza o de la historia, entonces debemos reconocer que el elemento maravilloso, que constituye una parte importante en la concepción tradicional del milagro, no es demasiado sobresaliente en la Biblia. Esto se puede ver en los términos empleados para designar los milagros. La palabra «milagro» proviene del latín *miraculum,* «algo que produce asombro»; pero este término ni siquiera aparece en el NT de la Vg. Las palabras hebreas que se traducen por «milagro» son *môpēt* (acto simbólico) y *'ôt* (signo), ninguna de las cuales se refiere necesariamente a algo maravilloso (Ez 12,1-6). Cuando se describe algo extraordinario se añade *niplā',* término empleado para indicar lo maravilloso. En los LXX, el elemento prodigioso se hace más fuerte, ya que *môpēt* se traduce por *teras,* «prodigio».

En el NT, la palabra que usan los sinópticos para designar el milagro es *dynamis,* «acto de poder»; Jn emplea *sēmeion,* «signo», o *ergon,* «obra». La palabra *teras,* «prodigio», no se emplea nunca sola para referirse a un milagro de Jesús (S. V. McCasland, JBL 76 [1957], 149-52). Por tanto, en ninguno de los Testamentos el vocabulario de los textos originales pone énfasis real en el elemento maravilloso.

114 *En tercer lugar,* la apologética nos tiene acostumbrados a concebir los milagros como acciones realizadas en favor de individuos; como, por ejemplo, curaciones, resurrección de muertos, apaciguamiento de tempestades peligrosas. Pero es de notar que en el AT, mientras se dan intervenciones divinas en favor de Israel, los milagros realizados en favor de necesidades y propósitos individuales sólo aparecen con cierta frecuencia en los ciclos de Elías y Eliseo. (No se puede formular un juicio claro sobre los milagros de Elías y Eliseo, ya que en estos ciclos se han entremezclado fuentes diversas [→ 1-2 Reyes, 10:39, 48, 51]. Las anécdotas de Eliseo, como la del hacha flotante [2 Re 6,1-7], son claramente folklóricas). El paralelismo entre los milagros de Jesús y los de Elías motivó que Jesús fuera estimado como otro Elías (→ 15, *supra;* cf. B. Lindars, *Elijah, Elisha and the Gospel Miracles,* en Moule, *op. cit.,* 61-79).

115 **II. Crítica moderna de los milagros evangélicos.** En el siglo pasado, los estudios racionalistas o liberales sobre los milagros tomaron en

general dos direcciones. Una aceptó el hecho de que Jesús había realizado curaciones, pero las explicó como curaciones corrientes (curaciones por la fe, técnicas médicas especiales más perfectas que las de su tiempo, hipnosis). Parecidas explicaciones naturales dieron para otros milagros, como la resurrección de muertos (coma, muerte aparente) o los milagros en la naturaleza. La otra tendencia consideró ficticios los relatos de milagros, debidos a una exageración entusiasta de los evangelios o a la credulidad y el error de los cristianos primitivos. Los manuales de apologética conservadores daban respuesta a todo este tipo de explicaciones o combinación de explicaciones. Hoy día, aun cuando el enfoque racionalista o liberal de los milagros de Jesús cuenta todavía con algunos seguidores, no tiene éxito entre escritores. Por una parte, muchos exegetas tradicionales han llegado a reconocer que *algunos* de los relatos evangélicos contienen curaciones ordinarias y que, a veces, la imaginación popular desfigura la descripción evangélica de un milagro (→ Evangelio Mc, 42:31). Por otra parte, algunos críticos menos conservadores han reconocido que la concepción racionalista o liberal no puede explicar de forma adecuada la fe primitiva en los milagros de Jesús que se encuentran en los evangelios.

116 **A) Postura de la historia de las formas.** Estudiaremos este sector de la crítica fijándonos especialmente en el pensamiento de R. Bultmann (→ Crítica moderna del Nuevo Testamento, 41:49). Su elaboración parte de la idea preconcebida de que los milagros son imposibles. En consecuencia, aunque es admisible que Jesús hiciera algunas curaciones por medios naturales, el origen de los relatos evangélicos de milagros hay que buscarlo en unas circunstancias distintas de la vida histórica de Jesús. Como ya hemos advertido antes, existen pocos paralelos en el AT de los milagros que Jesús obró en favor de individuos. Por eso Bultmann no busca en el AT los orígenes de la figura de Jesús como obrador de prodigios; tal retrato ha sido creado, más bien, por el hecho de que el judaísmo atribuía acciones maravillosas a los rabinos palestinenses y el mundo helenístico se las atribuía a taumaturgos profesionales, como Apolonio de Tiana (para más ejemplos, cf. Fuller, *op. cit.,* 21-22; Taylor, *op. cit.,* 127). La tesis general es que los cristianos no podrían haber convertido un mundo, judío o gentil, que creía en tales milagros, a menos que Jesús fuera presentado como un igual en su poder milagroso. De esta manera, los relatos de milagros se inventaron para enaltecer la figura de Jesús, y de ello se encargaron a menudo especialistas en tales narraciones.

117 a) RELATOS DE MILAGROS COMO MARCO DE UNA SENTENCIA. Estos milagros van unidos a alguna afirmación importante de Jesús y se evocan por razón de la misma (Bultmann da a estas unidades el nombre de apotegmas, HST 11ss). Así, en Mc 3,1-6 el centro de interés no reside en la curación del hombre de la mano seca, sino en la actitud de Jesús hacia el sábado (también Lc 13,10-17; 14,1-6). Al enjuiciar la historicidad de tales milagros, algunos indican que sólo la declaración proviene auténticamente de Jesús, y que el milagro es una ilustración creada por la comunidad de Palestina en sus debates con los fariseos.

118 b) RELATOS DE MILAGROS PROPIAMENTE TALES. En este caso, el centro de interés reside en el mismo milagro. Los relatos se subdividen en milagros de curaciones (incluyendo la expulsión de demonios) y milagros en la naturaleza.

1) *Milagros de curaciones.* Tienen un esquema fijo.

Presentación: Descripción, a veces detallada, de la enfermedad del paciente y fracasos anteriores de curación (Mc 5,25; 9,17-22). Con frecuencia, todo esto va acompañado de dudas sobre la habilidad del que va a hacer la curación o del desprecio por parte de los espectadores (Mc 5,40; 9,18.22-23). No obstante, la persona enferma o un pariente manifiesta creer en su poder (Bultmann subraya que esto no es más que confianza en un obrador de prodigios y no verdadera fe).

Curación: La intervención de Jesús es, generalmente, de efectos inmediatos. La mayoría de las veces la curación se realiza con una simple palabra de Jesús (en dos casos se emplean las palabras originales arameas; algunos ven un elemento de fórmula mágica en la conservación de unas palabras que serían incomprensibles para los destinatarios griegos del evangelio). A veces, la técnica curativa implica un contacto físico (Mc 1, 31.41; 5,41; 7,33), y se emplea tres veces la saliva (Mc 7,33; 8,23; Jn 9,6). En algunas ocasiones Jesús ora (Mc 7,34; Jn 11,41).

Resultado: La respuesta del paciente atestigua la realidad de la curación. Un cojo anda (Mc 2,12), un ciego describe lo que ve (8,24-26), un poseso o demente actúa con normalidad (5,15), un difunto recobra la vida (5,42). Se reconoce la naturaleza divina de la intervención que produjo la curación; a veces lo hace la multitud a coro (1,27; 5,20.42; Lc 7,16).

Bultmann hace notar que los milagros atribuidos a los taumaturgos griegos tienen exactamente el mismo esquema. Los relatos de curaciones son, pues, embellecimientos añadidos a la narración evangélica por las iglesias de lengua griega y no son parte integrante del evangelio original de la salvación. Tales relatos milagrosos, aunque hayan podido prestar su servicio a la Iglesia en su ministerio para con los enfermos, no muestran un profundo interés religioso por el que recibió la salud, por su destino posterior y la autenticidad de su fe.

119 II) *Milagros en la naturaleza.* En este apartado incluimos la tempestad calmada (Mc 4,37-41), Jesús camina sobre las aguas (6,45-52), la multiplicación de los panes (6,33-44; 8,1-9), la higuera seca (11,12-14), la moneda en la boca del pez (Mt 17,24-27), la obtención de una gran pesca (Lc 5,1-11; Jn 21,1-14) y la conversión del agua en vino (Jn 2, 1-11). No sólo para Bultmann, sino también para investigadores más conservadores, como V. Taylor *(op. cit.,* 136-40), los milagros en la naturaleza no constituyen una tradición auténtica sobre Jesús. Si los milagros curativos están en armonía con la misión de Jesús, los milagros en la naturaleza son una exhibición y, como tales, indignos de Jesús.

120 c) RESÚMENES DE MILAGROS. Además de las dos clasificaciones importantes de relatos milagrosos dadas anteriormente, existen en los evangelios breves referencias a numerosas curaciones (Mc 1,32-34; 3, 10-12; 6,54-56). El lenguaje de estas referencias se parece al de los rela-

tos de milagros individuales, y son generalizaciones fundadas en los relatos individuales más que recuerdos de múltiples milagros realmente realizados por Jesús.

121 **B) Valoración de la postura de la historia de las formas.** Las observaciones anteriores tienen evidentemente un gran valor para mostrarnos la manera como se gestaron y nos fueron transmitidos los relatos de milagros. Un conocimiento, por ejemplo, del esquema de un relato de curación puede permitir al exegeta descubrir en un relato individual irregularidades significativas que necesitan explicación. La dificultad real no está en el análisis de los diversos tipos de relatos milagrosos, sino en la explicación de cómo se han originado esos relatos; sobre este punto, muchos piensan que Bultmann y otros han ido más allá de lo que permitía la demostración del análisis de las formas. Las siguientes observaciones son prueba de ello.

1) Los relatos de milagros son parte integrante de la narración evangélica: casi la mitad del relato de Mc sobre el ministerio público (200 de los 425 versículos de Mc 1-10) está constituida por el elemento milagroso. Si se estima que los milagros son añadidura y embellecimiento posterior de la predicación evangélica original, ¿qué hechos contenía la predicación original? Por otra parte, la teoría de que los milagros son adherencias tardías no se aviene con ninguno de los datos de las fuentes evangélicas, pues las fuentes hipotéticas más antiguas, incluso «Q» y el kerigma de Pedro (Act 2,22; 10,38), hablan de milagros. C. H. Dodd *(The Bible Today* [Londres, 1946]) ha demostrado, partiendo de Rom 15,18-19, que Pablo tenía noticias de los milagros de Jesús y daba por supuesto la existencia de milagros en el seno de la Iglesia. Lo mismo afirma G. H. Boobyer: «El análisis detallado de los procesos orales y literarios por los que ha pasado el contenido de los evangelios antes de llegar a tomar la forma literaria actual ha ido progresando a lo largo de más de un siglo; no obstante, ningún investigador pretenderá haber descubierto vestigio primitivo alguno de tradiciones narrativas que no contenga milagros o referencias a milagros (Ramsey, *op. cit.,* 40).

122 2) Existen algunos fallos de lógica al juzgar el origen de los relatos de milagros. Partir del presupuesto de la imposibilidad de los milagros y, por tanto, de que los milagros de Jesús no pueden ser auténticos es olvidar el carácter especialísimo de la intervención divina en la historia de Jesús. La convicción de todos los evangelios es que el reino (o soberanía) de Dios hacía sentir su presencia de una manera extraordinaria en el ministerio de Jesús; por tanto, es muy arriesgado cualquier intento de poner límites a lo que fue posible en este momento único de la historia, partiendo de nuestra experiencia ordinaria. Otra dificultad está en el intento de querer determinar el origen de los relatos bíblicos de curaciones sobre la base de la semejanza que presentan en la forma con los relatos paganos de curaciones. Al dar cuenta de una curación ficticia o real, ¿qué otra cosa podría hacer el relato sino describir la enfermedad, la curación y la reacción? Tales analogías formales son totalmente previsibles y no nos dicen nada acerca del origen o de la veracidad.

123 3) La sagaz distinción entre milagros de curaciones y milagros en la naturaleza es oportuna, pero no tiene ninguna justificación real en la concepción bíblica. Los evangelistas no manifiestan más asombro por los milagros en la naturaleza que por los de curaciones ni tienen dificultad alguna en aceptarlos (P.-H. Menoud, RHPR 28-29 [1948-49], 179). En una concepción del universo donde no sólo la enfermedad y la muerte, sino también las catástrofes naturales son signos del poder de Satanás, la entrada en escena del reino de Dios exigía una demostración de poder, tanto en el ámbito de la naturaleza como en el de la existencia humana.

124 4) Si los milagros del evangelio hubieran sido creados para realzar la figura de Jesús como obrador de prodigios, el elemento maravilloso habría sido destacado más de lo que está. Jesús aparece constantemente negándose a hacer milagros para alardear de su poder (Mt 4,5-7; Lc 23, 6-12; Mc 8,11-13; Mt 12,38-42; Mc 15,31-32). Marcos, en particular, muestra a Jesús intentando evitar la atención que suscitan sus milagros (7,33; 8,23; 9,25). Jesús previene a la gente del peligro de milagros que pueden seducir aun a los santos (13,22-23) e insiste en que los prodigios más grandes no pueden constreñir a la fe (Lc 16,31). Unicamente en un estrato posterior del material evangélico, que aparece en Mt y Lc, se da una intención consciente de engrandecer el poder de Jesús; por ejemplo, en los resúmenes de milagros (→ 120, *supra)* Mt y Lc prefieren afirmar que Jesús curó a *todos* los enfermos, en lugar de *muchos,* como indica Mc (Mc 3,10; Mt 12,15; Lc 6,19); en los relatos de Mt aparecen detalles más impresionantes (la higuera se seca inmediatamente en 21,19, en lugar de al día siguiente, como ocurre en Mc 11,20). Sólo hay un milagro extraño, el de la moneda en la boca del pez (Mt 17,24-27), realizado por utilidad y de una forma que se aproxima al estilo de los taumaturgos helenísticos; pero, incluso en este caso, el verdadero objetivo del relato puede ser simbólico y didáctico (→ 128, *infra;* → Evangelio Mt, 43:123).

125 5) La fe en Jesús a que se alude en los relatos de milagros no puede tener la riqueza de la fe de después de la resurrección; con todo, no se puede catalogar como mera confianza en un obrador de prodigios; es más bien una fe dirigida al poder de Dios que opera en Jesús. Como la ha descrito Fuller *(op. cit.,* 42), es «la actitud propia del hombre al recibir el efecto de una acción de Dios». Esta actitud implica al menos una parcial estima cristológica de Jesús como sujeto a través del cual llega el poder de Dios al hombre.

126 **III. Significación de los milagros en los evangelios.** En los relatos evangélicos de los milagros de Jesús hemos quitado importancia a su elemento apologético. En una concepción apologética del milagro importa poco lo que se hace (con tal que sea extraordinario), porque el milagro es primariamente una confirmación externa de exigencias personales. Un hombre puede demostrar que posee una potencia por encima de lo natural tanto si hace andar a un árbol como si hace andar a un cojo. Pero los milagros de Jesús no eran sólo ni primariamente confirmaciones externas de su mensaje, sino que el milagro era vehículo del mensaje. Palabra y milagro, juntos, eran expresión de la entrada del poder soberano de Dios

en el tiempo. Esta concepción del milagro, más como parte intrínseca de la revelación que como criterio meramente extrínseco, está íntimamente unida a una comprensión de la revelación en la que el énfasis en el Dios que actúa es igual, o incluso más intenso, que el énfasis en el Dios que habla.

127 **A) Sinópticos.** La descripción del ministerio de Jesús abarca la predicación (principalmente en parábolas) y los milagros (Mc 4-5; Act 10,36-38). Este ministerio, centrado en el establecimiento del dominio (reino) de Dios sobre los hombres, lleva consigo la destrucción del imperio de Satanás sobre el mundo, ya que, desde el primer pecado del hombre, Satanás ha mantenido cierto dominio sobre la naturaleza y el hombre. Los milagros fueron el arma principal de Jesús en su lucha contra Satanás (Mc 3,22-27); por eso, un milagro es una *dynamis* o «acto de poder». La expulsión de demonios es el ejemplo más claro del empleo de los milagros para destruir el poder de Satán: «Si expulso los demonios en el espíritu de Dios, entonces es señal de que el reino de Dios ha venido a vosotros». Además de la expulsión directa de demonios, la curación de enfermedades constituye otro aspecto de la guerra contra Satán (Lc 13, 32), porque la enfermedad era parte del tenebroso reino de Satán (cf. Brown, *art. cit.,* 187ss o 172ss). Al resucitar a los muertos y, más todavía, al vencer las catástrofes naturales, como las tormentas (conviene notar que en Mc 4,39 Jesús increpa al viento como si se tratara de un demonio), Jesús muestra el poder de Dios sobre lo demoníaco (cf. Kallas, *op. cit.).*

128 Además de poner el acento principal en los milagros como medio de establecer el dominio (reino) de Dios, los sinópticos presentan algunas veces a Jesús empleando los milagros con una finalidad simbólica —por ejemplo, para cumplir las profecías— o como acciones proféticas simbólicas. La respuesta que reciben los discípulos del Bautista (Mt 11,4-6) demuestra que los milagros cumplían las predicciones de Isaías sobre los días futuros (Is 61,1-3; 35,5-6; 26,19); la multiplicación de los panes era la realización de la promesa de Ezequiel (Ez 34,11; Mc 6,34) de que Dios sería el pastor que apacentaría a su pueblo; la gran pesca (Lc 5,1-11) era una acción profética simbólica de cómo la palabra de Dios captaría a los hombres; la higuera seca (Mc 11,12-14.20-25) era, al parecer, símbolo del rechazo del judaísmo representado por las autoridades.

En qué medida se amplió el uso simbólico de los milagros por parte de los evangelistas es difícil de determinar; sin embargo, en algunos casos es evidente la ampliación de este simbolismo en el empleo catequético que los cristianos hicieron de los milagros. Así, en Mc 8,22-26 el modo de abrir los ojos al ciego es para Marcos un símbolo de la visión espiritual que se consigue por la fe en Cristo (cf. Richardson, *op. cit.;* → Evangelio Mc, 42:49).

129 **B) Juan.** Juan describe menos milagros que los sinópticos (sólo siete en detalle y relativamente pocos resúmenes de milagros). No pone gran énfasis en los milagros como medio de establecer el reino de Dios con la victoria sobre Satanás (ningún exorcismo); pero el hecho de que

el Jesús de Jn hable de sus milagros como *erga,* «obras» (5,36, etc.) indica que el milagro es parte integrante de la tarea que el Padre ha encomendado a Jesús (5,17; 14,10) y una continuación de las «obras» de Dios en el AT, como la creación (Gn 2,2) y el éxodo (Ex 34,10; Sal 66,5).

El evangelista y otros personajes de su Evangelio se refieren a los milagros de Jesús como *sēmeia,* «signos» (→ Teología de san Juan, 80:27); el elemento simbólico del milagro, que era secundario en los sinópticos, pasa a ser primario en Jn. Los milagros físicos se emplean para significar verdades espirituales. La vida que recupera el hijo del oficial real (4,50.51.53) es un símbolo de la vida del espíritu (5,21-24). La conversación de 9,35-41 nos pone de manifiesto que el interés central no está en que el ciego haya recuperado la vista física, sino en la posibilidad de que llegue a la visión espiritual de la fe (Cerfaux, *Recueil* [Lovaina, 1954], 2, 41-50; D. Mollat, SP 2, 209-18; R. E. Brown, *The Gospel According to John* [Nueva York, 1966-70], I, 525-32). Los antecedentes del empleo joánico del término «signos» podemos encontrarlos en la misma denominación que reciben los milagros de Moisés (Ex 10,1; Nm 14, 11.22) y en el uso frecuente de acciones simbólicas por los profetas. Por tanto, pese a lo que dice Bultmann, existen en el AT algunos antecedentes del concepto evangélico de milagro.

130 **C) Libro de los Hechos.** Los milagros descritos en Act no caen dentro del objetivo de este artículo. Simplemente diremos que los milagros de Pedro y Pablo (los de Pablo parecen, de alguna manera, copia de los de Pedro) son del mismo tipo que los realizados por Jesús, como, por ejemplo, sanar un cojo, un enfermo, dar la vida a un muerto. Son efectuados en el nombre de Jesús (Act 3,6) y manifiestan el poder permanente del reinado de Dios, inaugurado por Jesús (→ Hechos, 45:25).

LAS PARABOLAS DE JESUS

BIBLIOGRAFIA

131 M. Black, *The Parables as Allegory:* BJRylL 42 (1959-60), 273-87; R. E. Brown, *Parable and Allegory Reconsidered:* NovT 5 (1962), 36-45; también en *New Testament Essays* (Milwaukee, 1965), 254-64; D. Buzy, *Les paraboles* (VS 6; París, 1932); A. T. Cadoux, *The Parables of Jesus* (Nueva York, 1931); C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (ed. rev.; Nueva York, 1961); R. W. Funk, *Language, Hermeneutic and Word of God* (Nueva York, 1966); A. George, *Parabole:* VDBS 6, 1149-77; W. Harrington, *A Key to the Parables* (Glen Rock, N. J., 1964); M. Hermaniuk, *La parabole évangélique* (Lovaina, 1937); A. M. Hunter, *Interpreting the Parables* (Londres, 1960); J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella, ²1971); G. V. Jones, *The Art and Truth of the Parables* (Londres, 1964); H. Kahlefeld, *Parables and Instructions in the Gospels* (Nueva York, 1966); E. Linnemann, *Parables of Jesus* (Londres, 1966); W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu* (Hamburgo, ³1956); W. H. Robinson, *The Parables of Jesus* (Chicago, 1928); B. T. D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels* (Cambridge, 1937); C. W. F. Smith, *The Jesus of the Parables* (Filadelfia, 1948); D. O. Via, *The Parables; Their Literary and Existential Dimension* (Londres, 1966).

132 CONTENIDO

I. Naturaleza de la parábola (§ 133)
II. Exégesis moderna de las parábolas (§ 134-135)
III. Características de las parábolas de Jesús
  A) Ejemplos de la vida diaria (§ 136-137)
  B) Novedad y reto (§ 138)
  C) Finalidad de las parábolas (§ 139)
IV. Problemas exegéticos de las parábolas
  A) «Sitz im Leben» y agrupación (§ 140-142)
  B) Variantes (§ 143)
  C) Fórmulas introductorias, máximas adicionales (§ 144-145)

133 **I. Naturaleza de la parábola.** El término «parábola» viene del griego *parabolē* (el significado de la raíz envuelve la idea de colocar cosas, unas junto a otras, para compararlas); era un término técnico para designar una figura de lenguaje en la oratoria antigua.

Las principales figuras de lenguaje son la comparación y la metáfora. En una *comparación* se asemeja o compara una cosa con otra de distinta especie con fines explicativos (se emplean con frecuencia las palabras «semejante» o «como»); por ejemplo, los fariseos son como sepulcros blanqueados (Mt 23,27). En la *metáfora* (que es una figura más literaria) hay una comparación condensada, en la que una cosa se identifica o equipara con otra, o las cualidades de una cosa se predican de otra; por ejemplo, «vosotros sois la sal de la tierra» (Mt 5,13); «guardaos de la levadura de los fariseos» (Mc 8,15). Si entramos en formas de ejemplificación más elaboradas, la parábola y la alegoría son en realidad ampliaciones de estas formas fundamentales. En la *parábola* encontramos una comparación desarrollada, en la cual el relato, aunque sea ficticio, es verosímil. Esta última característica es lo que distingue la parábola de la fábula. La *alegoría* es una metáfora desarrollada y prolongada en un relato continuo. La alegoría tiende a describir verdades más abstractas de la parábola y es la figura de lenguaje con más rango literario. Existe una alegoría de la vejez en Ecl 12,1-7; de los últimos días de la monarquía de Judá en Ez 17, 2-24, y de la coraza de la salvación en Ef 6,13-17. En teoría, la parábola se diferencia claramente de la alegoría. En esta última, cada detalle y rasgo es significativo, aunque su sentido, con frecuencia, no es claro. En la parábola, en cambio, lo importante es la lección del relato completo, y los detalles sólo sirven para poner de relieve el punto principal. No obstante, incluso en la oratoria antigua, como lo reconocía Quintiliano, la gran autoridad latina del siglo I, los rasgos de la alegoría se entremezclan en la parábola, de donde resulta que en una narración con un centro de interés único (parábola) algunos rasgos o detalles tienen valor significativo por sí mismos (alegoría).

134 **II. Exégesis moderna de las parábolas.** En la exégesis de los Padres de la Iglesia, como Agustín y Gregorio, las parábolas de Jesús eran tratadas como alegorías y a cada detalle se le atribuía un significado.

En su forzada exégesis de la parábola del buen samaritano (Lc 10,30-37), san Agustín identifica al hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó con Adán; Jerusalén es el estado de felicidad original; Jericó representa la mortalidad del hombre; el samaritano es Cristo; la posada es la Iglesia; el posadero es Pablo, etc. La reacción moderna contra tal alegorismo fue iniciada por A. Jülicher, con su estudio en dos volúmenes sobre las parábolas (1888-89). Este autor afirmó que las parábolas de Jesús eran sencillos relatos moralizantes sin mezcla alguna de alegoría. Todo afán alegorista, incluso el que se aprecia en los mismos evangelios, fue obra de los intérpretes cristianos y no provenía de Jesús.

Así, una parábola como la de los viñadores infieles (Mc 12,1-11), en la que se dan personajes identificables (los siervos = los profetas; el hijo = Jesús; el propietario = Dios), sería, según el principio de Jülicher, creación literaria de la primitiva Iglesia. Asimismo existen en los evangelios explicaciones alegóricas de tres parábolas: la interpretación del sembrador y la semilla (Mc 4,13-20), la de la cizaña (Mt 13,36-43) y la de la red de pescar (Mt 13,47-50). Dado que estas explicaciones son interpretación de detalles y rasgos concretos, difícilmente podrían atribuirse a Jesús. Igualmente las parábolas alegóricas de Jn, donde Jesús se identifica a sí mismo como el buen pastor o la vid (10,11-14; 15,5), habría que rechazarlas de plano como inauténticas, según los principios de Jülicher.

135 Actualmente muchos autores (Black, *art. cit.;* Brown, *art. cit.)* ponen en tela de juicio la distinción entre parábola y alegoría por ser demasiado teórica. Nadie desea volver a las exageraciones alegoristas del período patrístico (→ Hermenéutica, 71:91-92), pero la tesis de que las parábolas de Jesús no podían tener elementos alegóricos resulta artificial si abordamos el problema desde un punto de vista semítico y no desde los cánones de la oratoria griega (Hermaniuk, *op. cit.).* En hebreo hay sólo una palabra, *māšāl,* para designar las figuras griegas de lenguaje que hemos explicado y algunas más (máximas, proverbios, enigmas, fábulas, símbolos), buena muestra de que en la tradición hebrea no se habría formulado la distinción de Jülicher. De hecho, los evangelios emplean *parabolē* con la misma amplitud que *māšāl.* Bajo este término se incluyen proverbios (Lc 4,23), máximas (Lc 14,7-11), enigmas (Mc 7,15-17), ejemplos (Lc 12,15-21), lenguaje figurado (Mc 4,33), comparaciones (Mt 13,33), metáforas (Mt 5,14) y, finalmente, parábolas puras y parábolas con sencillos elementos alegóricos. (Conviene notar que el término *parabolē* no aparece en Jn, quien emplea un sinónimo griego, *paroimia,* que también abarca varias formas de lenguaje figurado [16,25]). Por tanto, no es posible una aplicación mecánica del principio de Jülicher para descubrir las parábolas evangélicas que provienen auténticamente de Jesús.

136 **III. Características de las parábolas de Jesús.** Jesús usaba ejemplos y comparaciones de la vida diaria que captaban la atención de sus oyentes por su vivacidad y colorido. Aunque estos ejemplos facilitaban a los oyentes una mejor comprensión de su mensaje, tenían a veces ciertas

inflexiones extrañas y originales que dejaban bastantes dudas en los oyentes con el fin de que reflexionaran y preguntaran.

A) Ejemplos de la vida diaria. Jesús era buen conocedor del ambiente rural de Galilea: estampas de la vida al aire libre, como el cultivo de los campos y el pastoreo, y escenas de la vida doméstica en casas sencillas de una sola habitación (Lc 11,5-8). Las casas de los ricos se ven sólo a través de la puerta de la cocina: lo que se permite ver a los siervos y esclavos. Los cultivos son los propios de un terreno montañoso, de parcelas pequeñas con cercas de piedra y zarzas (Mc 4,5-7) y no los de las grandes llanuras de las tierras bajas. Se habla de burros, ovejas, lobos y pájaros; cizaña, trigo y cosechas; lirios del campo y árboles frutales; odres remendados y lámparas domésticas; niños en la plaza del mercado, jornaleros y comerciantes. Todo esto puede obstaculizar la comprensión del lector moderno de nuestras ciudades; incluso para lectores acostumbrados a la vida rural, las antiguas técnicas descritas en los evangelios son enigmáticas. La descuidada siembra a voleo que aparece en la parábola del sembrador se explica por el hecho de que en Palestina la sementera se hacía a veces antes de arar. Por tanto, para comprender las parábolas necesitamos informarnos sobre una civilización que no es la nuestra.

137 Los detalles de la vida corriente se mezclan en la trama de vívidos relatos de extensión diversa, y el lector debe conocer las técnicas narrativas que se emplean si quiere captar la fuerza expresiva del género parabólico. Una de éstas es la que podríamos llamar «regla de tres», es decir, la costumbre que existe en los relatos populares de presentar tres personajes, de modo que el interés se centra en el tercero, como sucede en los chistes populares a base de «un inglés, un francés y un español». Así, en las parábolas se confían los talentos a tres siervos, y tres son los hombres que pasan junto a la víctima que cayó en manos de los ladrones. Otra técnica narrativa es el estilo directo: raramente se nos cuenta en tercera persona lo que piensa un personaje. Por eso en las parábolas los personajes hablan consigo mismos en voz alta, de manera que podemos saber lo que pasa por sus mentes (Lc 12,16-21; 18,9-14). No puede haber más que una conversación en un momento dado; por consiguiente, cuando son tres los personajes implicados en el relato, tenemos intervenciones directas, repetidas tres veces (Mt 25,14-28). Entendiendo las parábolas como relatos ficticios, se explican sus peculiaridades e inconsecuencias. La respuesta a muchas dificultades que producen ciertos detalles si se miran con demasiada lógica es que «se deben a exigencias del relato»; por ejemplo, ¿por qué se permite hacer un inventario a un administrador del que se sabe que es infiel? (Lc 16,1), o ¿por qué se paga en orden inverso a los trabajadores? (Mt 20,8).

138 **B) Novedad y reto.** El estilo original de los relatos de Jesús facilitaba la comprensión de sus oyentes. ¿Quién hubiera esperado que el bribón del hijo pródigo resultara un personaje más simpático que el dócil hermano mayor? Posiblemente Jesús empleó relatos muy conocidos y se limitó a cambiar los finales; por ejemplo, el sacerdote, el levita y el seglar eran probablemente personajes típicos de las narraciones religiosas, pero

Cristo convierte al tercero en un odiado samaritano, que resulta el más amable de los tres. Un pastor que se alegra de modo desorbitado porque ha encontrado una oveja que había perdido y no se preocupa de poner en peligro las otras noventa y nueve; una mujer que da una fiesta a sus vecinos porque ha encontrado una insignificante moneda: tales rarezas pretendían hacer pensar a la gente.

Desde este punto de vista, los exegetas modernos, como Dodd y Jeremias, indican que muchas de las parábolas eran para la gente un reto del reino de Dios. Al valorar las parábolas como lecciones morales, Jülicher cometió un error, frecuente en toda la exégesis liberal del siglo XIX: redujo a Jesús al nivel de un predicador de buenas costumbres. Pero las parábolas, lo mismo que los milagros, forman parte de la gran lucha que lleva a cabo el dominio (reino) de Dios al entrar en el tiempo. Algunas parábolas, como la del buen samaritano, eran un duro ataque al sistema religioso establecido. Otras, como los viñadores infieles y los talentos, constituían amenazas del juicio inminente contra las autoridades judías. Finalmente, otras, como el sembrador y el grano de mostaza, eran una apología de la lentitud y de los resultados insignificantes del ministerio de Jesús en Galilea. Con frecuencia, Jesús quería que sus oyentes tomaran una posición ante las parábolas, haciéndoles dar su opinión sobre el desenlace del relato (Mt 21,31.41; Lc 7,42). A lo largo del evangelio podemos escuchar la invitación personal de Jesús: «El que tenga oídos para oír, que oiga».

139 **C) Finalidad de las parábolas.** Jesús tenía que explicar las parábolas a los discípulos cuando no las habían comprendido (Mc 4,10.34; Mt 13,36; Jn 16,29). ¿Cómo se compagina esto con el hecho evidente de que las parábolas estaban destinadas a hacer inteligible el mensaje de Cristo? El problema se hace más agudo si tenemos en cuenta el pasaje de Mc 4,11-12: «Pero a los de fuera todo se les presenta en comparaciones, de modo que por más que miran, no ven, y por más que oyen, no entienden». (Detalles más concretos y bibliografía, → Evangelio Mc, 42:26). Según este texto, Jesús hablaría en parábolas para confundir y cegar. No obstante, la mayor parte de los especialistas admiten que Mc 4, 11-12 expresa no la finalidad, sino el *resultado* de predicar el reino de Dios en parábolas. El desafío de las parábolas provocó el rechazo de la mayoría, que veía y oía, pero se negó a percibir y a entender. Si las parábolas obcecaron la mente y el corazón de los hombres, ello se debió más a que se negaron a aceptar el reto que a la dificultad de entender intelectualmente.

Esto no significa que las parábolas fueran siempre diáfanas para todos. La presentación que Jesús hace del reino era totalmente distinta del esperado reino del Mesías davídico; por tanto, la exposición de ese reino en parábolas necesitaba con frecuencia ser explicada. (J. A. Baird, JBL 76 [1957], 201-207, da pruebas estadísticas para mostrar que Jesús explicaba a sus discípulos las parábolas del reino). Por otra parte, Jesús cuidaba mucho el detalle en las descripciones de los actos que Dios había de realizar en el establecimiento definitivo del reino (Mt 24,36; Act 1,6-7),

y las parábolas manifestaban la verdadera naturaleza y finalidad del reino, sin levantar especulaciones vanas sobre el futuro. En general, la verdadera finalidad de las parábolas aparece bien clara en Mc 4,33: «Les decía la palabra en muchas semejanzas, *según eran capaces de comprender*».

140 IV. Problemas exegéticos de las parábolas. Gran parte de los problemas tiene su origen en el hecho de que ninguno de los sinópticos fue testigo ocular de lo que relata. Al transmitir una parábola, de la que no existían indicaciones de tiempo y lugar, es normal que los evangelistas no supieran exactamente dónde y cuándo la había pronunciado Jesús. Por esta razón tenían que guiarse de su propio criterio para ver dónde insertar tal parábola dentro del contexto del evangelio.

A) «Sitz im Leben» y agrupación. A veces, una misma parábola se encuentra en contextos distintos en los evangelios; por ejemplo, Mt coloca en el sermón de la montaña lo que Lc sitúa en otro contexto (Mt 5,13; Lc 14,34-35). Aunque es verosímil que Jesús relatase la misma parábola en varias ocasiones, *no* es recomendable este recurso como solución general a tales discrepancias. Precisar a qué auditorio iban dirigidas las parábolas originariamente forma parte del mismo problema, debido al conocimiento limitado de los evangelistas. Muchas parábolas serían invectivas lanzadas contra los enemigos de Jesús, los fariseos en concreto; pero al pasar a ser tema de predicación en la Iglesia, la importancia de los fariseos disminuyó en favor de la adaptación de las parábolas a la vida de los cristianos. Por esta razón, algunas parábolas originalmente dirigidas a los fariseos aparecen en los evangelios dirigidas a los discípulos; por ejemplo, la instrucción acerca de la oveja perdida en Mt 18,1.12-14, comparada con Lc 15,2-7.

141 La posibilidad de que una misma parábola tenga en los distintos evangelios un *Sitz im Leben* diverso lleva consigo el que esa parábola tenga significaciones distintas al ser insertada por cada uno de los evangelistas en sus relatos. Así, la parábola de la lámpara parece tener tres significados diferentes en los contextos de Mc 4,21; Mt 5,14 y Lc 11,33. En tales casos no es siempre fácil determinar cuál sería la significación originaria (si es que alguna lo es) de la parábola en labios de Jesús. Realmente, esto no es más que una prueba del principio de que los evangelios no nos dan un informe estático y palabra por palabra de los discursos de Jesús, sino más bien las palabras del Señor adaptadas a las nuevas circunstancias de una Iglesia en desarrollo a través del mundo (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:35). La concepción católica del carisma de la inspiración garantiza que los nuevos matices que los evangelistas añadieron a las parábolas de Jesús no son, en modo alguno, adulteración del sentido originario de su mensaje (→ Inspiración e inerrancia, 66:84-85).

142 Constituye un problema especial el hecho de que los evangelistas hayan juntado o reagrupado parábolas que un día fueron independientes. A veces parece que Jesús contó sus parábolas en grupos de dos (Mc 2, 21-22; Lc 14,28-32). Pero los evangelistas han ido a menudo más lejos en este proceso y colocan juntas todas las parábolas que se refieren a un mismo tema. En Mc 4 son recogidas tres parábolas sobre la semilla; Mt 13 tiene siete parábolas sobre el reino de los cielos; Mt 24,32-25,46 contiene siete parábolas que tratan de la parusía; Lc 14,7-24 reúne tres parábolas de banquetes; en Lc 15 hay tres parábolas sobre el hallazgo de algo que se había perdido. A veces tal agrupación produce efectos desconcertantes. Parábolas que originariamente eran distintas se han fusionado en una sola; por ejemplo, Mt 22,1-14 contiene una parábola de un banquete de bodas, otra de un rey que destruyó una ciudad y una tercera sobre un hombre sin vestido de boda (cf. Lc 14,16-24). Hacer un relato coherente con tan distintas parábolas lleva a incongruencias: uno saca la impresión de que la fiesta está en su punto culminante, mientras que el rey ha salido a destruir la ciudad (!).

143 B) Variantes. Las parábolas se fueron transmitiendo durante varios años como tradición oral. Con el tiempo se fueron formando las distintas tradiciones escritas que están detrás de los evangelios; ciertos detalles de las parábolas se habían desarrollado como variantes a través de un proceso de simplificación y depuración. La parábola de los viñadores infieles se nos presenta en el mismo cuadro general de circunstancias en todos los sinópticos (Mc 12,1-11; Mt 21,33-43; Lc 20,9-18); sin embargo, existen discrepancias de detalle en los siervos (un solo criado o grupos de criados; el mismo siervo tres veces o tres siervos diferentes).

Las variantes son a veces tan notables, que no podemos saber si se trata de la misma versión de una parábola. Las diferencias que aparecen en la parábola de las minas (Lc 19,12-27) y en la parábola de los talentos (Mt 25,14-30), ¿provienen de dos relatos diferentes de Jesús o de una única narración que ha sufrido variaciones en el curso de la transmisión oral? Cf. también la parábola del banquete (Lc 14,16-24) y la parábola de los invitados a la boda (Mt 22,1-10).

144 C) Fórmulas introductorias y máximas adicionales. Existen fórmulas bastante uniformes que se emplean para introducir las parábolas; como, por ejemplo: «¿Quién de vosotros, si se encuentra en esta situación, no haría esto?» (Lc 11,5; 15,3.8). Algunos de estos esquemas tienen su origen posiblemente en Jesús, y se aplicaron luego a un mayor número de parábolas. Plantea un problema especial la expresión: «El reino de los cielos es semejante a...», fórmula frecuente en Mt, donde existen diez parábolas del reino, mientras que en Mc y Lc solamente hay dos. El término real de la comparación de la parábola no sigue necesariamente a la partícula «como, semejante a». En Mt 13,47, a pesar de lo que parece indicar la expresión, el reino no es en realidad semejante a una red, sino semejante a la pesca y separación de los peces buenos de los malos. En Mt 13,24 el reino no es realmente como el hombre que sembró semilla, sino que se asemeja a la situación total de la cizaña y el trigo que crecen juntamente hasta la recolección. La fórmula, por tanto, significa verdaderamente: «El reino de los cielos se asemeja al caso de...», donde el término de la comparación es la situación total.

145 También surgen algunas dificultades con lo que se añade al final de las parábolas. A veces éstas llevan una adición que no se ajusta a su contenido. «El que se exalta, será humillado» lo encontramos en Mt 23,

12; Lc 14,11; 18,14. La máxima no se aviene bien con el contexto del final, esto es, con la parábola del fariseo y del publicano, ya que el fariseo *no* es humillado. La sentencia «los últimos serán primeros y los primeros serán postreros» aparece en Mt 19,30 (= Mc 10,31; Lc 13,30) y en Mt 20,16, donde está añadida a la parábola de los trabajadores de la viña. Se ha incluido en esta parábola sencillamente porque los trabajadores contratados a última hora han recibido su salario los primeros, pero no facilita nada la interpretación de la parábola. Tampoco se ajusta a la parábola del vestido de bodas la sentencia «muchos son llamados y pocos son escogidos» (Mt 24,14), ya que en esta parábola solamente se rechaza a una persona. El ejemplo más célebre de este tipo de máximas añadidas es el de la parábola del administrador infiel, en la que, al relato fundamental (Lc 16,1-8) se ha añadido un conjunto de máximas (vv. 9.10. 11-12.13) que guardan relación con los asuntos mencionados en la parábola, pero que no prestan ningún servicio a la hora de interpretarla.

La exégesis de las parábolas tiene muchos escollos; y los que tienen el deber de predicar sobre ellas, ya que constituyen frecuentemente la base de los evangelios dominicales, las interpretarán y aplicarán mal si no las estudian minuciosamente.

LA RESURRECCION DE JESUS

BIBLIOGRAFIA

146 H. Anderson, *Jesus and Christian Origins* (Nueva York, 1964), 185-240; H.-W. Bartsch, *Das Auferstehungszeugnis* (Hamburgo, 1965); *Christus victor mortis:* Greg 39 (1958), 201-524; P. de Haes, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années* (AnalGreg 59; Roma, 1953); A. Descamps, *La structure des récits évangéliques de la résurrection:* Bib 40 (1959), 726-41; C. H. Dodd, *The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels:* SGL 9-36; F. X. Durwell, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Barcelona, 1962); D. P. Fuller, *Easter Faith and History* (Grand Rapids, 1965); H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte* (Gotinga, ²1962); Z. C. Hodges, *Form Criticism and the Resurrection Accounts:* BS 124 (1967), 339-48; G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi* (Tubinga, 1959); W. Künneth, *The Theology of the Resurrection* (Londres, 1965); K. Lake, *The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus* (Londres, 1907); LumVi 3 (1952, número completo); J. McLeman, *Resurrection Then and Now* (Filadelfia, 1967); C. M. Martini, *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti* (AnalGreg 104; Roma, 1959); W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem* (Gütersloh, 1964); F. Morison, *Who Moved the Stone?* (Londres, 1930); R. Niebuhr, *Resurrection and Historical Reason* (Nueva York, 1957); G. G. O'Collins, *Is the Resurrection an «Historical» Event?:* HeythJ 8 (1967), 381-87; W. Pannenberg, *Did Jesus Really Rise from the Dead?:* «Dialog» 4 (1965), 128-35; A. M. Ramsey, *The Resurrection of Christ* (ed. rev.; Londres, 1961); K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu* (⁴1960); R. Russell, *Modern Exegesis and the Fact of the Resurrection:* DowR 76 (1958), 251-64, 329-43; J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París, 1949); D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (AnalBib 13; Roma, 1961); H. B. Swete, *The Appearances of Our Lord After the Passion* (Londres, 1907).

147 CONTENIDO

I. Realidad de la resurrección (§ 148-151)
II. Diferencias en los relatos de la resurrección (§ 152-155)
III. Problemas especiales (§ 156-159)
A) ¿Se ha perdido el final de Marcos? (§ 156)
B) Ampliaciones de Mateo (§ 157)
C) Jesús, ¿fue resucitado o resucitó? (§ 158)
D) Resurrección-ascensión (§ 159)

148 **I. Realidad de la resurrección.** La resurrección de Jesús de entre los muertos fue diferente de todas las demás resurrecciones que se mencionan en la Biblia. La resurrección de Lázaro, de la hija de Jairo y del hijo de la viuda de Naím se describen en el NT como una vuelta a la existencia humana ordinaria; no hay ninguna alusión a que fueran glorificados o a que no tuvieran que morir de nuevo. En cambio, Jesús se nos presenta como conquistador de la muerte, regresando inmortal en poder y gloria. La resurrección de Jesús fue la intervención suprema de Dios en la existencia humana, el milagro supremo. No hay por qué extrañarse, por tanto, de que la resurrección haya sido un argumento apologético capital para apoyar la verdad del cristianismo y de que la realidad de la resurrección haya sido puesta en duda.

Pero, lo mismo que en el caso de los milagros, la constante intervención de la apologética en el estudio de la resurrección ha traído malas consecuencias (→ 111, *supra).* Se ha dado la impresión de que lo más importante de la resurrección era su fuerza probativa, mientras que la salvación de la humanidad quedaba consumada en la cruz. Los especialistas católicos modernos (por ejemplo, las obras de Durwell y Stanley) tratan de reivindicar, con el estudio del NT, el valor salvífico de la resurrección como su papel fundamental. La pasión, muerte, resurrección y ascensión de Jesús constituyen una acción única e indisoluble en la salvación del hombre, como Pablo reconoció implícitamente en Rom 4,25, cuando dijo que Jesús «fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación». La vida a la que volvió Jesús por medio de la resurrección es la vida eterna, que ahora puede compartir con los que creen en él. Con este sentido teológico, y no con fines principalmente apologéticos, Pablo exclama: «Si Cristo no ha resucitado, entonces nuestra predicación es vacía y vuestra fe es vana» (1 Cor 15,14; → Teología de san Pablo, 79:71-74).

149 No obstante, una vez situada la cuestión en su justa perspectiva, el problema del valor apologético de la resurrección no se puede pasar por alto. El NT no asegura que hubiera testigos oculares de la resurrección y no intenta describirla, como lo hace el *Evangelio de Pedro* (→ Apócrifos, 68:63). Por tanto, la realidad de la resurrección corporal estriba en el hecho del cuerpo desaparecido o del sepulcro vacío y, sobre todo, en la validez de las experiencias de los que afirman haber visto a Jesús resucitado. La crítica racionalista o liberal del siglo pasado trató de desacredi-

VARIANTES EN LOS RELATOS DE LA RESURRECCION

	Mc 16,1-8	*Mt 28,1-20*	*Lc 24*	*Mc 16,9-20*	*Jn 20*
EN EL SEPULCRO					
TIEMPO	muy temprano; primer día semana; al salir el sol	primer día semana; al alborear	rimer día semana; uy de madrugada	temprano; primer día semana	temprano; primer día semana; aún era de noche
MUJERES	María Magdalena; María, madre de Santiago; Salomé	María Magdalena; otra María	laría Magdalena; laría, madre de Santiago; uana y otras	María Magdalena	María Magdalena; ¿otras? («nosotras», v. 2)
FINALIDAD	comprar aromas; fueron a ungir	fueron a ver el sepulcro	romas desde el viernes, evaron aromas		
FENOMENOS VISUALES	piedra removida; un joven sentado dentro, a la derecha	terremoto; bajó un ángel; ángel removió la piedra; se sentó sobre ella (fuera)	iedra removida, os hombres en pie (fuera)	Jesús	piedra removida; (más tarde) dos ángeles sentados dentro
CONVERSACION	el joven dijo: no temáis; Jesús resucitó; decid a los discípulos que va a Galilea	el ángel dijo. no temáis; Jesus resucitó; decid a los discípulos que va a Galilea	s hombres preguntaron: recordó las profecías hechas en Galilea		(más tarde) los ángeles preguntaron: ¿por qué lloráis? Ella creía que habían robado el cuerpo
REACCION DE LAS MUJERES	huyeron temblando; no se lo dijeron a nadie	se fueron rápidamente con miedo a decírselo discípulos	volvieron; lo dijeron a los Once y a los demás	fueron a decírselo a sus seguidores	fueron y se lo dijeron a Pedro y a «otro discípulo»
APARICIONES DE JESUS		Jesús se reúne con ell abrazaron sus pies; repitió el anuncio sobre lilea	Pedro corrió al sepulcro; lo los sudarios; ıe a casa]. l Señor se aparece a Simón (v. 34)	Jesús se apareció primero a María Magdalena	(más tarde) Jesús se apareció a María Magdalena. Ella le sujetó; él habló de su ascensión Pedro y el discípulo corrieron al sepulcro; vieron los sudarios; volvieron a casa y creyeron María volvió y vio a Jesús, como se describe anteriormente
EN LOS CAMINOS			esús se apareció a dos discípulos, camino de Emaús	se apareció a dos de ellos, que iban de camino, en el campo	
JERUSALEN			apareció a los Once, n la comida, noche de Pascua	después a los Doce, estando a la mesa	Se apareció a los discípulos, excepto Tomás comiendo la noche de Pascua una semana más tarde, a los discípulos con Tomás
GALILEA		a los Doce, sobre un monte			*Jn 21* a siete discípulos, en el mar de Tiberíades

tar los relatos de la resurrección porque, según ella, eran una prueba del *fraude* de los apóstoles (éstos habrían inventado los relatos y habrían robado el cuerpo) o de su *credulidad* y nerviosismo (Jesús no murió realmente, sino que quedó en estado de coma; tomaron por apariciones reales lo que no fueron más que alucinaciones). Remitimos al lector a la refutación minuciosa de estos ataques que aparece en los libros clásicos de apologética (cf. Morison, *op. cit.*).

Interesa poner de relieve aquí que algunas de estas impugnaciones ya eran frecuentes en el siglo I y han dejado su huella en los estratos más tardíos de los relatos neotestamentarios sobre la resurrección, en los que los autores intentaban responder a estos ataques. La afirmación de que los apóstoles estaban mintiendo al asegurar que habían visto a Jesús resucitado, cuando otros no le habían visto, está implícita en la explicación de Pedro en Act 10,41. La acusación contra los apóstoles de haber robado el cuerpo se atribuye a los fariseos en Mt 28,13 (cf. 27,64), y Mateo intenta refutarla con la narración de los guardianes del sepulcro. La insinuación de que los apóstoles eran crédulos promovió probablemente la insistencia en que al principio los discípulos no creyeron que Jesús había resucitado verdaderamente (Mt 28,17; Lc 24,11.37; Mc 16, 11.14; Jn 20.25). Se puede percibir un acento apologético en las cualidades corporales y tangibles de Jesús resucitado tras la insistencia en que comió alimentos (Lc 24,41-43) y en que sus heridas pudieron ser comprobadas por los apóstoles (Lc 24,39; Jn 20,24-28). Al parecer, el sepulcro vacío desempeñó un papel directo no muy grande en la apologética del NT, aunque constituye la base de los relatos de la mañana de Pascua. Según Jn (20,2), el hecho inesperado del sepulcro vacío sugiere a María Magdalena únicamente que el cuerpo ha sido robado. Existen indicios de que la idea del sepulcro vacío estaba implícita en la predicación primitiva; por ejemplo, al mencionar la sepultura en 1 Cor 15,4; en la comparación a que se alude en Act 2,29-31.

Sobre la antigüedad e importancia del recuerdo de la tumba vacía, cf. R. H. Fuller, «Biblical Research» 4 (1960), 8-24; W. Nauck, ZNW 47 (1956), 243-67; H. F. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* (Heidelberg, ²1958).

150 En la primera parte del siglo XX, bajo el impacto que produjo el *Orfeo* de S. Reinach, publicado en 1909, tuvo lugar una nueva embestida contra la realidad de la resurrección, basándose en el estudio de las religiones comparadas (→ Crítica moderna del NT, 41:39). Se pensó que los primeros cristianos, consciente o inconscientemente, habían adaptado la historia de Jesús a las leyendas paganas y cultos místéricos que envuelven la muerte y resurrección de los dioses (Atis, Adonis, Osiris, Dionisos). Pero los apologetas se dieron prisa en hacer notar que, aunque Jesús resucitó en primavera, su muerte y resurrección no tiene nada que ver con el ciclo natural del letargo invernal y el renacer de la primavera, que subyace en el paralelismo indicado. Para más detalles sobre la historia de la apologética de la resurrección, cf. las obras de De Haes y Martini.

151 Otra tentativa frecuente (por ejemplo, H. Grass) para explicar la resurrección, sin que ésta implique la resurrección corporal, busca su fundamento en la teoría de que la fe de los cristianos judíos en la victoria de Jesús sobre la muerte solamente podía expresarse, dada la mentalidad hebrea, en términos de resurrección corporal, ya que la resurrección del cuerpo era la única forma de inmortalidad que conocían los discípulos. Jesús fue verdaderamente glorificado; pero, dado que es inconcebible la felicidad espiritual sin el cuerpo de la persona, la glorificación de Jesús fue descrita como una resurrección. De esta manera, la resurrección del cuerpo se convierte en un símbolo de la realidad espiritual.

La gran sutileza que se atribuye a los discípulos en la teoría que acabamos de mencionar y la dificultad de conciliar esta teoría con la insistencia, realmente primitiva, en que algunos *vieron* a Jesús resucitado hicieron que algunos críticos desconfiaran de un enfoque puramente simbólico de la resurrección. Es evidente que Pablo creyó no sólo que él había visto a Jesús resucitado (Gál 1,12.16), sino que otros muchos le habían visto también (1 Cor 15,5-8). Esto ha llevado a proponer una distinción entre la experiencia de «ver» a Jesús y la interpretación de esa experiencia como resurrección de Jesús (por ejemplo, W. Marxsen, *op. cit.*).

W. Pannenberg, en un artículo importante, ha subrayado algunos aspectos que se oponen a una actitud ligera frente a la historicidad de la resurrección. Hace hincapié en que no se trata aquí de la simple revivificación de un cadáver. No sólo está ahí el hecho físico de que, inmediatamente después de la muerte, comienzan los procesos irreversibles de disolución corporal, sino que (y esto es lo que importa más) los autores del NT tienen puesto el pensamiento más en una transformación que en una simple vuelta a la vida. Pablo, que traza una estrecha analogía entre la resurrección de Jesús y la futura resurrección de los muertos (1 Cor 15,12), subraya fuertemente las características de la transformación que se opera en la resurrección. Lo que murió era perecedero, débil y mortal; lo que resucita es imperecedero, glorioso e inmortal (15,42-43.52-54). Resumiendo, «se siembra un cuerpo natural y resucita un cuerpo espiritual» (15,44; cf. una explicación más completa en M. E. Dahl, *The Resurrection of the Body* [SBT 36; Londres, 1962]). Sin embargo, aunque el NT afirma con insistencia que lo que se percibía era un Jesús totalmente transformado, era a *Jesús* a quien se veía. El relato del sepulcro vacío parece reflejar una fuente de tradición distinta de la de los relatos de las apariciones de Jesús; con todo, la predicación apostólica sobre la resurrección (y, por consiguiente, su concepción de la resurrección) supone que el sepulcro estaba vacío (→ 149, *supra*). Esta predicación hubiera sido controvertida e impugnada rápidamente si hubiera existido alguna tradición sobre el sepulcro donde todavía yaciera el cadáver de Jesús. Incluso los judíos que intentaron combatir a los seguidores de Jesús jamás afirmaron que el sepulcro no estuviera vacío. De este modo, la idea de la tumba vacía viene a confirmar la continuidad entre el Jesús de la vida terrestre y el Jesús transformado visto por los discípulos.

Pannenberg dice (*art. cit.*, 135): «Algo sucedió, por lo que los discípulos, en estas apariciones, se vieron enfrentados a una realidad que, en nuestro lenguaje, no puede expresarse de otra manera que no sea la expresión simbólica y metafórica de la esperanza más allá de la muerte, la resurrección de entre los muertos. Entiéndaseme bien: solamente es simbólico y metafórico el nombre que damos a este suceso, pero no lo es la realidad del acontecimiento mismo. Este es tan extraordinariamente singular, que no tenemos para designarlo otras palabras que no sean la expresión metafórica de la expectación apocalíptica. En este sentido, la resurrección de Jesús es un acontecimiento histórico, un suceso que realmente ocurrió en aquel tiempo».

Dejaremos para los teólogos la tarea de valorar lo que es analógico y lo que es literal en las formas generales de concebir la «vida» después de la muerte y la resurrección de un cuerpo. Por lo que respecta al testimonio bíblico, hasta los más pequeños datos sobre este singular acontecimiento indican que los discípulos sostenían haber visto el cuerpo de Jesús que había sido crucificado y enterrado. (Según esto, estimamos que carece de todo fundamento bíblico afirmar que la fe cristiana en la resurrección es independiente del problema de si Cristo está, o no, enterrado en Palestina. La fe cristiana en la resurrección es continuidad de la fe de los apóstoles en este hecho, y no existe ninguna prueba de que los primeros testigos adoptaran tal postura de indiferencia hacia el cuerpo en el sepulcro). Por otra parte, en el NT se insiste en que el Jesús resucitado era diferente («de otra forma», Mc 16,12) y, de una manera, irreconocible (Lc 24,16; Jn 20,14; 21,4). Cualquier solución al problema debe tener en cuenta el elemento de continuidad y el elemento de cambio y espiritualización, si quiere dejarse guiar por los testimonios bíblicos.

152 **II. Diferencias en los relatos de la resurrección.** En la historia de la pasión cada uno de los evangelios nos ofrece un relato continuo, cuyo desarrollo general es singularmente paralelo en los cuatro. (Este ha sido uno de los motivos que ha inducido a suponer que el relato de la pasión constituía uno de los fragmentos más antiguos para determinar la tradición de los evangelios). La tradición de la resurrección, en cambio, consta de apariciones aisladas con escaso consenso entre los distintos evangelios sobre circunstancias y detalles. Un estudio minucioso del cuadro adjunto muestra lo numerosas que son las variantes. En este cuadro hacemos dos suposiciones críticas fundamentales: la primera, que Mc 16,19-20 no es de Marcos, sino una recopilación más tardía (que proviene, en parte, de un material semejante a Lc) añadida a este Evangelio; se conoce con el nombre de «Apéndice de Marcos» (→ Evangelio Mc, 42:96-97); la segunda, que Jn 21, a pesar de haber sido compuesto dentro de la escuela de tradición joánica, no está escrito por el autor del resto de Jn; por lo cual, Jn 20 y 21 son relatos independientes y discontinuos (→ Evangelio Jn, 63:180).

153 Vamos a centrarnos en los relatos de las apariciones a los Doce. Es evidente que existen tradiciones vinculadas a dos lugares distintos. De las apariciones de *Jerusalén* dan testimonio Lc, Jn 20 y el Apéndice de Mc; Mt, Jn 21 y, probablemente, Mc (cf. Mc 16,7; 14,28) atestiguan las apariciones de *Galilea*. E. Lohmeyer ha sostenido la tesis de que esta doble tradición existe también en los evangelios apócrifos y en otros documentos: *Galiläa und Jerusalem* (Gotinga, 1936), 6-7, y L. E. Elliott-Binns, *Galilean Christianity* (Londres, 1956), 39-42.

Ninguna de las dos tradiciones manifiesta tener conocimiento de una tradición distinta en el otro lugar. Los *relatos de Jerusalén* dejan escasa o ninguna posibilidad para apariciones posteriores en Galilea. Lc 24,50 describe la escena en que Jesús se despide de sus discípulos como si tuviera lugar en Betania, fuera de Jerusalén, la noche de Pascua; y lo mismo ocurre en el Apéndice de Mc. El estudio de cómo Lc 24,6 cambia el sentido de Mc 16,7 parece indicar el deseo por parte de Lucas de eludir hablar de apariciones en Galilea. En efecto, en Act 1,3 existen indicios de la conciencia que tiene Lucas de un período de más larga duración en las apariciones que siguieron a la resurrección; sin embargo, no se menciona Galilea y la ascensión tiene lugar en la zona de Jerusalén (1,12). En Jn las apariciones subsiguientes a la resurrección tienen lugar en el lapso de ocho días (20,19.26), y, acto seguido, termina el evangelio (20, 30-31).

Los *relatos de Galilea* parecen excluir las anteriores apariciones a los Doce en Jerusalén. Según Mc 16,7 y Mt 28,7, el ángel manda a los discípulos ir a Galilea para ver a Jesús; mandato que tendría poco sentido si habían de verle primero en Jerusalén. Cuando Jesús se aparece a los discípulos en el monte de Galilea (Mt 28,16-17), éstos manifiestan ciertas dudas; los otros evangelios asocian las dudas a las apariciones primeras (Lc 24,37; Jn 20,25; Mc 16,13.14). Los motivos de duda no habrían existido si ya le hubieran visto en Jerusalén. El redactor que añadió el capítulo 21 a Jn hizo, al parecer, que las apariciones de Galilea siguieran a las de Jerusalén mediante unos versículos que se vio forzado a agregar para unir los dos relatos (21,1.14). Pero es absolutamente seguro, por el mismo relato de la aparición en Galilea (21,4.7), que los discípulos ven entonces a Jesús por primera vez.

154 Los autores de vidas concordadas de Jesús han impuesto su propio orden de sucesión al testimonio de los evangelios: Jesús se apareció primeramente a los Doce en Jerusalén durante una semana; luego, por razones inexplicables, los apóstoles fueron a Galilea, donde se les apareció a la orilla del mar y en el monte; finalmente, volvieron a Jerusalén, donde Jesús se les apareció antes de su ascensión. Esta secuencia violenta el testimonio de los evangelios, como ha demostrado el obispo Descamps (*art. cit.*, 737-39). *Si* hubiera que arriesgarse a establecer un orden de los hechos más allá de los testimonios evangélicos, entonces (después del descubrimiento de la tumba vacía en Jerusalén y de las apariciones de Jesús a las mujeres en Jerusalén y a los discípulos «de menor rango» en el camino de Emaús) habría que situar las apariciones a los Doce en Galilea antes de las apariciones a los mismos en Jerusalén: secuencia que no se descarta en los relatos galilaicos. El intento lucano y joánico de situar

la principal aparición en el día de Pascua es probablemente una construcción dictada más por intereses teológicos que históricos.

Sin embargo, la respuesta más bíblica es reconocer que los testimonios no nos permiten establecer una secuencia segura de los hechos. Cada una de las tradiciones evangélicas se centra en torno a una aparición muy importante a los Doce, en la que se les confía su futura misión (Mt 28, 19; Lc 24,47-49; Mc 16,15; Jn 20,21; 21,15-17 y el simbolismo de la pesca). Cada tradición produce la impresión de que Jesús se aparece a los apóstoles por vez primera; de ahí las dudas y la confianza. Por eso Descamps *(art. cit.)* tiene razón al afirmar que, en cierto modo, en cuanto a lo sustancial, todos los evangelios están contando la misma aparición a los Doce.

155 ¿Cómo pudo ocurrir que un evangelista relatara solamente las apariciones de Jerusalén o de Galilea y no tratara de poner en orden todas las apariciones de Jesús? Taylor (FGT 59-62) hace una sugerencia interesante. Lo esencial, al predicar la resurrección, era el testimonio de que un testigo apostólico conocido había visto a Jesús. En el caso de la resurrección no existía encadenamiento alguno de los sucesos relatados, como lo había en la pasión. Por eso en el primitivo kerigma paulino de la resurrección (1 Cor 15,5-7) sólo se registran los nombres de aquellos a los que se apareció Jesús y no se menciona ningún lugar. Cada comunidad conservaría el recuerdo de una aparición de Jesús a determinados personajes apostólicos conocidos de esa misma comunidad (las apariciones a las mujeres y a los discípulos «menores» formarían parte de un estrato posterior). Las importantes comunidades cristianas palestinenses de Jerusalén y Galilea guardarían el recuerdo de apariciones con sus respectivos lugares; o, posiblemente, si la teoría de Descamps es exacta, adaptarían al marco local respectivo la única y fundamental aparición a los Doce. Cada uno de los evangelistas bebieron en una u otra de estas tradiciones, ignorando quizá la existencia de otras.

156 **III. Problemas especiales.** Aquí debemos ser extremadamente parcos en la selección y no haremos nada más que sugerir la dirección de la respuesta.

A) ¿Se ha perdido el final de Marcos? Se suele suponer que Mc terminaba originariamente con una aparición en Galilea semejante a la descrita por Mt y que, por un accidente, ese final se extravió. Sin embargo, hay ciertas dificultades; por ejemplo, el hecho de que Lc muestre un total desconocimiento de las apariciones galilaicas puede muy bien indicar que la forma de Mc que él utilizó carecía ya del hipotético final. Lohmeyer ha sugerido que Mc no contenía ninguna aparición y que la promesa de que los discípulos verían a Jesús en Galilea (16,7) se refería a la parusía (tesis rechazada con razón por Taylor [p. 608] y Haenchen [p. 546] en sus comentarios a Mc). No obstante, aun cuando pensemos que debemos creer a Mc en lo que concierne a las apariciones de acuerdo con el estilo primitivo del kerigma del NT, es posible que Mc terminara sin relatar ninguna aparición concreta, con la afirmación general de que el Señor había resucitado realmente. Después de todo, a pesar del mandato del ángel de que fueran a Galilea (v. 7, que puede ser secundario), 16,8 insiste en que las mujeres no transmitieron esta orden y nos deja la impresión de que los discípulos, en consecuencia, no fueron a Galilea (→ Evangelio Mc, 42:95).

157 **B) Ampliaciones de Mateo.** En Mc 16,4 y Lc 24,2 las mujeres encuentran la piedra apartada del sepulcro y ven en el interior a un hombre u hombres (celestiales). Esto parece implicar que el visitante o los visitantes celestiales removieron la piedra. Mateo (28,1-4) clarifica esta conclusión al dar a entender que las mujeres estaban presentes cuando el ángel del Señor bajó y removió la piedra, atemorizando a los guardias. Este es un ejemplo de la técnica midráshico-dramática que emplea Mateo en su obra al elaborar tradiciones más antiguas e indefinidas. El relato de la guardia colocada en el sepulcro (Mt 27,62-66; 28,4.11-15) constituye un problema mayor. Este relato, que tiene una finalidad claramente apologética, no aparece en ningún otro evangelio y hace que los relatos de Mc y Lc sean un tanto absurdos; ¿por qué iban a ir las mujeres al sepulcro con aromas, esperando remover la piedra (Mc 16,3) y entrar dentro si había unos guardias cuyo objetivo concreto era impedir la entrada?

158 **C) Jesús, ¿fue resucitado o resucitó?** En unos diecinueve pasajes —principalmente en los escritos de Pablo— el NT deja bien asentado que Dios Padre (sujeto) resucitó a Jesús (complemento) de entre los muertos (por ejemplo, 1 Tes 1,10; 1 Cor 6,14; Gál 1,1). Así, la tradición más antigua que conocemos atribuye la obra de la resurrección al Padre. El verbo empleado en los relatos evangélicos (Mc 16,6; Mt 28,6.7; Lc 24,6.34) es *ēgerthē,* aoristo pasivo, que se traduciría normalmente «fue resucitado»; cf. C. F. D. Moule, *Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge, ²1963), 26. No obstante, estas formas pasivas, en griego *koiné,* se pueden traducir intransitivamente con un matiz activo: «resucitó»; cf. J. H. Moulton y N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek* (Londres, 1963), 3, 57. Esta última traducción, que traslada la operación de la resurrección a Jesús, ha sido la habitual en las biblias católicas traducidas de la Vg., porque san Jerónimo tradujo *ēgerthē* por *surrexit,* forma activa. No obstante, la traducción «fue resucitado» debe preferirse probablemente en los sinópticos por ser cristológicamente menos tendenciosa, y como traducción literal está más de acuerdo con la mentalidad teológica primitiva. En Jn, la teología se ha desarrollado hasta tal punto que Jesús y el Padre actúan con el mismo poder divino (Jn 10,30) y, por tanto, se puede decir que Jesús resucitó por su propio poder (10,17-18). De esta manera, el *ēgerthē* de 2,22 debe traducirse probablemente por «cuando había resucitado de entre los muertos...».

159 **D) Resurrección-ascensión.** El término «ascensión» evoca generalmente la imagen de Jesús elevándose a los cielos sobre una nube después de cuarenta días (Act 1,3.9). Esta manera de entender la ascensión ofrece algunas dificultades: 40, en la Biblia, es un número simbólico y no siempre hay que tomarlo en sentido literal; otros textos hablan de una ascensión el día de Pascua (Lc 24,51; Jn 20,17; Mc 16,19); la idea

de ascender a los cielos constituye una figura literaria porque no se puede pensar que el cielo esté realmente encima de la tierra. P. Benoit (RB 56 [1949], 161-203; también TD 8 [1960], 105-10) ha formulado, en el concepto de ascensión, una distinción importante que ayuda a resolver el problema. Si se habla del término de las numerosas apariciones de Jesús entre los hombres, entonces el final de la permanencia tuvo lugar algún tiempo (cuarenta días) después de la resurrección, quizá en la forma simbólica de una levitación, como nos lo describe Act. Si se habla de ascensión en sentido teológico, es decir, como el retorno al Padre o como la glorificación a la derecha de Dios, esta exaltación fue parte integrante de la resurrección. Jesús resucitó de entre los muertos para la gloria y se apareció a los hombres después de la resurrección ya glorificado y con poder supremo (Mt 28,18; Lc 24,26). La íntima e inmediata conexión entre resurrección y ascensión, así entendidas, está apuntada en Jn 20, 17ss y está implícita en muchos otros textos del NT (Act 5,30-31; Ef 4, 10; 1 Pe 3,21-22; Heb 4,14; 1 Tim 3,16).

LOS DOCE Y EL APOSTOLADO

BIBLIOGRAFIA

160 C. K. Barrett, *The Apostles In and After the New Testament:* SEA 21 (1956), 30-49; L. Cerfaux, *L'unité du corps apostolique dans le Nouveau Testament,* en *Recueil* (Lovaina, 1954), 2, 227-37; *Pour l'histoire du titre «Apostolos» dans le Nouveau Testament,* en *Recueil,* 2, 185-200; B. Gehardsson, *Die Boten Gottes und die Apostel Christi* (Lund, 1962); J. Giblet, *Les Douze aux origines de l'Église:* RechBib 7 (Brujas, 1964), 51-64; E. J. Goodspeed, *The Twelve. The Story of Christ's Apostles* (Nueva York, 1962); E. Kasemann, *Die Legitimität des Apostels:* ZNW 41 (1942), 33-71; G. Klein, *Die Zwölf Apostel* (FRLANT 59; Gotinga, 1961); E. M. Kredel, *Der Apostelbegriff in der neueren Exegese:* ZKT 78 (1956), 169-93, 257-305; J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (Londres, [10]1910), 92-101; E. Lohse, *Ursprung und Prägung des christlichen Apostolats:* TZ 9 (1953), 259-75; J. C. Margot, *L'Apostolat dans le Nouveau Testament et la succession apostolique:* VerbC 11 (1957), 213-26; H. Mosbech, *«Apostolos» in the New Testament* ST 2 (1948), 166-200; J. Munck, *Paul, the Apostles and the Twelve:* ST 3 (1950), 96-110; K. Rengstorf, *Apostolos.* ThDNT 1, 407-47; B. Rigaux, *Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma,* en H. Ristow y K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín, 1960), 468-86; J. Roloff, *Apostolat-Verkündigung-Kirche* (Gütersloh, 1965); W. Schmithals, *Das kirchliche Apostolat* (FRLANT 61; Gotinga, 1961); H. Vogelstein, *The Development of the Apostolate in Judaism and Its Transformation in Christianity:* HUCA 2 (1925), 99-123; H. von Campenhausen, *Der urchristliche Apostelbegriff.* ST 1 (1947), 96-130; W. H. Wuellner, *The Meaning of «Fishers of Men»* (Filadelfia, 1967).

161 CONTENIDO

I. Los Doce
  A) Identidad de los Doce (§ 162-171)
    a) El primer grupo de cuatro:
      Simón y Andrés (§ 163)
      Santiago y Juan (§ 164)
    b) Segundo grupo de cuatro:
      Felipe, Bartolomé, Tomás (§ 165)
      Mateo-Leví (§ 166)
    c) Tercer grupo de cuatro:
      Santiago, Judas, «hermanos de Jesús» (§ 167-168)
      Simón (§ 169)
      Judas Iscariote (§ 170)
      Lebeo-Tadeo-Judas (§ 171)
  B) Misión de los Doce (§ 172-173)

II. Los apóstoles
  A) Origen del término (§ 174-177)
  B) Algunos corolarios (§ 178-182)
    a) Apóstol: título posterior a la resurrección (§ 178)
    b) Otros apóstoles, además de los Doce (§ 179)
    c) Los Doce como apóstoles (§ 180-182)

162 **I. Los Doce.** El NT da cuatro listas de doce hombres que Jesús eligió durante su ministerio para que estuvieran con él: Mc 3,16-19; Mt 10,2-4; Lc 6,14-16; Act 1,13 (sin Judas Iscariote). Juan no da ninguna lista, pero menciona a «los Doce» (6,67; 20,24).

A) Identidad de los Doce. El cuadro siguiente indica los nombres que aparecen en las cuatro listas y con el orden en que aparecen. Es de notar que están divididos en tres grupos de a cuatro. El orden varía dentro de los grupos, pero un nombre no pasa nunca de un grupo a otro. Es posible que la agrupación fuera una regla mnemotécnica.

	Mc	*Mt*	*Lc*	*Act*
Simón Pedro	1	1	1	1
Santiago de Zebedeo	2	3	3	3
Juan de Zebedeo	3	4	4	2
Andrés, hermano de Pedro	4	2	2	4
Felipe	5	5	5	5
Bartolomé	6	6	6	7
Mateo	7	8	7	8
Tomás	8	7	8	6
Santiago de Alfeo	9	9	9	9
Tadeo	10	10		
Lebeo		10*		
Judas de Santiago			11	11
Simón Zelota	11	11	10	10
Judas Iscariote	12	12	12	

* En algunos manuscritos occidentales.

163 a) PRIMER GRUPO DE CUATRO. El apóstol que se menciona siempre en primer lugar es Simón, cuyo nombre se cambió en Pedro (en griego, *Petros,* que viene de *Petra,* «roca», traducción del arameo *kêpā';* Jn 1,42; Mt 16,18). Ha habido una polémica muy reciente acerca de la función de Pedro en la primitiva Iglesia; cf. el debate entre O. Cullmann, *Peter* (Filadelfia,[2]1962), y O. Karrer, *Peter and the Church* (Nueva

York, 1963). Andrés está íntimamente asociado a su hermano Pedro (Jn 1,40-41). En Jn 1,44 se afirma que Betsaida es la ciudad de Andrés y Pedro, pero los sinópticos sitúan la casa de Pedro en Cafarnaúm (Mt 8, 14). Simón y Andrés eran pescadores del mar de Galilea (Mc 1,16). Según Jn 1,40, Andrés (y, al parecer, también Pedro [Act 1,22]) era discípulo de Juan Bautista (P. M. Peterson, *Andrew, Brother of Simon Peter* [NovTSup 1; Leiden, 1958]).

164 Santiago y Juan eran también pescadores de Galilea, lo mismo que Zebedeo, su padre (Mc 1,19). Después de largas y complicadas comparaciones, algunos llegan a la convicción de que «la madre de los hijos de Zebedeo» (Mt 27,56) era Salomé (Mc 15,40), hermana de la madre de Jesús (Jn 19,25), lo cual haría que Santiago y Juan fueran primos de Jesús. La madre aparece en Mt 20,20 (cf. Mc 10,35). Los dos hermanos eran conocidos con el sobrenombre de Boanerges, «los hijos del trueno» (Mc 3,17), y fueron, según parece, de carácter fogoso (Lc 9,54). Este Santiago, conocido como «el Mayor», para distinguirlo del otro (o de los otros) Santiago(s) del evangelio (→ 168, *infra*), fue condenado a muerte por Herodes Agripa I entre el año 41 y 44 de la Era cristiana (Act 12, 1-2) y, por tanto, fue probablemente el primer apóstol mártir. Juan de Zebedeo no aparece mencionado explícitamente en Jn (caps. 1-20; cf. 21, 2), pero tradicionalmente se le identifica como el anónimo «discípulo amado», que fue la fuente de la tradición joánica (Jn 21,20.24; → Evangelio Jn, 63:2-3). Si fuera también el Juan de Ap 1,2, vivió en Asia Menor, en Patmos, por algún tiempo (→ Apocalipsis, 64:10).

Pedro, Santiago y Juan figuran como un grupo especial de tres, que formaban el círculo íntimo de Jesús. Fueron testigos de la transfiguración (Mc 9,2) y de la resurrección de la hija de Jairo (5,37); estuvieron próximos a Jesús en Getsemaní (14,33). Pedro y Juan están estrechamente asociados en Act 3,1; 4,13; 8,14.

165 b) Segundo grupo de cuatro. Felipe era de Betsaida y, al parecer, muy amigo de Andrés (Jn 1,44; 6,5-8; 12,22). Nada sabemos de Bartolomé (= hijo *[bar]* de Talmai). Sin embargo, Jn (1,45-46; 21,2) menciona a Natanael, oriundo de Caná y presentado a Jesús por Felipe; hacia el siglo IX, Natanael fue identificado como Bartolomé por el hecho de que el nombre de Bartolomé sigue a Felipe en tres de las listas. Pero es mucho más probable que Natanael no fuera uno de los Doce (así piensan Agustín y Gregorio Magno). A Tomás se le llama «el Gemelo», Dídimo, en Jn 11,16; 20,24. Una leyenda primitiva apócrifa le hace gemelo de Jesús.

166 *Mateo* se encuentra en todas las listas, pero únicamente la lista de Mt le llama recaudador de impuestos. La vocación de Leví, hijo de Alfeo y recaudador de impuestos, se encuentra en Mc 2,14; Lc 5,27, mientras que Mt 9,9 hace una descripción paralela de la vocación de Mateo y no hace mención de Leví. Mc y Lc no establecen ninguna relación entre Leví, el recaudador, y Mateo, uno de los Doce. Quizá la tradición de Mt esté más informada que los otros evangelios, y así la pretendida identificación del Leví de Mt con Mateo puede ser histórica. No obstante,

Orígenes afirma que Leví no era uno de los Doce (*Contra Celsum*, 1, 62), y Mt puede simplemente reflejar la tendencia a hacer de todos los primeros seguidores de Jesús miembros de los Doce. (Si Leví y Mateo eran, los dos, recaudadores de impuestos, la confusión fue posible). Observamos esta misma tendencia en los intentos que hacen los amanuenses de identificar a Leví con Santiago, otro de los Doce: en lugar de leer «Leví, hijo de Alfeo», algunos testimonios occidentales leen en Mc 2,14 «Santiago, hijo de Alfeo». Todavía podríamos encontrar otro ejemplo en el nombre de Lebeo, que aparece en algunas lecturas occidentales de las listas de Mc 3,18 y Mt 10,3 (→ 171, *infra*), si es que Westcott y Hort están en lo justo al pensar que Lebeo es una forma de Leví (¿a través del latín?). Cf. B. Lindars, NTS 4 (1957-58), 220-22.

167 c) Tercer grupo de cuatro. La tradición popular identifica a dos apóstoles más, Santiago de Alfeo (en todas las listas) y Judas de Santiago (en las listas lucanas), con dos de los cuatro «hermanos» de Jesús: Santiago, José, Simón y Judas (Mc 6,2; Mt 13,55).

No se conoce el parentesco exacto de estos cuatro con Jesús (¿primos?, ¿hermanastros?); pero la doctrina de la virginidad perpetua de María es la base en que descansa la afirmación de que no son hijos de María y José y, por tanto, no son verdaderos hermanos de Jesús. El griego emplea justamente la palabra «hermanos» (cf. «hermanas» en Mc 6,3; Mt 13,56); sin embargo, podemos suponer que es una traducción demasiado literal del término hebreo *'āḥ* (en arameo, *'aḥā'*), que significa «hermano», pero que también cubre una gama de parentesco mucho más amplia, incluyendo primos y hermanastros (J. Blinzler, TTZ 67 [1958], 129-45, 224-46). Si cotejamos Mc 15,40; Mt 27,56, «María, la madre de Santiago y José», con Jn 19,25, «María de Cleofás», observamos que dos de «los hermanos» al menos eran hijos de Cleofás y de una María distinta de la Virgen; posiblemente, uno de estos padres era pariente de José o de María.

En cualquier caso es muy dudoso que Santiago o Judas, u otro cualquiera de «los hermanos de Jesús», formaran parte de los Doce. «Los hermanos» no creyeron en Jesús durante su ministerio (Jn 7,5; Mc 3, 21.31, si «los amigos» son «los hermanos») y no se encontraban entre sus seguidores más íntimos. Textos como Act 1,13-14; 1 Cor 15,5-7 hacen distinción entre los Doce y «los hermanos», y esta distinción está supuesta en Mc 3,13-19 si lo comparamos con 3,31. Concretamente, Santiago, el hermano de Jesús, si es hijo de Cleofás, no es claramente el miembro de los Doce que se identifica como hijo de Alfeo (de quien no sabemos nada), aunque san Jerónimo pretendiera identificar a Cleofás y Alfeo.

168 Por tanto, entre los conocidos de Cristo tenemos tres hombres llamados Santiago: 1) Santiago de Zebedeo, «el Mayor», uno de los Doce (→ 164, *supra*); 2) Santiago, hijo de Alfeo, del grupo de los Doce; 3) Santiago, probablemente hijo de Cleofás, «el Menor» (Mc 15,40 = el más joven o pequeño), «hermano» de Jesús, más tarde «obispo» de Jerusalén, considerado tradicionalmente como autor de una epístola, apóstol

en el sentido amplio de la palabra (¿Gál 1,19?), pero no formaba parte del grupo de los Doce. (P. Gächter, ZKT 76 [1954], 126-69).

También ha habido, al parecer, tres hombres llamados Judas: 1) Judas Iscariote, del grupo de los Doce (→ 170, *infra);* 2) Judas, hijo de Santiago, de quien no sabemos nada; la traducción que aparece en algunas biblias, «Judas, hermano de Santiago», es un conato tendencioso por identificarle con el Judas mencionado anteriormente y no se puede justificar por la gramática griega normal (Bl-Deb-F 162, 2); 3) Judas, «hermano» de Jesús y hermano del tercer Santiago del párrafo anterior (Jds 1,1), tomado tradicionalmente como autor de una epístola, quizá tercer obispo de Jerusalén después de Santiago y Simón (¿su otro hermano?; → Historia de Israel, 75:171), pero no uno del grupo de los Doce.

169 Volviendo a las listas de los Doce, encontramos un Simón, llamado *zēlōtēs* en las listas lucanas y *kananaios* en Mc-Mt. Este último sobrenombre no significa que fuera de Caná o cananeo, sino que alude al arameo *qan'ānā',* «celo, fervor». Es interesante observar cómo los seguidores de Jesús incluyeron un zelota o miembro del nacionalismo extremista, partido antirromano que tenía partidarios en Galilea (→ Historia de Israel, 75:155).

170 *Judas Iscariote* era hijo de Simón (Jn 12,4; interesa observar que las lecturas más sólidas de 6,71 y 13,26 describen a Simón como el Iscariote: «Judas, hijo de Simón Iscariote»). El sobrenombre de Judas reviste varias formas: *Iskariōth, Iskariōtēs* (o *Skariōth, Skariōtēs* en los manuscritos occidentales) y *apo Karyōtou* (en algunos testimonios de los versículos de Jn). La significación del sobrenombre es incierta; pero la mayor parte se inclina a pensar que es un reflejo del hebreo *'îš Q^erîyôt,* es decir, hombre procedente de Keriot, ciudad de la Judea meridional. Según esta interpretación, Judas sería el único de los Doce, que se sepa, que no era galileo. Otros opinan que el nombre viene de *sicarius,* «hombre del puñal, de la daga»; nombre latino que se daría a los miembros del partido nacionalista judío de los zelotas (→ Historia de Israel, 75:155). O. Cullmann (RHPR 42 [1962], 133-40) acepta esta opinión y pretende que el «otro» Judas de las listas lucanas de los Doce era realmente Judas Zelota y, por tanto, era el mismo que Judas Iscariote (¡aun cuando los padres tuvieran nombres diferentes: Santiago y Simón, respectivamente!).

171 Las listas nos descubren una falta de acuerdo en la identidad de uno de los Doce, ya que aparecen tres nombres en el décimo y undécimo lugar: 1) *Lebeo* en algunos manuscritos occidentales importantes de Mt 10,3 (Lebeo, en Mc 3,18 tiene menos fundamento); 2) *Tadeo,* en Mc 3, 18 y en los mejores testimonios de Mt 10,3; 3) *Judas,* hijo —no hermano— de Santiago en las dos listas lucanas. Orígenes sostuvo que eran tres nombres diferentes de una misma persona. Otros creen que Lebeo es Leví (→ 166, *supra).* Jn 14,22 menciona, entre los seguidores de Jesús, un «Judas, no el Iscariote». La versión copta de este versículo lee «Judas, el Zelota»; la siríaca lee «Judas Tomás»; es evidente que intenta identificar a este Judas con uno de las listas de los Doce: con Simón Zelota o con Tomás. Parece más probable que Tadeo, Lebeo y Judas no son la misma persona, sino que la diferencia de nombres indica que, cuando se escribieron los evangelios, el recuerdo histórico acerca de quiénes, entre los discípulos de Jesús, pertenecieron al grupo de los Doce era ya muy confuso.

172 B) Misión de los Doce. Según Mc 3,14-15, Jesús eligió a los Doce para que estuvieran con él, para enviarlos a predicar y para ejercer autoridad sobre los demonios; Jn 20,19ss presenta a Jesús apareciéndose a los Doce después de la resurrección y enviándolos; Act 1,13 y 2,1 los presenta llenos del Espíritu en Pentecostés; en Act 6,2 los vemos actuando y decidiendo cuestiones de gobierno en la iglesia de Jerusalén; para Ap 21,14 los Doce apóstoles son los fundamentos de la Jerusalén celestial. Por tanto, lo que el NT (o algunas partes, al menos, del NT) nos muestra a simple vista es que los Doce, elegidos cuidadosamente por Jesús, llegaron a ser (con excepción de Judas Iscariote) sus principales representantes en la obra de fundar y gobernar la Iglesia. Un examen crítico de estas pruebas nos manifiesta, no obstante, que el cuadro fue algo más complicado.

173 Los primeros críticos, como F. Schleiermacher y F. C. Baur, pusieron en duda la tesis de que Jesús eligiera realmente a doce hombres y propusieron que el concepto de los Doce provenía de la misma Iglesia al configurarse a sí misma siguiendo el modelo de los doce hijos de Jacob y las doce tribus de Israel del AT. Recientemente, Schmithals *(op. cit.)* ha sostenido también que no existía conexión alguna entre los Doce y el Jesús histórico, porque la reivindicación de su presunta elección por parte de Jesús no tuvo otra finalidad que la de consolidar su posición como intérpretes autorizados de la tradición sobre Jesús. En la consideración de estas objeciones hay involucrados dos problemas. En primer lugar, los hombres que se mencionan en las listas, ¿fueron verdaderamente compañeros del Jesús histórico? Segundo, ¿la idea de *los Doce* forma parte del ministerio de Jesús? A la primera pregunta debemos responder afirmativamente en lo que respecta a los hombres que conocemos mejor, como Pedro, Santiago y Juan. Constituyen una parte demasiado importante en la estructura del ministerio de Jesús como para que sus nombres hubieran sido añadidos más tarde sin una gran protesta por parte de la Iglesia primitiva. También parece muy probable que todos los hombres mencionados en las listas fueron realmente compañeros de Jesús, ya que la gran confusión que existe sobre los nombres menos importantes de las listas (→ 171, *supra)* indica que, cuando se empezaron a copiar las listas, el recuerdo de estos hombres se estaba haciendo borroso. Jesús, como maestro que era, tuvo que captar con toda certeza su grupo de discípulos, y hace falta mucha imaginación para poder afirmar que los nombres de todos sus primeros seguidores fueron olvidados y reemplazados por otros totalmente nuevos (Gerhardsson, *op. cit.,* 101, 103).

La segunda cuestión es más difícil: admitido que Jesús tuvo unos compañeros, cuyos nombres fueron conservados, ¿distinguió él a doce amigos íntimos, o la determinación de *los Doce* fue una idea posterior? Podríamos ofrecer las pruebas de que Jesús eligió a doce, pero no conse-

guiríamos demostrarlo de modo definitivo. Los evangelios no atribuyen la institución de los Doce únicamente a Jesús, ya que podemos encontrarla también, de modo implícito, en el relato de la elección de Matías, en Act 1,15-26 (pasaje reconocido como interpolado; no obstante, P.-H. Menoud lo acepta como auténtico, RHPR 37 [1957], 71-80). En 1 Cor 15,5 Pablo señala que una de las primeras apariciones después de la resurrección fue a los Doce; lo cual indica que no consideró nada anacrónico el suponer la existencia de los Doce como grupo hacia el final de la vida de Jesús. Observamos que la comunidad de Qumrán, inmersa en la expectación escatológica, tenía un consejo de doce hombres (1QS 8,1; → Apócrifos, 68:97), prueba de que existía la mentalidad de modelar las comunidades que se formaban basándose en el número doce de las tribus de Israel, costumbre frecuente ya en tiempos de Jesús. Las diferencias de nombres en las cuatro listas de los Doce significa probablemente que la institución de los Doce no era un proceso reciente cuando se redactaron los evangelios (años 60-85); por el contrario, es probable que los Doce desarrollaran una actividad más intensa en los primeros días de la Iglesia y que para entonces la identidad de alguno de ellos se hubiera debilitado más allá de toda posible verificación. La cuestión de la vida y vicisitudes de los Doce después del ministerio terreno de Jesús nos lleva de la mano al problema de los apóstoles.

174 **II. Los apóstoles.** En los últimos cien años se ha debatido enconadamente, desde que Lightfoot publicó en 1865 la primera edición de *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (cf. Gredel, *art. cit.),* lo que era un apóstol en los tiempos del NT.

A) Origen del término. En griego profano, *apostolos* —de *apostellein,* «enviar»— no es un vocablo de mucho uso. Se puede referir a una flota enviada en expedición, a la dirección o gobierno de una expedición, a un conquistador enviado a colonizar un país, a un documento o factura. Estos significados no ofrecen muchas posibilidades en lo que respecta a los antecedentes del concepto neotestamentario. *Apostolos* aparece una vez en los LXX (1 Re 14,6) como traducción del participio pasado de *šālûaḥ* (raíz, *šlḥ,* «enviar»), empleado por Ajías, enviado por Dios con un mensaje.

175 El empleo de los LXX ha inducido a algunos a relacionar el apostolado del NT con la institución rabínica de los *sheluhim* o *sheluhin* (en hebreo, *šālûaḥ;* pl., *šᵉlûḥîm;* en arameo, *šalîaḥ;* pl., *šᵉlûḥîn:* «mensajero, enviado»). Esta tesis ha sido sostenida por Vogelstein y Rengstorf; también la defendió Gerhardsson, introduciendo algunas modificaciones de importancia a la luz de las objeciones que habían hecho Klein y Schmithals. La institución legal de los *sheluhim* había adquirido un carácter importante en los círculos religiosos judíos de finales del siglo I d. C. al encargar y enviar las autoridades de Palestina a los rabinos a que las representaran y actuasen en su lugar con plenos poderes. Estos enviados solían ser ordenados mediante la imposición de manos. A veces su tarea consistía en dirigir asuntos financieros o recoger los diezmos o impuestos del templo; en otras ocasiones radicaba en actuar con autoridad religiosa y en anunciar y predicar las verdades religiosas. Cuando actuaban dentro de los límites de su cometido, los *sheluhim* tenían toda la autoridad del que los había enviado. Esto trae a la memoria el texto de Jn 20,21, «como el Padre me ha enviado, así os envío yo», y el de Lc 9,48, «el que me recibe a mí, recibe al que me envió». Jesús es el *shaluah (shaliah)* o apóstol del Padre (Heb 3,1), y los apóstoles son sus *sheluhim.* Cf. también Jn 13,16; 2 Cor 8,23 para ver cómo *apostolos* equivale a *shaluah.*

La analogía es aún más estrecha cuando pensamos que los personajes veterotestamentarios de los escritos rabínicos, como Moisés, Elías y Ezequiel, eran considerados como *sheluhim* de Dios, sobre todo si realizaban prodigios. Por esta razón, la objeción de Schmithals, para quien el apostolado no podría tener su origen en la institución puramente jurídica del *shaluah,* no es válida, ya que existen *sheluhim* de Dios que no tuvieron una función jurídica. Si bien a los profetas raramente se les llama *sheluhim,* se emplea el verbo *šālaḥ* cuando son *enviados* por Dios. Podemos subrayar, con Gerhardsson, que el *shaluah* no era enviado necesariamente a otro lugar. Por consiguiente, la objeción de que los Doce no podían ser *sheluhim* porque permanecieron en Jerusalén no tiene consistencia.

176 No todos han aceptado que el apostolado del NT tenga su origen en el precedente de los *sheluhim* judíos (Kredel, *art. cit.,* 284-89). Ultimamente, Klein ha engrosado las filas de muchos que piensan que el apostolado tiene su origen en la experiencia misionera de Pablo y consideran el apostolado de los Doce como una inclusión posterior en el concepto original. Schmithals *(op. cit.,* 85-216) hace derivar el apostolado de los grupos gnósticos de Siria, que creían en un redentor enviado del cielo y en algunos hombres que fueron enviados para llevar la gnosis celestial al resto de la humanidad. Tales teorías están en clara oposición con el hecho de que Pablo reconoce la existencia de apóstoles desde el tiempo de las apariciones que siguieron a la resurrección (1 Cor 15,7) y habla de «los que fueron apóstoles antes que yo» (Gál 1,17; en Palestina, no en Siria). Jamás ofrece Pablo el más leve indicio de estar creando el concepto de apostolado o de tomarlo de los grupos gnósticos; por el contrario, se esfuerza por ser aceptado como apóstol ante un ideal de apóstol perfectamente establecido, que existía antes de su conversión. El argumento que da en Gál 2,7-10 es que tiene suficientes títulos para ser considerado apóstol, lo mismo que son apóstoles hombres como Pedro (→ Teología de san Pablo, 79:12).

177 En resumen, el concepto judío de *shaluah (shaliah)* se nos presenta, a pesar de todo, como el precedente más aceptable del apostolado del NT, si bien éste tiene facetas que no aparecen en aquél. Los apóstoles fueron los *sheluhim* de Jesús, y la fundación del apostolado ha de remontarse al momento en que Jesús envía a los testigos de su resurrección a predicar a los hombres (Lc 24,47-48; Mt 28,19-20; Jn 20,21; Act 1,8; Mc 16,15). Los dos constitutivos esenciales para ser «apóstol de Jesucristo» (Pablo, *passim)* parece que fueron: 1) haber visto a Jesús resucitado; por lo cual Pablo subraya que él vio a Jesús en el camino de

Damasco (1 Cor 9,1; 15,7-9); 2) haber recibido de Jesús la misión de predicar. Esta manera de entender lo que constituye el apostolado pone de manifiesto el parecido entre el profeta del AT y el apóstol del NT (comparación implícita en 2 Pe 3,2; Lc 11,49). El profeta del AT comenzaba su carrera siendo introducido, por medio de una visión, en la corte celestial ante Dios, y entonces era enviado a predicar la voluntad de Dios al pueblo. La misma visión y misión constituyen al apóstol del NT. Pablo, *el* apóstol, se parece de manera particular al profeta Jeremías, el más grande de los profetas, hasta en su vida de sufrimiento por los demás (Rengstorf, *art. cit.,* 439-41). La importancia del apóstol en la Iglesia se puede apreciar por el lugar preeminente que ocupa el apostolado en 1 Cor 12,28; Ef 4,11.

178 **B) Algunos corolarios.**

a) APÓSTOL, TÍTULO POSTERIOR A LA RESURRECCIÓN. J. Dupont ha sostenido que a los discípulos, durante el ministerio de Jesús, no se les conocía como apóstoles («L'Orient Syrien» 1 [1956], 267-90, 425-44). Por tanto, la única alusión a «apóstoles» en Mc 6,30 y Mt 10,2 es anacrónica, lo mismo que el empleo más insistente de Lc en cinco pasajes (*6,13; 9,10; 17,5; 22,14; 24,10*). *Lc 11,49 es el único texto* que pone «apóstol» en labios de Jesús durante su ministerio, y este pasaje alude al futuro (cf. el texto paralelo en Mt 23,34). Es verdad que en los evangelios aparecen los Doce como *enviados* durante el ministerio público de Jesús (Mc 6,7; cf. 3,14) y que en esta misión fueron, hasta cierto punto, los *sheluhim* de Jesús. Pero el envío definitivo que constituye y establece el apostolado cristiano sobrevino después de la resurrección. La analogía entre estas dos misiones fue lo que impulsó a los evangelistas a emplear el nombre de «apóstol» incluso durante el ministerio público. En los círculos talmúdicos, los discípulos de los rabinos son con frecuencia sus *sheluhim;* de modo parecido, también los discípulos de Jesús.

179 b) OTROS APÓSTOLES ADEMÁS DE LOS DOCE. Como ya dejó establecido Lightfoot hace más de un siglo, la palabra «apóstol» era un término originalmente mucho más amplio que «los Doce». Esto es lo que se infiere de 1 Cor 15,5-7. A los que vengan después el NT los llamará también apóstoles, aunque no formaron parte del grupo de los Doce: Santiago, el «hermano» del Señor (¿Gál 1,19?); Pablo (1 Cor 1,1, etc.); Bernabé (¿Act 14,14?; 1 Cor 9,6 con 4,9; Gál 2,9), y probablemente Andrónico y Junia (Rom 16,7; san Juan Crisóstomo y otros piensan que Junia era una mujer [!]). La misma existencia de falsos apóstoles (Ap 2,2; 2 Cor 11,13) sugiere un sentido bastante amplio del término «apóstoles». Si «apóstol» se aplicaba a muchos que reunían las dos condiciones expuestas anteriormente (→ 177), ¿se aplicaba el título también, en un sentido mucho más general, a aquellos que no habían visto a Jesús resucitado, pero que se habían adherido a la misión de los que le habían visto? Esto sería así si Andrónico y Junia son llamados realmente apóstoles en Rom 16,7, o si «nosotros... apóstoles» de 1 Tes 2,6 incluye a Silvano y Timoteo (cf. Act 17,4.14), o si 1 Cor 4,9 alude al Apolo de 4,6. Cerfaux

(*L'histoire,* 191-94) defiende este sentido más amplio; y ciertamente la *Didajé* 11,3-6 emplea «apóstol» en un sentido amplísimo.

180 c) LOS DOCE COMO APÓSTOLES. Nosotros sostenemos la tesis de que los Doce fueron miembros del colegio apostólico desde los primeros días que siguieron a la resurrección; tesis que es rechazada por muchos (Harnack, Munck, Lohse, Klein, Schmithals). Los Doce fueron el primer grupo de importancia que vio a Jesús resucitado (1 Cor 15,5); tenían ciertamente una posición de privilegio, porque habían sido testigos de Jesús «desde el bautismo de Juan hasta el día en que Jesús fue tomado de entre nosotros» (Act 1,22). Por esta razón, los Doce tenían la misión especial de autenticar la tradición sobre Jesús y de tomar decisiones que afectaran a la comunidad cristiana (se deduce de Gál 1,18-2,10; Act 6, 2-6; 15,2ss). Los Doce desempeñaron un papel predominante en Jerusalén (Act 8,1.14; 15,2), aunque hay que tener en cuenta que Santiago, el jefe de la iglesia de Jerusalén, *no* era uno de los Doce (quizá su parentesco con Jesús le proporcionó un rango especial). Los Doce eran irreemplazables; cuando el puesto de Judas Iscariote, que había quedado vacante por su traición, fue ocupado por Matías, escogido por elección divina para conservar el número de los Doce (Act 1,26), el grupo quedó clausurado de manera permanente. Así, al ser martirizado Santiago de Zebedeo (Act 12,2), no se intentó reemplazarle. Esto ocurrió probablemente porque los Doce eran considerados como únicos: eran los fundadores del nuevo Israel, que habían de desempeñar una función escatológica, sentados en los doce tronos del juicio (Mt 19,28).

Esta función escatológica y la de representar a Jesús hasta que venga predominaron, al parecer, sobre la dimensión misionera en la concepción primitiva del apostolado de los Doce, y fue Pablo quien situó en primer plano la función misionera de los *sheluhim.* No está del todo claro en el NT si los Doce emprendieron un apostolado misionero, aunque es probable que, transcurridas las dos primeras décadas (alrededor del año 50), algunos se marcharon de Jerusalén. Unicamente Pedro (y quizá Juan: Ap 1,9) aparece viajando fuera de Palestina (1 Pe 1,1; Act 12,17; quizá 1 Cor 1,12). Bien fuera por causa de muerte o por razón de los lejanos viajes que emprendieron con el propósito de misionar, el hecho es que la mayoría de los componentes del grupo de los Doce se había desvanecido de la conciencia general de los cristianos hacia el año 60, y, según parece, no eran nada más que los nombres de unas listas. Solamente el recuerdo de Pedro y Juan despertaron la atención en los escritos del último tercio del siglo.

181 Los Doce conservaron su importancia en el pensamiento de los cristianos en cuanto grupo incluso después de transcurrido largo tiempo de la muerte de los componentes del mismo. Así, Ap 21,14, uno de los últimos libros del NT, describe a los Doce como los pilares esenciales de la ciudad de Dios. Por esta razón, siempre que busquemos motivos teológicos para fundamentar la constitución y organización de la Iglesia, deberíamos tener en cuenta el concepto colegial de los Doce como cuerpo (Cerfaux, *L'unité).* La mayoría de las tradiciones que ponen en relación

a los componentes del grupo de los Doce con iglesias cristianas particulares no tienen demasiado fundamento, precisamente porque el NT no nos dice si los Doce tuvieron actividades misioneras. Una vez más, Pedro es la única excepción, ya que la arqueología y la historia ofrecen suficiente fundamento para sostener la tradición de que estuvo en Roma. No obstante, si hemos de ser honestos, debemos admitir que el NT nunca nos presenta a Pedro, o cualquier otro del grupo de los Doce, designando o eligiendo un sucesor. De Pablo se dice que nombró legados con función episcopal (cartas pastorales), pero él era apóstol en el sentido amplio del término. Los obispos de las cartas pastorales eran administradores locales y no desempeñaban función misionera apostólica.

182 La creciente importancia del concepto de los Doce y la importancia de los Doce entre los apóstoles hizo que las obras posteriores al NT simplificaran la imagen del apostolado, llegando a hablar de «los doce apóstoles», como si fueran ellos los únicos apóstoles. Klein ha sostenido que Lucas fue el primero que inició este camino. Ya hemos visto cómo Lc, al contrario que los otros evangelios, habla insistentemente de los Doce como apóstoles durante el ministerio de Jesús. A lo largo de Act, «apóstoles» hace siempre referencia a los Doce, con la sola excepción de 14,4; e incluso en 14,4 el Codex Bezae tiene una lectura que no alude a Pablo y Bernabé como apóstoles. Por consiguiente, puede existir algún fundamento en el argumento de Klein *(op. cit.,* 114-201), según el cual Lucas negó deliberadamente el título de «apóstol» a todos los demás, incluso a Pablo. No obstante, el énfasis que pone Lucas en la actividad misionera de Pablo y la semejanza que establece, en palabras y en hechos, entre la imagen de Pablo y la de Pedro, uno de los Doce, proporcionaría un argumento en contra. La tendencia a identificar a los Doce como *los* apóstoles se puede apreciar en Mt 10,2; Ap 21,14, tendencia que aumentó en los escritos neotestamentarios posteriores *(Ep. Barnabae,* 8, 3). A pesar de todo, y según lo ha probado Klein, también perduró la concepción de un apostolado más amplio (Hermas, *Sim.,* 9.15, 4; Ireneo, *Adv. haer.,* 2.21, 1).

79

TEOLOGIA DE SAN PABLO

JOSEPH A. FITZMYER, SJ

BIBLIOGRAFIA

1 F. Amiot, *Les idées maîtresses de saint Paul* (París, 1959); J. Bonsirven, *L'évangile de Paul* (París, 1948); *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (París, 1929); G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes: Paulinische Studien* (Munich, ²1958); J. M. Bover, *Teología de san Pablo* (Madrid, 1946); R. Bultmann, TNT 1, 185-352; L. Cerfaux, *Jesucristo en san Pablo* (Bilbao, 1963); *La Iglesia en san Pablo* (Bilbao, 1963); *El cristiano en san Pablo* (Bilbao, 1965); O. Cullmann, *Christologie du NT* (Neuchâtel, 1958); C. H. Dodd, *The Meaning of Paul for Today* (Londres, 1920); P. Feine, *Die Theologie des Neuen Testaments* (Berlín, ⁸1953), 145-308; W. K. M. Grossouw, *In Christ* (Westminster, 1952); J. Klausner, *From Jesus to Paul* (Londres, 1944); E. Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Theologie* (Tubinga, 1929); S. Lyonnet, *La soteriología paulina:* R-F, 747-87; *De peccato et redemptione* (2 vols.; Roma, 1958-60); J. Munck, *Paul and the Salvation of the Mankind* (Londres, 1959); A. C. Purdy, *Paul the Apostle:* IDB 3, 681-704; H. Schoeps, *Paul* (Londres, 1961); A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (Londres, 1931); *Paul and His Interpreters* (Nueva York, 1912); L. Tondelli, *Il pensiero di San Paolo* (Turín, ²1948); D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Oxford, 1964).

E. E. Ellis, *Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids, 1961); B. M. Metzger, IPLAP 131-62; B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres* (Brujas, 1962); R. Schnackenburg, *La teología del NT. Estado de la cuestión* (Bilbao, 1966), 85-108.

2 CONTENIDO

INTRODUCCION

Finalidad, límites, problemas (§ 3-9)

Trasfondo del pensamiento paulino (§ 10-21)

I. Influencias farisaicas y rabínicas (§ 10)
II. Helenismo (§ 11)
III. La revelación de Pablo (§ 12-14)
IV. Pablo y la tradición primitiva (§ 15-19)
V. Experiencia apostólica de Pablo (§ 20-21)

PERSPECTIVAS DOMINANTES

Soteriología paulina (§ 22-97)

I. El evangelio de Pablo (§ 27-34)

II. El plan del Padre en la historia de la salvación (§ 35-51)

III. Función de Cristo en la historia de la salvación

A) Preexistencia del Hijo (§ 53-58)
B) «Kyrios» (§ 59-67)
C) Pasión, muerte y resurrección (§ 68-74)
D) El Señor y el Espíritu (§ 75-79)

IV. Efectos del acontecimiento salvífico

A) Reconciliación (§ 81-82)
B) Expiación (§ 83-89)
C) Liberación redentora (§ 90-93)
D) Justificación (§ 94-97)

Antropología paulina (§ 98-148)

I. El hombre antes de la venida de Cristo

A) El pecado (§ 99-104)
B) La ley y los espíritus (§ 105-116)
C) El hombre (§ 117-123)

II. El hombre en Cristo

A) La fe (§ 125-127)
B) El bautismo (§ 128-132)
C) Incorporación a Cristo (§ 133-144)
a) Expresiones con preposición (§ 134-138)
b) Cuerpo de Cristo (§ 139-144)

D) La eucaristía (§ 145-148)

Eclesiología y ética paulinas (§ 149-166)

I. La Iglesia (§ 149-156)

II. Exigencias de la vida cristiana (§ 157-166)

INTRODUCCION

FINALIDAD, LIMITES, PROBLEMAS

3 Un bosquejo de la teología de san Pablo debe tener en cuenta el carácter de los escritos del Apóstol, que no ofrecen una exposición sistemática de su pensamiento. La mayor parte de los escritos de Pablo fueron compuestos *ad hoc,* es decir, para salir al paso y solucionar situaciones concretas por carta. Pablo desarrolló en sus cartas algunos temas doctrinales y exhortó a sus iglesias a una práctica más intensa de la vida cristiana. Casi todas las cartas existentes constituyen un ejemplo de esa doble finalidad. Esta dualidad de objetivos explica por qué Pablo pudo

mezclar en ellas elementos de la revelación, fragmentos del kerigma primitivo, enseñanzas de Cristo, interpretaciones del AT, su concepción personal del acontecimiento Cristo y hasta sus propias opiniones particulares. Por tanto, cualquier intento de formular la «teología» paulina debe procurar tener presentes los diversos matices de pensamiento y expresión del Apóstol.

Por otra parte, presentar la «teología paulina» es admitir que la concepción paulina de la experiencia cristiana no es sino una entre las diversas teologías que existen en el NT. Es necesario respetar la teología de Pablo y no confundirla con la de Juan, Lucas o la de cualquier otro. Es preciso estudiarla en y por sí misma. Esta advertencia no significa que sea imposible una teología del NT o que haya que esperar contradicciones entre Pablo y otros autores del NT. Los libros del NT atestiguan una fe en un solo Señor, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos (Ef 4, 5-6); una teología que explique esa única fe no es algo imposible. Pero su exposición será más rica si respetamos los matices de cada uno de los autores del NT (→ Canonicidad, 67:93-97).

4 Un bosquejo de la teología paulina es una sistematización del pensamiento del Apóstol en unos cauces en que él mismo no lo presentó. Si esta sistematización violenta su pensamiento con categorías que le son extrañas o intenta solamente destacar los *dicta probantia* en favor de un sistema teológico de origen distinto, tendrá escaso valor. El empeño de sintetizar el pensamiento de Pablo debe respetar en todo lo posible sus categorías, teniendo en cuenta el grado diferente de sus afirmaciones y el contexto distinto en que Pablo las formuló. Por tanto, el principio que oriente este bosquejo no puede ser extrínseco, ya sea aristotélico, tomista, hegeliano o heideggeriano.

5 Aunque el objetivo principal de esta síntesis es una exposición descriptiva de la concepción paulina de la fe cristiana, también se propone ser una exposición teológica normativa. Sobre todo, intentamos determinar lo que Pablo quería decir cuando escribía a los cristianos destinatarios de sus cartas, pero también pretendemos descubrir lo que significa su teología para los cristianos de hoy. Este trabajo no es únicamente un estudio del pensamiento de Pablo, como podría abordarlo un historiador de las religiones (fuera agnóstico o creyente); no se propone determinar lo que enseñó Pablo, las influencias que sufrió o cómo se compaginan sus enseñanzas con la historia general de las ideas judías, helenísticas o cristianas. La teología de Pablo es una exposición de la herencia bíblica inspirada que han recibido los cristianos, y la palabra de Dios expuesta en sus escritos conserva todavía un sentido existencial para la fe de los hombres de hoy. De esta manera, la teología de Pablo es una *parte* de la teología bíblica normativa, del mismo modo que la teología bíblica forma parte de la teología normativa como tal. Existen dos polos en la teología bíblica: uno descriptivo, el otro normativo.

6 Es importante subrayar que «el sentido de la fe para los hombres de hoy» no puede ser algo totalmente diferente del sentido que Pablo buscó para sus coetáneos. Cualquier tentativa, en la interpretación de

Pablo, que no reconozca la radical homogeneidad que existe entre su sentido de la fe «ahora» y «entonces» impide transmitir *su* mensaje inspirado a los hombres de hoy. Una exposición de la teología paulina que pretenda ser válida debe averiguar ante todo qué es lo que Pablo quiso decir, y en este sentido debe ser una exposición descriptiva. Los medios para conseguirlo no son ni la lógica ni la metafísica de un sistema filosófico ajeno a él, por legítima y provechosa que pueda parecer esta vía de interpretación para otros propósitos. Los medios que hay que emplear son más bien los de la investigación psicológica, histórica y literaria, unidos a una empatía de la fe cristiana. En otras palabras: quien intente trazar las líneas de la teología de Pablo en una exposición descriptiva debe participar de la misma fe de Pablo y buscar a través de ella la forma de determinar el sentido que tiene hoy. Aunque el teólogo bíblico, al trabajar por descubrir lo que Pablo quiso decir, se vale de los mismos instrumentos de interpretación que el historiador de las religiones (o el intérprete de cualquier documento antiguo), la diferencia de su trabajo estriba en que está convencido de que, por mediación de Pablo, «el único Señor... y el único Dios y Padre de todos nosotros» (Ef 4,5-6) le está comunicando, a él y a los hombres de su tiempo, un mensaje inspirado. Su punto de partida fundamental está en el carácter inspirado del *corpus* paulino, que es una cuestión de *fe*. Intenta exponer la doctrina de Pablo y la concepción de la fe cristiana de manera significativa y apropiada a los cristianos de épocas posteriores.

7 Esta empatía de la fe cristiana se expresa a veces en términos de «analogía de la fe», expresión que proviene, en última instancia, del mismo Pablo (Rom 12,6). Dicha expresión no puede emplearse para afirmar que toda la fe cristiana se encuentra en los escritos paulinos ni que su pensamiento *debe* interpretarse con arreglo al sentido del desarrollo dogmático posterior, con todas sus precisiones y matices concretos. Si una idea embrionaria formulada por Pablo dio origen, con el tiempo, a un ulterior desarrollo dogmático a causa de una situación polémica o una decisión conciliar de la Iglesia, eso no es óbice para que se la considere como embrionaria. Puede darse el caso de que esa idea embrionaria esté expresada por Pablo de una manera vaga y «abierta»; estando así formulada, pudo desarrollarse de una manera o de otra, según nos es posible hoy apreciar sirviéndonos de criterios filológicos. Sin embargo, el ulterior desarrollo dogmático eliminó esa *apertura* de formulación por lo que se refiere a la tradición cristiana. Con todo, esto no significa que el historiador del dogma o el teólogo dogmático pueda afirmar que este desarrollo posterior sea el significado exacto del texto de Pablo. Ningún investigador tiene el carisma de poder leer más que un exegeta o teólogo bíblico en un texto paulino «abierto». Entender la «analogía de la fe» de tal manera que atribuyamos a Pablo un sentido desarrollado con posterioridad sería falsear al Apóstol y la autonomía inspirada de su concepción y formulación. La analogía hay que concebirla más bien según la fe bíblica total de Pablo. Naturalmente, el teólogo bíblico no se contenta con la interpretación de unos pasajes particulares en su contexto inmediato (es decir, mediante la exégesis), sino que busca la expresión del mensaje paulino total, que va más allá del contexto y abarca también el sentido y significado relacional de las expresiones paulinas.

Aunque la teología bíblica normativa es una parte del amplio campo de la teología cristiana, goza de su propia autonomía de formulación y concepción. Ciertamente, es sólo inceptiva; pero también es privilegiada, porque tiene como tarea el formular de manera sistemática lo que los testigos inspirados de la primitiva tradición expresaron a su modo. Se ocupa inmediata y exclusivamente de la única forma de tradición cristiana garantizada por el distintivo divino del carisma de la inspiración. Huelga decir que, para el cristiano, la acción del Espíritu ha salvaguardado el auténtico desarrollo dogmático posterior de toda contradicción con las formulaciones y concepciones que se encuentran como en germen en los escritos paulinos. Sin embargo, esta salvaguarda no significa que la flor completa esté ya en la semilla; de ahí la necesidad de respetar la teología paulina en sí misma (→ Hermenéutica, 71:85-86).

8 Este bosquejo de la teología del Apóstol tiene en cuenta diez cartas del *corpus* paulino. La teología de Heb constituye un problema aparte y no debería tratarse con la teología de Pablo (→ Epístola Heb, 61:2-3). Asimismo, el material existente en Act sobre las enseñanzas de Pablo únicamente puede emplearse con fines comparativos debido a la impronta lucana que tiene. Las «cartas pastorales» plantean otro problema, originado por la polémica actual en torno a su autenticidad. Hemos seguido la tendencia de algunos autores católicos modernos al omitir en este resumen de la teología paulina los datos que nos proporcionan tales cartas, excepto en algunos puntos que juzgábamos necesarios para poder cotejar (las referencias a ellas van entre paréntesis). Por lo demás, distribuimos las cartas de Pablo en tres grupos cronológicos: *cartas primeras:* 1-2 Tes (50-51 d. C.); *grandes cartas:* Gál, Flp, 1-2 Cor, Rom (54-58 d. C.); *cartas de la cautividad:* Flm, Col, Ef (61-63 d. C.).

9 Admitimos cierta evolución en la teología de Pablo desde un grupo de cartas a otro (evolución que se debe a muchos factores). Quizá esta evolución ha de entenderse más bien en términos de énfasis, pero se puede apreciar cierta evolución en su concepción del acontecimiento Cristo a medida que pasamos de un grupo a otro. Así, por ejemplo, en las cartas primeras solamente existe una conexión extrínseca entre la resurrección gloriosa del cristiano y la resurrección de Cristo (1 Tes 4,14: Dios se llevará consigo, por Jesús, a los que han muerto). Esto se afirma en una descripción apocalíptica del *ésjaton,* que refleja la escatología primitiva de la primera Iglesia. En las grandes cartas el énfasis se desplaza hacia una conexión más estrecha entre la pasión, muerte y resurrección de Cristo y la salvación del hombre. Por medio de la pasión, muerte y resurrección, Cristo se convierte en una «fuerza» *(dynamis)* que produce en el creyente cristiano una nueva vida que le asegura finalmente su resurrección y vida «con Cristo». También descubrimos la concepción paulina de esta nueva vida como «justificación» del hombre, aspecto jurídico que aparece con ocasión de la controversia de los judaizantes en la Iglesia

primitiva. Existe además un cambio en las ideas de Pablo acerca de la muerte y el destino del cristiano (2 Cor 5,16-21). Finalmente, en las cartas de la cautividad, Pablo llega a una concepción más plena del Cristo resucitado, en el sentido de que él confiere a la historia del hombre una plenitud y dimensión cósmica que antes no se había ni sospechado. No solamente el universo está referido a esta visión cósmica de Cristo, sino la misma Iglesia.

E.-B. Allo, *L'évolution de l'évangile de Paul:* VP 1 (1941), 48-77, 165-93; G. Ebeling, *The Meaning of «Biblical Theology»:* JTS 6 (1955), 210-25; L. V. Lester-Garland, *The Sequence of Thought in the Pauline Epistles:* «Theology» 33 (1936), 228-38; J. Lowe, *An Examination of Attempts to Detect Developments in St. Paul's Theology:* JTS 42 (1941), 129-42; A. Richardson, *Historical Theology and Biblical Theology:* CanJT 1 (1955), 157-67; R. Schnackenburg, *La teología del NT* (Bilbao, 1966), 11-15; C. Spicq, *L'avènement de la théologie biblique:* RSPT 35 (1951), 561-74; K. Stendahl, *Biblical Theology, Contemporary:* IDB 1, 418-32.

TRASFONDO DEL PENSAMIENTO PAULINO

Podemos considerar cinco factores que influyeron en la teología de Pablo, aunque no todos tienen la misma importancia.

10 **I. Influencias farisaicas y rabínicas.** Los pasajes polémicos en que Pablo rechaza decididamente la ley no pueden ocultar el hecho de que incluso el Pablo cristiano recordaba con orgullo su vida como judío de tradición farisaica, educado en Jerusalén (Flp 3,5-6; Gál 1,14; 2 Cor 11,22). Esta fuerte influencia de su educación judía explica por qué Pablo piensa y se expresa en imágenes y categorías veterotestamentarias. También da razón de su empleo constante del AT (que cita explícitamente unas noventa veces). Aunque usa el AT frecuentemente de la manera parecida a los escritos de Qumrán y a las obras rabínicas primitivas, generalmente lo cita según la traducción de los LXX. A veces, lo mismo que los rabinos, acomoda o da nuevo sentido a los textos del AT (Hab 2,4 en Rom 1,17 o Gál 3,11; Gn 12,7 en Gál 3,16; Ex 34,34 en 2 Cor 3,17), o los alegoriza (Gn 16,15; 17,16 en Gál 4,21ss), o los saca de su contexto original (Dt 25,4 en 1 Cor 9,9), o prescinde claramente de su sentido literal (Sal 68,19 en Ef 4,8). El uso que hace Pablo del AT no se ajusta a nuestro concepto moderno de citar la Escritura. Su forma de interpretar puede parecernos ligera, pero está de acuerdo con el modo de interpretar el AT entre los judíos de su tiempo y debemos aceptarla como tal. El hecho de que estuviera inspirado por el Espíritu para interpretar la Escritura de esta manera no significa que su interpretación manifieste siempre un sentido (literal) oculto o más profundo, que de otro modo no hubiéramos sospechado. La educación rabínica de Pablo le permitía acomodar a veces los textos. También sus antecedentes judíos son la causa de que cite el AT para subrayar la unidad de la acción divina en las dos economías, pues con frecuencia lo aduce como anuncio del evangelio cristiano (Rom 1,2) o como preparación de la venida de

Cristo (Gál 3,24). Y aunque contrapone la «letra (o la ley) y el Espíritu» (Rom 2,27.29; 7,6-7; 2 Cor 3,6-7), el AT sigue siendo para él el instrumento a través del que Dios habla a los hombres (1 Cor 9,10; 2 Cor 6, 16.17; cf. Rom 4,23). La mayor parte de su teología (en sentido estricto, como doctrina sobre Dios) y su antropología (doctrina sobre el hombre) revelan claramente las influencias judías que actúan sobre Pablo.

J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (París, 1939); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres, ²1958); E. E. Ellis, *Paul's Use of the OT* (Edimburgo, 1957); J. A. Fitzmyer, *The Use of Explicit OT Quotations in Qumran Literature and in the NT:* NTS 7 (1960-61), 297-333; A. Marmorstein, *Paulus und die Rabbinen:* ZNW 30 (1931), 271-85; O. Michel, *Paulus und seine Bibel* (Gütersloh, 1929); H. S. J. Thackeray, *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought* (Londres, 1900); H. Windisch, *Paulus und das Judentum* (Stuttgart, 1935).

11 **II. Helenismo.** Si aceptamos la tesis de W. C. van Unnik, Pablo, aunque nació en Tarso, fue llevado a Jerusalén y allí fue educado bajo la tutela de Gamaliel en las tradiciones de los padres (cf. Act 22,3; cf. 26, 4-5; 23,6; Flp 3,5; *Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth* [Londres, 1962]). Esta reconstrucción de la juventud de Pablo obligaría a un nuevo planteamiento del influjo de la cultura helenística en su teología. Significaría que el arameo fue la lengua en que se educó y que el griego fue su segunda lengua. Todo esto explicaría por qué su griego no es la *koiné* literaria y contiene a veces aramaísmos (cf. W. C. van Unnik, «Vox theologica» 14 [1943], 117-26).

No obstante, existen pruebas del influjo del mundo griego en su estilo y en su utilización de los LXX. Pablo conocía la lengua griega y tenía, hasta cierto punto, una educación griega. Si no llegó a ser un *rhetor* profesional, su forma de expresión revela, algunas veces al menos, el influjo de la retórica griega. Se aprecian huellas de la forma de argumentación empleada por los estoicos y cínicos, llamada *diatribē:* discurso desarrollado en un estilo familiar y de conversación que con frecuencia entraba en viva discusión con un adversario ficticio; la estructura de la frase, en estos discursos, es breve y concisa y está salpicada de preguntas; el desarrollo está cuajado de antítesis y expresiones paralelas. Tenemos buenos ejemplos en Rom 2,1-20 y 1 Cor 9. Muchas de las antítesis literarias de Pablo han sido atribuidas a influencia griega (cf. J. Nélis, NRT 70 [1948], 360-87). Hubo tiempos en que estuvo de moda atribuir a los antecedentes helenísticos de Pablo expresiones tales como «Señor», «Hijo de Dios», «cuerpo», «carne y espíritu», «misterio», así como imputar al gnosticismo helenístico el empleo que hace Pablo de «Adán» y «hombre», el mito del redentor, la preexistencia, la instrumentalidad en la creación, etc. Sin embargo, se ha demostrado en tiempos recientes que muchos de estos conceptos eran corrientes en el judaísmo palestinense del siglo I, el cual no se mantenía completamente aislado del mundo helenístico. Todo el problema de la influencia de la cultura helénica en el pensamiento y en la teología de Pablo necesita hoy un nuevo planteamiento. Pablo vivió aproximadamente unos diez años en un clima helenístico, después de su conversión y antes de su primera misión, en centros cultu-

rales como Damasco, Tarso y Antioquía. Esta atmósfera griega no puede pasarse por alto. Su influjo se echa de ver en las metáforas e imágenes. Mientras las imágenes literarias de Jesús reflejan la vida campesina de Galilea, Pablo suele usar imágenes propias de una cultura urbana, especialmente helenística. Se sirve de la terminología política de su tiempo (Flp 1,27; 3,20; Ef 2,19), hace referencia a los juegos griegos (Flp 2,16; 3,14; 1 Cor 9,24-27; 2 Cor 4,8-9), emplea términos comerciales (Flm 18; Col 2,14) y jurídicos (Gál 3,15; 4,1-2; Rom 7,1-3), habla del comercio de esclavos en el mundo griego (1 Cor 7,22; Rom 7,14) y de la celebración helenística en honor del Emperador (1 Tes 2,19). (Cf. F. W. Beare, CanJT 5 [1959], 84-85).

R. Bultmann, *Paulus und der Hellenismus:* TLZ 72 (1947), 77-80; J. Jeremias, *The Key to Pauline Theology:* ExpT 76 (1964-65), 27-30; J. Klausner, *From Jesus to Paul* (Londres, 1946), 450-66; W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* (Cambridge, 1939); *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (Londres, 1944); M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa:* ZNW 42 (1949), 69-104; B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres,* 35-43.

12 **III. La revelación de Pablo.** La teología de Pablo se vio influida, sobre todo, por la experiencia que tuvo en el camino de Damasco y por la fe en Cristo resucitado, como Hijo de Dios, que creció a partir de esa experiencia. Los actuales investigadores del NT son menos propensos que los de generaciones pasadas a considerar aquella experiencia como una «conversión» explicable de acuerdo con los antecedentes judíos de Pablo o con Rom 7 (entendido como relato biográfico). El mismo Pablo habla de esta experiencia como de una revelación del Hijo que le ha concedido el Padre (Gál 1,16). En ella «vio a Jesús, el Señor» (1 Cor 9,1; cf. 1 Cor 15,8; 2 Cor 4,6; 9,5). Aquella revelación del «Señor de la gloria» crucificado (1 Cor 2,8) fue un acontecimiento que hizo de Pablo, el fariseo, no sólo un apóstol, sino también el primer teólogo cristiano. La única diferencia entre aquella experiencia, en que Jesús se le apareció (1 Cor 15,8), y la experiencia que tuvieron los testigos oficiales de la resurrección (Act 1,22) consistía en que la de Pablo fue una aparición ocurrida después de Pentecostés. Esta visión le situó en plano de igualdad con los Doce que habían visto al *Kyrios.* Más tarde Pablo hablaba, refiriéndose a esta experiencia, del momento en que había sido «tomado» por Cristo Jesús (Flp 3,12) y una especie de «necesidad» le impulsó a predicar el evangelio (1 Cor 9,15-18). El comparó esa experiencia con la creación de la luz por Dios: «Porque el Dios que dijo: 'De la tiniebla, brille la luz', es el que brilló en nuestros corazones para resplandor del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (2 Cor 4-6). El impulso de la gracia de Dios le urgía a trabajar al servicio de Cristo; no podía «cocear» contra este aguijón (Act 26,14). Su respuesta fue la de una fe viva, con la que confesó, juntamente con la primitiva Iglesia, que «Jesús es el Señor» (1 Cor 12,12; cf. Rom 10,9; Flp 2,11). Pero esa experiencia iluminó, en un acto creador, la mente de Pablo y le dio una extraordinaria penetración de lo que él llamó más tarde «el misterio de Cristo» (Ef 3,4).

13 Esta «revelación» (Gál 1,16) dejó grabada en Pablo, *primero,* la unidad de la acción de Dios para la salvación de todos los hombres, unidad que se manifiesta en la antigua y en la nueva economía. Resultado de aquel encuentro con Cristo resucitado fue que Pablo no se hiciera marcionita, rechazando el AT. El Padre que reveló su Hijo a Pablo era el mismo Dios a quien Pablo, el fariseo, siempre había servido. Era el creador, el señor de la historia, el Dios que continuamente salvó a su pueblo Israel y demostró ser señor fiel a la alianza a pesar de las infidelidades del pueblo. Probablemente porque había sido un fariseo preocupado con las minucias de la ley, nunca manifestó Pablo una comprensión profunda de aquella «alianza». Pero su experiencia en el camino de Damasco no alteró su compromiso fundamental con el «único Dios». De hecho, su teología (en el sentido estricto del término), su cosmología y su antropología revelan que Pablo seguía siendo judío en sus principales puntos de vista.

Segundo: aquella visión le enseñó el valor soteriológico de la muerte y resurrección de Jesús Mesías. Si la teología de Pablo no cambió fundamentalmente, su cristología sí que cambió. Pablo, como judío que era, compartía las esperanzas mesiánicas de su tiempo; anhelaba la venida de un mesías (con unas características determinadas). Pero la aparición de Jesús le enseñó que el Ungido de Dios ya había venido en la persona de «Jesús, que fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación» (Rom 4,25). Antes de tener la experiencia en el camino de Damasco, Pablo sabía con toda certeza que Jesús de Nazaret había sido crucificado, «colgado en un árbol» y, por tanto, había sido «maldito», en el sentido de Dt 21,23. Y ésta era, sin duda, una de las razones por las que no podía aceptar, como fariseo, a Jesús como Mesías. Jesús era para Pablo «piedra de escándalo» (1 Cor 1,23), un anatematizado por la misma ley que él observó tan celosamente (Gál 3,13; cf. 1,14; Flp 3,5-6). Pero la revelación que tuvo cerca de Damasco dejó profundamente grabado en él el valor soteriológico y vicario de la muerte de Jesús de Nazaret, de una manera que él antes no había sospechado. Con una lógica que sólo un rabino sería capaz de comprender, Pablo vio a Cristo Jesús cargando sobre sí con la maldición de la ley para cambiarla en su contrario, en bendición, de suerte que llegó a ser el medio de liberar a los hombres de la maldición de la ley. La cruz, que había sido piedra de escándalo para los judíos, se convirtió para él en «poder y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,18-25). En adelante miraría al crucificado, «Señor de la gloria», como su Mesías exaltado.

Tercero: aquella visión dejó grabada en Pablo una nueva concepción de la historia de la salvación. Antes de su encuentro con Jesús, el Señor, Pablo consideraba la historia del hombre dividida en tres grandes etapas: 1) desde Adán a Moisés (período sin ley); 2) desde Moisés hasta el Mesías (período de la ley); 3) edad mesiánica (período en que el Mesías legislaría de nuevo). Pero la experiencia en el camino de Damasco le enseñó que la edad mesiánica ya había empezado. Todo ello introdujo una nueva perspectiva en su concepción de la historia de la salvación. El *ésjaton,*

tan ansiadamente esperado, ya había dado comienzo (aunque todavía tenía que realizarse la etapa definitiva, que él esperaba en un futuro no demasiado lejano). El Mesías aún no había venido en su gloria. Pablo constató entonces que él (con todos los cristianos) se encontraba en una doble situación: por una parte, consideraba la muerte y resurrección de Jesús como la inauguración de la nueva etapa; por otra, seguía anhelando su venida en gloria, su parusía (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:73-92).

14 Por consiguiente, mucho más que sus antecedentes farisaicos o sus raíces culturales helenísticas, aquella revelación de Jesús dio a Pablo una visión inefable del «misterio de Cristo», que le hizo capaz de configurar su «evangelio» y de predicar la buena nueva de una forma que era peculiarmente suya.

Sin embargo, Pablo no comprendió inmediatamente todas las implicaciones de la visión que le fue concedida. Solamente le proporcionó un discernimiento básico, que había de iluminar todo lo que tenía que aprender sobre Jesús y su misión entre los hombres, no sólo en la tradición de la primitiva Iglesia, sino en su experiencia apostólica personal al predicar a «Cristo crucificado» (Gál 3,1; → 15-21, *infra*).

P.-H. Menoud, *Revelation and Tradition: The Influence of Paul's Conversion on His Theology:* Interpr 7 (1953), 131-41; también, VerbC 7 (1953), 2-10; J. Munck, *The Call,* en *Paul and the Salvation of Mankind* (Londres, 1959), 11-35; E. Pfaff, *Die Bekehrung des h. Paulus* (Roma, 1942); B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres,* 63-97; H. G. Wood, *The Conversion of St. Paul:* NTS 1 (1955-56), 276-82.

15 **IV. Pablo y la tradición primitiva.** Si bien la inspiración más importante de la teología de Pablo fue la revelación que recibió en el camino de Damasco, este acontecimiento no fue la única fuente de su conocimiento sobre Cristo y el movimiento cristiano. El no fue el iniciador de ese movimiento, sino que se unió a él después que habían comenzado sus esfuerzos misioneros. Cabe, pues, afirmar *a priori* que Pablo heredó de la tradición primera de la Iglesia algunas ideas al menos sobre Cristo. En primer lugar, esta observación parece estar en contradicción con lo que él mismo dice en Gál sobre el origen de su evangelio: que nadie se lo había enseñado, sino que más bien le vino a través de una revelación de Jesucristo (1,11.15-17; 2,6). Con todo, en este punto debemos ser especialmente cautos ante los matices de las expresiones y afirmaciones de Pablo, teniendo en cuenta que estos pasajes de Gál fueron escritos en el calor de la controversia. Pablo había sido atacado y acusado de no ser un verdadero apóstol y de predicar una falsa versión del evangelio a causa de su actitud frente a la ley. Cuando Pablo escribió Gál, se esforzó, por consiguiente, en poner de relieve su misión apostólica divina, directa y no delegada, y el origen divino de su evangelio (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:177).

Sin embargo, este énfasis de Pablo no nos debe conducir a oscurecer lo que se encuentra en otros lugares de sus cartas. Porque existen de hecho indicios claros de su dependencia de la tradición apostólica de la

primitiva Iglesia: de su kerigma, su liturgia, sus himnos, sus fórmulas de confesión, su terminología teológica y su parénesis. En las cartas de Pablo podemos encontrar fragmentos del kerigma primitivo (1 Tes 1,10; Gál 1,3-4; 1 Cor 15,2-7; Rom 1,2-4; 2,16; 8,34; 10,8-9). Pablo incorporó elementos de la primitiva liturgia, por ejemplo, la fórmula eucarística (¿de origen antioqueno?; 1 Cor 11,23-25); plegarias, como «Amén» (1 Tes 3,13; Gál 6,18; cf. 1 Cor 14,16; 2 Cor 1,20), «Maranatha» (1 Cor 16, 22), «Abba, Padre» (Gál 4,6; Rom 8,15); doxologías (Gál 1,5; Flp 4,20; Rom 11,36; ¿16,27?; Ef 3,21), e himnos (Flp 2,6-11; Col 1,15-20; Ef 5,14 [cf. 1 Tim 3,16]). Sus fórmulas de confesión son un eco de las que se hacían en la primitiva Iglesia: «Jesús es el Señor» (1 Cor 12,13; Rom 10,9), «Jesús es el Cristo» (1 Cor 3,11). También recibió en herencia cierto número de términos teológicos, como el título de *Kyrios,* «Hijo de Dios»; la palabra «apóstol»; la expresión *baptizō eis,* «iglesia de Dios», etc. Por último, ciertas partes exhortativas de sus cartas dan a entender, por la terminología que emplea, que Pablo está haciendo suyo un material, parenético o catequético, extraído del uso corriente (1 Tes 4,1-12; 1 Cor 6,9-10; Gál 5,19-21; Ef 5,5-21).

16 Además, se dan casos en que Pablo llama la atención explícitamente sobre el hecho de estar transmitiendo lo que él «ha recibido» *(paralambanō).* Cf. 1 Cor 11,2.23; 2 Tes 2,15; 3,6; 1 Cor 15,1.3; 1 Tes 2,13; Gál 1,9.12; Flp 4,9; Rom 6,17). Emplea el vocabulario técnico de la tradición, equivalente al de las escuelas rabínicas *(māsar l^e,* «transmitir a»; *qibbēl min,* «recibir de»). Apela a las costumbres de las iglesias (1 Cor 11,16) y recomienda fidelidad a la tradición (1 Cor 11,2; 15,2; 2 Tes 2,15). O. Cullmann ha manifestado (RHPR 30 [1950], 12-13) su sorpresa al ver a Pablo aplicando ideas tan desacreditadas a la moral normativa y a los preceptos doctrinales, sobre todo si tenemos en cuenta que Jesús rechazó radicalmente la *paradosis* de los judíos (cf. Mc 7,3ss; Mt 15,2). Evidentemente se trataba de algo a lo que Pablo no se consideraba autorizado a renunciar.

17 Otra faceta de la dependencia de Pablo con respecto a la tradición de la primitiva Iglesia se echa de ver en su conocimiento de lo que Jesús hizo y enseñó. Pablo no da prueba alguna de haber conocido personalmente a Jesús en su ministerio terrestre (ni siquiera 2 Cor 5,16 implica que le hubiera conocido). Tampoco podemos imaginar que a Pablo se le concediera, en el momento de su conversión, una visión cinematográfica de ese ministerio de Jesús. Es digna de notar la escasez de conocimientos que tenía sobre Jesús, el rabí de Galilea, o sobre lo que se había escrito en los evangelios acerca de él. Una razón de ello es la fecha tan temprana de las cartas de Pablo (casi todas fueron escritas antes de que los evangelios tomaran la forma actual que conocemos). Pero una razón mucho más importante está en el énfasis que Pablo pone, sin haber sido testigo ocular, en los efectos salvíficos de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, que trascienden los datos meramente históricos. Su interés radica más en estos acontecimientos clave de la vida de Jesús que en detalles acerca de su modo de vida, su ministerio y su personalidad, o incluso de

su mensaje. Es verdad que ocasionalmente alude a Jesús o cita algún dicho de Jesús (1 Tes 4,2.15; 1 Cor 7,10 [cf. 25]; 9,14; 13,2; Rom 12,14; 13,9; 16,19; cf. D. M. Stanley, CBQ 23 [1961], 26-39; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism,* 136-41); tales citas revelan que algunos dichos de Jesús habían entrado ya a formar parte del kerigma. No obstante, Pablo presenta con frecuencia estos dichos como palabras «del Señor» *(Kyrios),* título que manifiesta la dimensión trascendente que les concedió Pablo. El no se interesa por el Jesús histórico como maestro, profeta o fuente cronológica y primer eslabón de la cadena de tal transmisión. Lo que le preocupa es el Señor exaltado, que es el verdadero agente de toda la tradición que se desarrolla en el seno de la Iglesia apostólica. Por esta razón identifica con el *Kyrios* lo que en realidad ha tomado de la comunidad primitiva. El *Kyrios* mismo trabaja en esa transmisión y, como tal, es el «fin de la ley» y la sustitución de la *paradosis* de los judíos. De hecho, se dice que el mismo *Kyrios* es recibido por la *paradosis* de la primitiva Iglesia (Col 2,6).

18 Pablo hace referencia a muy pocos detalles de la vida de Cristo: Jesús nació de una mujer bajo la ley (Gál 4,4), fue traicionado (1 Cor 11,23), instituyó la eucaristía (1 Cor 11,23), sufrió el tormento de la cruz (Gál 2,20; 3,1; Flp 2,5; 1 Cor 2,2.8), murió (1 Cor 15,3), fue sepultado (1 Cor 15,4), resucitó de entre los muertos (1 Cor 15,4) y subió a los cielos (Ef 4,9). (1 Tim 6,13 hace alusión al testimonio que da Jesús ante Pilato). Además, estos escasos acontecimientos no están narrados de un modo directo o a la manera de los evangelistas, sino consignados en contextos de carácter peculiarmente teológico o kerigmático. Es posible que Pablo recibiera de la primitiva Iglesia esta síntesis de los últimos días de la vida de Jesús, pero también es probable que conociera algunos detalles ya antes de su conversión.

19 Estos rasgos de las cartas de Pablo nos dan a entender que su información provenía de las tradiciones de las primeras iglesias (Jerusalén, Damasco, Antioquía). Incluso la visita que hizo a Jerusalén, donde pasó quince días con Cefas (Gál 1,18), confirmaría esta suposición. En todo caso, aquella información recibió siempre la impronta de la visión y del enfoque personal de Pablo.

W. Baird, *What is the Kerygma?:* JBL 76 (1957), 181-91; O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions* (Londres, 1949); *Paradosis et Kyrios: Le problème de la tradition dans le paulinisme:* RHPR 30 (1951), 12-30; ScotJT 3 (1950), 180-97; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (Londres, 1962); B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript:* ASNU 22 (Lund, 1961), 288-323; M. Goguel, *De Jésus à l'apôtre Paul:* RHPR 28-29 (1948-49), 1-29; A. M. Hunter, *Paul and His Predecessors* (Filadelfia, 1961), 15-57; B. Rigaux, *Le vocabulaire chrétien antérieur à la première épître aux Thessaloniciens:* SP (Gembloux, 1954), 2, 380-89.

20 **V. Experiencia apostólica de Pablo.** Otro de los factores que influyó en el desarrollo de la teología de Pablo fue su experiencia como apóstol, misionero del evangelio y fundador de iglesias a través de Asia Menor y Europa. Es difícil sopesar concretamente en qué medida moldearon su concepción del cristianismo su experiencia práctica y sus contactos personales con judíos y gentiles. Pero sería inexplicable no plantear, por lo menos, la cuestión. ¿Habría escrito Pablo sobre la justificación o sobre las relaciones entre evangelio y ley del modo que lo hizo si no hubiera sido por el problema de los judaizantes con que se encontró? El sentido real del alcance universal de la salvación cristiana se le fue aclarando, probablemente, en su trabajo constante con los judíos que rehusaban aceptar su mensaje y con los gentiles que lo aceptaban. Desde sus cartas más tempranas se manifiesta consciente de la situación de privilegio que tienen los judíos en el plan divino de salvación (1 Tes 2,14; cf. Rom 1,16; 2,9-10; Ef 2,13-22; 3,6). Pero es en las cartas de la cautividad donde Pablo formula por primera vez el estatuto de judíos y gentiles con respecto a la Iglesia y a su estrecha relación con Cristo, que es entonces el *kosmokratōr* (por aplicar a Cristo un título adecuado, aunque no paulino). Estos aspectos de la «inexhaustible riqueza del misterio de Cristo» (Ef 3,8) surgieron en la conciencia de Pablo sólo como resultado de su intensa actividad misionera en la última década de su vida. Los problemas con que tropezó en la fundación y gobierno de cada una de las iglesias locales fueron, casi con toda certeza, la causa de su creciente conciencia sobre el significado de *la* Iglesia (en sentido universal y trascendente). También hay que atribuir a su experiencia apostólica una serie de referencias al mundo helenístico, que aparecen en diversas exposiciones de su doctrina (cf. 1 Cor 8,5; 10,20-21; 12,2; Gál 4,9-10; Col 2,18-19).

T. H. Campbell, *Paul's «Missionary Journeys» as Reflected in His Letters:* JBL 74 (1955), 80-92; F. W. Maier, *Paulus als Kirchengründer und kirchlicher Organisator* (Wurzburgo, 1961).

21 Todo lo que Pablo recibió en herencia de su mundo judío, de sus contactos con el helenismo y lo que, más tarde, extrajo de la tradición de la primitiva Iglesia y de su experiencia misionera personal fue transformado de manera inigualable por la visión del misterio de Cristo que adquirió en el camino de Damasco. Los demás autores del NT podrían alegar también antecedentes judíos o contactos con el mundo helenístico, pero ninguno de ellos puede alcanzar la comprensión profunda que tuvo Pablo del acontecimiento Cristo, excepto quizá Juan.

PERSPECTIVAS DOMINANTES

SOTERIOLOGIA PAULINA

22 El concepto clave, en torno al cual debe organizarse toda la teología de Pablo, es Cristo. La teología de Pablo es cristocéntrica. Es una soteriología, sí, pero la fascinación que ejerce Cristo en Pablo hace que sea una soteriología cristocéntrica. Esto puede parecer demasiado evidente, pero hoy es necesario insistir en ello. Pablo formuló su mensaje

de modo parecido: «Dios se complació en salvar a los creyentes por la locura de la predicación *[kerygma]*. Puesto que los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros, en cambio, predicamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos: pero para los llamados, judíos o griegos, Cristo es poder de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,21-25; cf. Rom 1,16; 2 Cor 4,4). Esta «narración de la cruz» (1 Cor 1,18) pone de relieve el lugar central que ocupa Cristo en el evangelio de Pablo. Por tanto, cualquier tentativa de buscar un principio organizador de su teología que no sea Cristo mismo será forzosamente inadecuado.

23 Subrayamos este punto porque la obra de R. Bultmann sobre la teología de Pablo (TNT 1, 185-352), excelente por otros conceptos y justamente alabada, ha adoptado un principio diferente. Bultmann explica la teología de Pablo como una antropología, como una doctrina sobre el hombre.

Su obra tiene dos partes principales: el hombre anterior a la revelación de la fe y el hombre bajo la fe. En la *primera* parte (el hombre anterior a la fe) estudia los conceptos antropológicos de Pablo: *sōma* (cuerpo), *psychē* (alma), *pneuma* (espíritu), *zōē* (vida), mente y conciencia y corazón. La segunda sección de esta parte está dedicada a los conceptos «carne, pecado y mundo» e incluye estudios sobre la creación y el hombre, *sarx* (carne), carne y pecado, pecado y muerte, universalidad del pecado, *kosmos* (mundo) y ley. En la *segunda* parte (el hombre bajo la fe) aborda la justicia de Dios (el concepto de justicia, la justicia en cuanto realidad presente, la justicia en cuanto justicia de Dios, la reconciliación), la gracia (la gracia como acontecimiento, la muerte y resurrección de Cristo suceso de salvación, la palabra, la Iglesia, los sacramentos), la fe (su estructura, vida de fe, la fe como acontecimiento escatológico) y la libertad (liberación del pecado y vida en el Espíritu, liberación de la ley y actitud del cristiano para con los hombres, liberación de la muerte). Estos títulos y subdivisiones son un indicio del esfuerzo constante que hace Bultmann por presentar el material de Pablo en unas categorías bíblicas.

24 No obstante, esta exposición es casi exclusivamente un desarrollo de las ideas paulinas de Rom, a las cuales queda subordinado todo lo demás. Bultmann reduce la teología de Pablo a una antropología, siendo así que ésta no constituye nada más que una parte de aquélla, y no la más importante. En la concepción paulina, el hombre sólo puede ser comprendido teniendo en cuenta el acontecimiento Cristo (cf. Rom 7,24-8,2). En cambio, en la presentación de Bultmann, la función de Cristo se ve reducida al mínimo: no sólo su función en la vida de los hombres en particular (puesto que los sucesos salvíficos del primer Viernes Santo y del Domingo de Resurrección han sido desmitologizados hasta el punto de quedar también *deshistorizados),* sino además su función en las dimensiones colectivas y cosmológicas de la historia de la salvación (por ejemplo, en Rom 9,11, pasaje que Bultmann no valora suficientemente). Esta reducción de la función de Cristo proviene de la oposición a admitir una «etapa objetiva» en la redención del hombre y del interés por remodelar

la teología de Pablo en términos fenomenológicos. Concediendo que hoy se debe admitir cierta dosis de desmitologización en el NT, una exposición de teología paulina debe tener en cuenta que Pablo consideró el acontecimiento Cristo como la clave de la historia del hombre.

N. A. Dahl, *Die Theologie des Neuen Testaments:* TRu 22 (1954), 21-49, especialmente 38-45; R. H. Fuller, *The New Testament in Current Study* (Nueva York, 1962), 54-63; E. Käsemann, *Neutestamentliche Fragen von heute:* ZThK 54 (1957), 12-15; R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (París, 1956).

25 Si la teología de Pablo es predominantemente una cristología, importa también hacer hincapié en su carácter funcional (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:61). Pablo no se ocupó de la constitución intrínseca de Cristo *in se;* predicó a «Cristo crucificado», a Cristo en lo que significa para el hombre. «Vosotros sois hijos de Dios por vuestra unión en Cristo Jesús, que de parte de Dios se ha hecho para nosotros sabiduría, justicia, santidad y redención» (1 Cor 1,30). Este «Cristo crucificado», aunque está descrito con las imágenes literarias propias de los ambientes culturales del mundo judío y helenístico de la época e incluso ornamentada con mitos, aún tiene vigor para los hombres del siglo xx. Para comprender bien el pensamiento de Pablo no debemos simplemente desmitologizar lo que dice; más bien sería necesaria una remitologización de la mentalidad del siglo xx para que el hombre pueda comprender lo que Pablo quiso decir en su tiempo y, en consecuencia, lo que quiere decir hoy; o, para decirlo con otras palabras, lo que se necesita no es una desmitologización que elimine, sino que interprete.

26 En nuestro propósito de ofrecer un desarrollo genético al exponer la teología de Pablo, comenzaremos con la palabra que él mismo solía emplear para designar su mensaje acerca de Cristo, su «evangelio». Tomando ésta como punto de partida, podemos adentrarnos en los diversos aspectos del contenido de su mensaje.

27 **I. El evangelio de Pablo.** *Euaggelion,* como «buena nueva de Jesucristo», es un término que tiene una significación específicamente cristiana y, casi con toda seguridad, Pablo la desarrolla como tal en la primitiva comunidad cristiana (cf. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* [FRLANT 67; Gotinga, 1959], 83-92; pero cf. E. Molland, *Das paulinische Euangelion: Das Wort und die Sache* [Oslo, 1934], 37). Pablo emplea este término con más frecuencia que cualquier otro autor del NT; aparece cincuenta y cuatro veces en sus cartas (y seis veces más en las cartas pastorales). En general, viene a designar su presentación personal del acontecimiento Cristo.

Pablo no entendía por evangelio algo que se pareciese al Evangelio de Lucas. Eusebio pensaba que, cuando Pablo decía «mi (nuestro) evangelio», se refería al que Lucas había recopilado a partir de la predicación del Apóstol (HE 3.4, 7 [GCS 9/1.194]). La interpretación de Eusebio tenía como causa la creencia de que el Evangelio de Lucas era un resumen de la predicación de Pablo (Ireneo, *Adv. haer.,* 3.1, 1; Tertuliano, *Adv. Marc.,* 4.5 [CSEL 47, 431]; Orígenes en Eusebio, HE 6.25-6 [GCS

9/2.576]). Pero este modo de concebir el tercer Evangelio es una interpretación demasiado simple de la expresión de Pablo «mi evangelio», no el resultado de una fácil extrapolación de la relación existente entre Marcos y Pedro. Puesto que Lucas era compañero de Pablo (Col 4,14), se pensó que era a Pablo lo que Marcos a Pedro: un compilador de su predicación (cf. T. E. Bleiben, JTS 45 [1944], 134-40).

28 El hecho de que se rechace esta interpretación del evangelio de Pablo no quiere decir que, cuando él habla de «mi evangelio» (Rom 2, 16; 16,25 [2 Tim 2,8]; cf. Gál 1,8.11; 2,2) o de «nuestro evangelio» (1 Tes 1,5; 2 Tes 2,14; 2 Cor 4,3; cf. 1 Cor 15,1), esté anunciando un evangelio completamente peculiar o distinto del de los demás apóstoles. El conoce un solo evangelio (Gál 1,6) y lanza una maldición contra quien se atreva a anunciar otro diferente (Gál 1,8). No obstante, el evangelio de Pablo no fue proclamado en forma de relatos sobre lo que Jesús dijo o hizo. Para él, el evangelio es Jesucristo mismo.

Pablo habla de «mi evangelio» porque era consciente de la gracia especial del apostolado que había recibido para predicar la buena nueva de Cristo. A la manera de los antiguos profetas (Jr 1,5; Is 49,1), se consideró destinado por Dios para esta misión desde el seno materno (Gál 1,15; Rom 1,1; 1 Cor 1,17) y «se dedicó» al evangelio como a una valiosa posesión (1 Tes 2,4; Gál 2,7). Se hizo «servidor» del evangelio *(diakonos,* Col 1,23; cf. Ef 3,7) y experimentó una gran «necesidad» *(anagkē,* 1 Cor 9,16) de proclamarlo. Consideró que la predicación del evangelio era un acto cultual y sacerdotal ofrecido a Dios *(leitourgos, hierourgōn,* Rom 1,9; 15,16). Jamás se avergonzó de él (Rom 1,16); antes bien, padecer encarcelamientos a causa de él constituía para Pablo una «gracia» *(charis,* Flp 1,7.16). (En 2 Tim 1,10 Pablo aparece como «heraldo, apóstol y maestro» del evangelio).

29 Aunque Pablo emplea algunas veces el término *euaggelion* para designar la acción de evangelizar (Flp 4,3.15; 1 Cor 9,14b-18b; 2 Cor 2,12; 8,18), generalmente viene a significar el *contenido* de su mensaje: lo que predica, proclama, anuncia, propone o enseña. Estos son precisamente los verbos que emplea con dicho término (cf. E. Molland, *op. cit.,* 11-12, 41-42). Extrañamente, su contenido nunca es el «reino de Dios» sin más, como en Mt, sino que lo define como «evangelio de Cristo» (1 Tes 3,2; Gál 1,7; Flp 1,27, etc.), «evangelio de nuestro Señor Jesús» (2 Tes 1,8) o «evangelio de su Hijo» (Rom 1,9). Pero, incluso en estas expresiones, el genitivo puede designar al autor u origen, pues Jesús es para Pablo el origen (cf. 2 Cor 5,20; Rom 15,18) y el objeto del evangelio que se anuncia. El contenido de su evangelio es, sobre todo, Jesucristo, el *Kyrios* de todos los hombres que ha resucitado: «No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, el Señor» (2 Cor 4,5); «la buena noticia de la gloria de Cristo» (2 Cor 4,4). «Pues todas las promesas de Dios, en él tuvieron su 'sí'» (2 Cor 1,20).

Las formulaciones más completas de su evangelio son un eco del kerigma de la primitiva Iglesia (1 Cor 15,1-7). Aquí Pablo apela explícitamente a la *forma* o *palabras (tíni logō)* con que él anunció el evangelio a los corintios. La misión de Cristo está subrayada de modo significativo: «Cristo murió por nuestros pecados». Trae a la memoria las Escrituras, la sepultura, la resurrección y las apariciones. En Rom 1,3-4, nuevo eco del kerigma, anuncia al Hijo de Dios nacido del linaje de David, pero glorificado, después de la resurrección, como Hijo con poder y espíritu de santidad. La esencia del evangelio reside en esto: en el acento que pone en los efectos salvíficos de la muerte y resurrección de Jesucristo según las Escrituras. Pablo anuncia un Hijo a quien Dios «ha resucitado de entre los muertos, Jesús, el que nos libra de la ira que viene» (1 Tes 1,10). La formulación de su evangelio en términos del kerigma primitivo lo preservó de transformarse en un evangelio diferente (Gál 1,6); por esta razón fue el único evangelio que proclamaba la Iglesia primitiva toda entera.

30 Pero la concepción específicamente paulina del evangelio aparece en la presentación del mismo como fuerza salvífica introducida por Dios en el universo del hombre. No es un mero conjunto de proposiciones reveladas acerca de Cristo que los hombres deban comprender intelectualmente y prestarles su asentimiento, sino que es «el poder de Dios *[dynamis theou]* para salvación de todo el que crea» (Rom 1,16). En otras palabras: el evangelio no proclama solamente el acontecimiento redentor de la muerte y resurrección de Cristo, sino que es una fuerza que se comunica y propaga a los hombres. En cierto sentido, constituye él mismo un acontecimiento redentor cuando hace su llamada a los hombres. Pablo lo llama, sorprendentemente, «poder de Dios», expresión que emplea al referirse a Cristo mismo (1 Cor 1,24). Por eso «predicar a Cristo crucificado» es «predicar el evangelio». Ambas realidades, Cristo y el evangelio, comunican la generosidad salvífica del Padre a los hombres. El evangelio es el instrumento de que se sirve el Padre para dirigirse a los hombres, pidiéndoles una respuesta de fe y amor. Esta es la razón de que el evangelio sea «evangelio de Dios» (1 Tes 2,2.8.9; 2 Cor 11,7; Rom 1,1; 15,16); es, también, su «don», su «gracia» (2 Cor 9,14-15). Así, Pablo puede escribir a los tesalonicenses que su «evangelio no se les predicó solamente con palabras, sino también con poder y con el Espíritu Santo y con mucha eficacia» (1 Tes 1,5; cf. 1 Cor 4,20). A causa del «poder de Dios», el evangelio no se anuncia sin la asistencia del Espíritu de Dios. Y por esta «buena noticia de salvación» los creyentes son sellados con la promesa del Espíritu Santo, que es «arras de nuestra herencia» (Ef 1,13). Por el evangelio los hombres están ya salvados (1 Cor 15,2).

31 Otra nota típicamente paulina del evangelio es su destino y aplicación universales. En Rom 1,16 Pablo lo presenta como una fuerza salvífica «para todo hombre que cree», y añade: «primero para el judío, y luego para el griego». La salvación de los gentiles por medio del evangelio formaba parte de su gran concepción de Cristo resucitado: «para que yo anunciara la buena nueva de Cristo a los paganos» (Gál 1,16). Con el tiempo, Pablo constató que «no hay diferencia entre judío y griego, pues el mismo Señor es de todos, rico para todos los que le invocan»

(Rom 10,12; cf. 11,11-25). Por tanto, siempre que Pablo habla de su «evangelio», se refiere a Jesús, el *Kyrios,* que es el poder de Dios para la salvación de todos los hombres, tanto judíos como griegos; porque, incluso la Escritura, «previendo que Dios justificaría por fe a los paganos, anunció a Abrahán la buena noticia de que en ti serán benditas todas las naciones» (Gál 3,8).

32 Otro aspecto del evangelio paulino lo constituye la concepción que tiene de él como «misterio» o «secreto» *(mystērion).* Este aspecto nos introduce más en lo profundo del contenido del evangelio acerca de Cristo, desarrollando la visión total del mismo como revelación. Porque en el evangelio se nos revela el plan salvífico de Dios, que se realiza en Cristo Jesús. El término *mystērion* aparece, de manera especial, en los contextos en que se hace alusión al evangelio como revelación o manifestación (obsérvese su empleo con los verbos *apokalyptein, gnōrizein, phaneroun, lalein,* etc.).

El empleo más antiguo que hace Pablo del término *mystērion* (2 Tes 2,7) no tiene nada que ver con el evangelio, ya que aquí Pablo se refiere al «misterio de iniquidad», proyecto satánico de trabajar en el mundo y que culminará en la aparición del «impío» *(ho anomos;* cf. P. Furfey, CBQ 8 [1946], 179-91; M. Brunec, VD 35 [1957], 3-33; J. Schmid, TQ 129 [1949], 323-43). Pero las primeras veces que aparece el término después nos revelan su identificación con el evangelio. Pablo habla del «misterio de Dios», equiparándolo con «Jesucristo crucificado» (1 Cor 2,1-2; pero cf. *app. crit.)* de la misma manera que había relacionado su evangelio con Cristo crucificado (1 Cor 1,17-23). Pablo es el «administrador» que dispensa las riquezas de este misterio (1 Cor 4,1; cf. 13,2; 14,2). Su evangelio se llama así porque revela un plan de salvación, ideado por el Padre y oculto en Dios desde toda la eternidad (1 Cor 2,7). Este plan ha sido llevado a efecto ahora en Cristo Jesús, y los cristianos han recibido su revelación por medio de los apóstoles y santos profetas de la nueva economía. Comprende la salvación del género humano, haciendo partícipes a los gentiles de la heredad de Israel. Incluso la relativa dureza de Israel forma parte de este *mystērion* (Rom 11,25). Oculto en Dios por mucho tiempo, el plan salvífico está más allá de la comprensión de los hombres mortales, incluidas las autoridades de este mundo. Pero ahora ha sido dado a conocer «al pueblo santo de Dios» y al mismo Pablo, para que lo anuncie a los gentiles y así les pueda hacer partícipes de las riquezas inagotables del «misterio de Cristo» (Col 4,3). Aunque Pablo alude ya a este misterio en las grandes cartas, será sobre todo en las de la cautividad donde ponga de manifiesto su verdadero sentido, especialmente el conocimiento que tiene de la significación cósmica de la misión de Cristo. En estas cartas, el misterio nos revela que toda la creación cobra sentido en Cristo y que él es la meta de todas las cosas, porque el Padre piensa poner todo lo creado bajo el imperio de Cristo (Ef 1,10). La salvación viene a todos los hombres por medio de Cristo, por la incorporación de éstos a su cuerpo, que es la Iglesia, siendo Jesús su cabeza (cf. Col 1,26-27; 2,2; Ef 1,9; 3,4-10). En Ef 3,4-10 nos ofrece Pablo la descripción más completa de este misterio, que solamente comprendió más tarde en su vida.

33 El «misterio» paulino es cristocéntrico. De la misma manera que Pablo identifica a Cristo con el evangelio, llamándolos «poder de Dios», así también equipara a Cristo con el «misterio», llamándolos «sabiduría de Dios» (1 Cor 2,7; 1,24). En realidad, este «misterio del evangelio» es uno sólo: Cristo es el «plan secreto de Dios» (Col 1,27; 2,2). Pero, al presentar el evangelio como «misterio», Pablo quiere significar que nunca llegará a ser totalmente conocido por los hombres con los medios normales de comunicación. Como revelado que es, sólo lo podemos aprehender por la fe; e incluso una vez revelado, la opacidad de la sabiduría divina existente en él nunca se disipa completamente para los hombres. *Mystērion* es una noción escatológica que tiene su origen en el género apocalíptico judío, y su aplicación al evangelio confiere a éste un matiz que el término *euaggelion* solo no tendría (ya que es algo que se comprende plenamente sólo en el *ésjaton).*

34 Debido quizá a su experiencia apostólica, Pablo llegó a hablar del evangelio como *mystērion,* término familiar entonces en las religiones mistéricas de Grecia. No obstante, el sentido que da al término y la forma en que lo emplea revelan una dependencia no tanto de las fuentes helenísticas cuanto del AT y de los escritos apocalípticos judíos del período intertestamentario. Las raíces veterotestamentarias aparecen en la palabra hebrea *sôd* y en la aramea *rāz* (misterio) (Dn 2,18-19.27-30.47; 4,6). La última está tomada de la lengua persa y se emplea en arameo para designar la revelación que tuvo Nabucodonosor en sus sueños. La LQ ofrece abundantes paralelos del empleo paulino de *mystērion,* haciendo ver que las verdaderas raíces se encuentran más en el judaísmo de Palestina que en el helenismo del Asia Menor. En la LQ y en los escritos indicados, *rāz* significa un secreto escatológico de Dios y abarca la creación, la historia del mundo, el fin de los tiempos y el juicio. Cuando Pablo lo emplea, especialmente en Col y Ef, *mystērion* cuenta con estos presupuestos de la literatura apocalíptica judía, pero la creación, la historia del mundo y el *ésjaton* se encuentran ya envueltos en el gran «misterio de Cristo», que trae la salvación a todos los hombres.

A. E. Baker, *St. Paul and His Gospel* (Londres, 1949); R. E. Brown, *The Pre-Christian Semitic Concept of «Mystery»:* CBQ 20 (1958), 417-43; *The Semitic Background of the NT Mystērion:* Bib 39 (1958), 426-28; Bib 40 (1959), 70-87; M. Burrows, *The Origin of the Term «Gospel»:* JBL 44 (1925), 21-33; A. M. Hunter, *The Gospel According to St. Paul* (Londres, 1966); O. A. Petty, *Did the Christian Use of the Term «to Euaggelion» Originate with Paul?* (New Haven, 1925); J. Schniewind, *Euangelion* (2 vols.; Gütersloh, 1927-31); E. Vogt, *«Mysteria» in textibus Qumran:* Bib 37 (1956), 247-57.

35 **II. El plan del Padre en la historia de la salvación.** El matiz de «misterio», añadido a la concepción que Pablo tiene del evangelio, nos descubre la amplia perspectiva en que realmente debe ser considerado. Pablo vio el evangelio solamente como una parte del maravilloso plan, concebido graciosamente por el Padre para la salvación de los hombres,

que se reveló y se hizo realidad en Cristo Jesús. Esta fue la «intención» del Padre *(prothesis,* Rom 9,11; 8,28; Ef 1,11; 3,11; cf. Gál 4,4) y la «voluntad» del Padre *(thelēma,* 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1; Ef 1,5). Esta manera de comprender Pablo el plan de Dios es importante porque nos permite conocer las dimensiones históricas, cosmológicas y corporativas de la salvación cristiana.

36 En algunos círculos se considera hoy que esta forma de concebir la salvación del hombre constituye el elemento mítico de la teología de Pablo. Se la mira como un brote nacido de una visión sobrenaturalista del mundo que no es realmente esencial al NT. En la medida en que cualquier descripción de un plan salvífico de Dios tiene que ser antropomórfica, se puede admitir que es mítica. Hay que hacer, sin embargo, un esfuerzo por entender lo que es el mito y no rechazarlo simplemente (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:23-31). La desmitologización debe interpretar, no eliminar.

37 El autor del plan salvífico no es Cristo, sino Dios Padre *(ho theos).* Lo que Pablo nos enseña acerca del Padre no es una teología (en sentido estricto) independiente de su cristología soteriológica. Y lo enseña preferentemente en contextos que se refieren al plan divino de salvación. «Dios se complació en salvar a los creyentes por la locura de la predicación» (1 Cor 1,21). El verbo «se complació» es altamente esclarecedor de esta iniciativa graciosa que Pablo nunca deja de atribuir al Padre, cuyo gran designio es la «salvación» de los hombres (1 Tes 5,9; Rom 1,16; 10,10; 11,11). Es el Padre quien «llama» a los hombres a la fe, a la salvación, a la gloria e incluso al apostolado (1 Tes 5,24; 2 Tes 2,13-14; 1 Cor 1,9; Rom 8,30). Es una «llamada» que se hace en virtud de un plan eterno (1 Tes 5,9; 2 Tes 2,13; Rom 8,28; 9,11; Ef 1,9.11; 3,11). Aunque Pablo, a veces, atribuye al Padre ciertas cualidades que parecen absolutas, casi siempre revelan algo específico de Dios *para nosotros, para nuestro beneficio,* ya que esas cualidades expresan aspectos de su relación con el plan divino de salvación. Así, por ejemplo, los diversos atributos que Pablo toma de su trasfondo judío: Dios «creador de todas las cosas» (Ef 3,9); el único que «llama a la existencia a lo que no existe» (Rom 4,17); «el eterno poder y divinidad» de Dios (Rom 1,20); la «verdad» de Dios (Rom 1,25; 3,7); su «sabiduría y ciencia» (Rom 11,33); su «cólera» (Rom 1,18), y, sobre todo, su «justicia» (Rom 3,5.25).

Si Pablo habla de la *dikaiosynē theou,* no debemos pensar sin más en la justicia vindicativa de Dios (en oposición a su misericordia). Este término se refiere más bien a su justicia salvífica, cualidad por la que manifiesta su liberalidad y fidelidad perdonando y juzgando a su pueblo. En el AT se nos describe con frecuencia a Yahvé como un contendiente comprometido en un litigio *(rîb)* contra su pueblo rebelde (Is 1,18; 3, 13; 41,1; 43,26; Os 4,1; 12,2; Miq 6,2, etc.). En otros pasajes es «el justo juez». Con todo, en la literatura profética y posexílica se suele mencionar la justicia de Dios (en hebreo, *ṣedeq* o *ṣᵉdāqâ)* como cualidad en virtud de la cual «perdona o juzga» a su pueblo (Is 43,26; 45,25; 50,8; Jr 12,1). Este perdón traía la «salvación», y en esta clase de literatura encontramos frecuentemente el *ṣedeq* de Yahvé manifestándose como «justicia salvífica» (Is 46,13; 51,5.6.8; 59,17; 45,21; Sal 36,7.11; 143, 1-2; Esd 9,15; Neh 9,33; Dn 9,7-16). Así la entiende Pablo también. Estas cualidades, por tanto, no pretenden expresar una idea de la constitución intrínseca de Dios, sino que son una indicación de las relaciones de Dios con el hombre (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:93-94).

J. H. Ropes, *«Righteousness» and «the Righteousness of God» in the Old Testament and in St. Paul:* JBL 22 (1903), 211-27.

38 La relación del Padre con la salvación del hombre cobra más relieve en la manera de concebir Pablo la relación de Dios con Cristo, ya que Dios es con frecuencia «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (2 Cor 1,3; 11,31; Rom 15,6; Col 1,3; Ef 1,3; cf. 1 Cor 15,24). Tal concepción refleja los influjos del monoteísmo judío de Pablo (cf. 1 Cor 8,5-6) y también su comprensión de Cristo, el único que revela a Dios ante los hombres, porque es «imagen de Dios» (2 Cor 4,4; Col 1,15). El Padre es quien ha enviado a su Hijo a redimir a los que estaban bajo la ley (Gál 4,4). La misión del Hijo constituye para Pablo la gran prueba del amor del Padre hacia los hombres: «la prueba de que Dios nos ama es que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8; cf. 8,31). En Cristo, el hombre realiza el encuentro con el amor supremo del Padre. Su amor se ha derramado en nuestros corazones (Rom 5,5). Es «Dios quien nos ha reconciliado consigo mismo por medio de Cristo» (2 Cor 5,18). El es el «Dios vivo y verdadero» (1 Tes 1,9) a quien Pablo contempla como autor del plan eterno de salvación y a quien dirige su plegaria (Flp 1,4; 2 Cor 1,11; 9,14-15; Rom 8,27; Col 4,3-12).

Cf. J. Levie, *Le plan d'amour divin dans le Christ selon St. Paul,* en *L'homme devant Dieu* (Hom. H. de Lubac; París, 1964), 1, 159-67; K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de S. Paul* (Roma, 1961).

39 Para evitar que alguien saque la impresión de que la misión de Cristo fue una especie de «arreglo» de la historia del hombre, que se había desviado a causa de su pecado de rebeldía, Pablo pone de relieve que este plan salvífico fue ideado por el creador (Ef 3,9) incluso antes de la fundación del mundo (Ef 1,14). Después de un largo período, durante el cual la paciencia de Dios soportó los pecados de los hombres y el olvido en que le tenían (Rom 3,23.25; 1,21 [la etapa de la «sabiduría» humana, 1 Cor 1,21; Rom 1,20; 2,14-16]), llegó el tiempo de enviar a su Hijo al mundo de los hombres (Gál 4,4) para reconciliarlos consigo mismo y darles acceso a él (Rom 5,1-2.8). Todas las promesas de Dios encuentran su «sí» en Cristo (2 Cor 1,20). El misterio del evangelio ha manifestado este plan salvífico por el que Dios reconcilia todas las cosas (tanto los hombres como las demás criaturas) consigo mismo llevando a cabo la subordinación de todas las criaturas a Cristo, el *kosmokratōr.* «El nos dio a conocer el misterio de su voluntad, según su complacencia, que estableció por adelantado en él, para realizarlo cuando el tiempo estuviera

maduro, recapitulando todo en Cristo, lo de encima de los cielos y lo de encima de la tierra» (Ef 1,9-10) (cf. Col 1,13-20; Rom 8,28-30). Esta visión cósmica de Cristo como cabeza del universo, que es creado por medio de él, conservado en él y que encuentra su coherencia y sentido en él, alcanza su más plena expresión en Col y Ef. No obstante, algunos de estos elementos aparecen en las primeras cartas. En Rom, Pablo contempla la creación física entera en espera de la plena realización de este plan salvífico. «La creación aguarda la revelación de los hijos de Dios. Porque la creación está sujeta a la vanidad, no queriendo, sino por el que la sujetó, con esperanza de que también la creación misma será liberada de la esclavitud de la corrupción, hacia la libertad de los hijos de Dios» (Rom 8,19-21).

40 Con todo, esta meta cristocéntrica de toda la creación no es la etapa final del plan. A Cristo, como *Kyrios* y cabeza del universo, se le ha entregado el dominio para hacer patente ante todos su misión y exaltación en la historia salvífica del hombre. Pero, una vez que el plan divino haya alcanzado la etapa de la reconciliación de todos los hombres con Dios, «entonces será el fin». Cristo «devolverá el reino a Dios Padre, destruyendo toda primacía y toda potestad y fuerza. Pues es preciso que él reine hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies... Así, cuando se le someta todo, entonces también el propio Hijo se someterá a aquel que se lo somete todo, para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,24-25.28). En esta concepción del plan eterno podemos ver que todo viene del Padre y a él estamos destinados (1 Cor 8,5). También explica esta concepción la jerarquía del hombre como cabeza de la mujer, Cristo como cabeza del hombre y Dios como cabeza de Cristo (1 Cor 11,3; cf. 3,21-23; Rom 14,7-9).

41 Existen otros aspectos de este plan, desarrollados por Pablo, que destacan sus dimensiones históricas y sociales. Pablo introduce, en el seno de este plan salvífico, la división tripartita de la historia humana anteriormente mencionada (→ 13, *supra*). La historia de la salvación se divide en tres grandes etapas: 1) de Adán a Moisés; 2) de Moisés a Cristo; 3) de Cristo a la parusía y el «fin» (Rom 4,15; 5,13; 10,4). Al dividir de esta forma la historia del hombre, Pablo seguía una división de la duración del mundo parecida a la que conocían los rabinos. Algunos de éstos enseñaban que la duración del mundo era de seis mil años, que se repartían en dos mil años de *Tohuwabohu* («vacío informe»: desde Adán a Moisés), dos mil años de Torah (de Moisés hasta la venida del Mesías) y dos mil años del Mesías (cf. *bSanhedrin* 97b; *Abodah zarah* 9b; *jMeg.* 70d; *Ep. Barnabae* 15, 4). En la etapa mesiánica la Torah cesaría (*bShabbath* 151b; *bNiddah* 61b), y se esperaba que el Mesías promulgara una nueva Torah (*Tg. Is* 12, 3; *Midr. Eccl.* 2, 1; 12, 1; *Tg. Ct* 5, 10). (Cf. W. D. Davies, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come* [Filadelfia, 1952], 50-94; *Paul and Rabbinic Judaism,* 72-73).

42 Pablo emplea una división tripartita semejante de la historia del hombre. Desde Adán a Moisés fue una etapa sin ley; los hombres pecaban, pero no existía imputación alguna a sus transgresiones. Después,

desde Moisés a Cristo, reinó la ley, y a los hombres se les imputaban sus pecados como transgresiones de esa ley. Por último, la tercera etapa comenzó con Cristo, que es el «fin de la ley» (Rom 10,4). Cristo es el *telos* de esa ley, no sólo en el sentido de que estaba orientada hacia él (Gál 3, 24), sino también en el sentido de que es el único que puso fin a la ley (cf. Ef 2,15; Cristo «abolió la ley» *[katargēsas])*. El lugar de la ley de Moisés lo ocupa ahora la «ley de Cristo» (Gál 6,2), la ley del Mesías (cf. 1 Cor 9,20; Rom 13,9-10). Pablo consideraba la etapa en que le había tocado vivir como aquella en que «se produjo el fin de los tiempos» (1 Cor 10,11), es decir, cuando la etapa de la ley se encontró con la etapa del Mesías. La ley no fue nada más que el *paidagōgos,* «esclavo-acompañante», que guiaba a los hombres, como escolares, a Cristo (Gál 3,24).

43 Otro indicio de las fases del plan salvífico aparece en el papel que desempeñó Israel. Privilegiado con las antiguas y continuas promesas de Dios a Abrahán y su posteridad, Israel llegó a ser el instrumento elegido a través del cual los hombres alcanzarían la salvación. «Todas las naciones serán benditas por ti» (Gál 3,8; cf. Rom 4,16; Gn 18,18; 12,3). Todos los planes preparatorios de Dios con vistas a Cristo se llevaron a cabo en el seno de la nación judía: «A ellos pertenece el ser hijos de Dios, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas, los patriarcas e incluso el Mesías según la carne» (Rom 9,4-5). Pero, aunque descendía de Abrahán, Israel rechazó a Jesús como Mesías (Rom 11,15) y, por tanto, se excluyó claramente a sí mismo de la salvación, ofrecida en Cristo Jesús, a quien Pablo predicaba. Parecía como si el plan de Dios se hubiera frustrado en su momento más crucial (Rom 9,6). Pero Pablo subraya que no ha sido así, ya que la infidelidad de Israel estaba prevista por Dios y formaba parte del plan mismo. Esta aparente frustración del plan de Dios no se opone a la dirección que Dios imprime a la historia, porque tanto la infidelidad de los judíos como la vocación de los gentiles habían sido anunciadas en el AT (Rom 9,6-32). La infidelidad de Israel proviene del hecho culpable de haberse negado a aceptar a aquel en quien se inaugura ahora una nueva forma de justicia para todos los hombres; pero todo esto estaba previsto. La infidelidad es parcial (Rom 11,1-10), ya que «un resto, elegido por gracia de Dios» (Rom 11,5), ha aceptado a Jesús, el Cristo; y es sólo temporal, porque, por el mal paso de Israel, «la salvación ha ido a los gentiles, de modo que Israel tenga celos de ellos. Pues si su tropiezo es riqueza del mundo y su mengua es riqueza de los paganos, ¿cuánto más será su plenitud?» (Rom 11,11-12). De hecho, «solamente se ha endurecido una parte de Israel, mientras que no entre el conjunto de los paganos, y entonces Israel se salvará» (Rom 11,25).

A. Charue, *L'incrédulité des juifs dans le NT* (Gembloux, 1929), 281-333; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (Londres, 1959); *Christ and Israel* (Filadelfia, 1967).

44 Esta perspectiva de la historia de la salvación confiere a la cristología de Pablo unas dimensiones históricas, cósmicas y sociales. La cristología paulina es histórica porque comprende todas las etapas de la historia

del hombre, desde la creación hasta su consumación, porque está enraizada en la intervención de Cristo en esa historia «en la plenitud de los tiempos» (Gál 4,4) y porque da a esa historia una significación y sentido que no son inmanentes. Es cósmica porque relaciona todo el *kosmos* creado con la salvación del hombre en un movimiento anhelante hacia Cristo *kosmokratōr,* a quien el Padre ha constituido cabeza y meta de todo. Es social porque la teología paulina tiene ante la vista los efectos del acontecimiento Cristo sobre «el Israel de Dios» (Gál 6,16; cf. Rom 9,6) y porque estaba destinada a abatir la barrera existente entre judíos y griegos, reconciliando a ambos en un único cuerpo (Ef 2,14-16). Nunca cargaremos demasiado el acento sobre esta última dimensión del plan salvífico. El aspecto social de la salvación se destaca en muchos textos de Pablo, como, por ejemplo, Rom 5,12-21; 9,11; Ef 1,3-12. Debería prevenirnos de interpretar la doctrina de Pablo de manera demasiado estrecha o en un sentido exclusivamente individualista, ya sea el de una relación yo-tú entre el cristiano y Dios, o bien el de una piedad personal, o incluso el de una antropología exagerada. Este aspecto social aparece, sobre todo, en la incorporación de los cristianos a Cristo y a su Iglesia.

45 Ninguna exposición de la historia paulina de la salvación será completa si no hace referencia a su escatología, ya que esta difícil materia pertenece, en parte al menos, a cualquier exposición que se haga del plan salvífico de Dios.

46 Si las dos primeras etapas de esa historia (desde Adán a Moisés y desde Moisés a Cristo) ya han sido clausuradas, entonces los cristianos, en cierto sentido, ya están viviendo la última de las etapas, la etapa mesiánica. Aunque el *ésjaton* ha sido inaugurado, podemos afirmar, desde otra perspectiva, que el «fin» no ha llegado todavía (1 Cor 15,25 [según la interpretación más probable de este versículo]). Cristo, el *kosmokratōr,* no reina todavía como soberano; aún no ha entregado el reino al Padre. Todo esto está en relación con la «parusía del Señor» (1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2 Tes 2,1; 1 Cor 15,23). Difícilmente podemos negar (y así lo admite con razón R. Schnackenburg, *La teología del NT,* 107s) que Pablo esperaba la parusía en un futuro próximo. Por otra parte, observamos a veces en sus cartas cómo va haciéndose a la idea de una muerte inminente (Flp 1,23) y de una etapa intermedia entre su muerte y su «presentación ante el tribunal de Cristo» (2 Cor 5,1-10). En cualquier caso, sin embargo, existe una etapa futura en su historia de la salvación, esté próximo o lejano el fin de ésta, y la única esperanza de Pablo es «habitar con el Señor» (2 Cor 5,8). Elementos innegables de su escatología futurista son la parusía (1 Tes 4,15), la resurrección de los muertos (1 Tes 4,16; 1 Cor 15,13ss), el juicio (2 Cor 5,10; Rom 14,10; Ef 6,8) y la gloria del creyente justificado (Rom 8,18.21; 1 Tes 2,12). Pero junto con este aspecto futurista se da el aspecto presente, por el que el *ésjaton* ya ha comenzado y los hombres, en cierto sentido, ya están salvados. «Aquí está ahora el tiempo propicio, aquí está ahora el día de salvación» (2 Cor 6,2). Las «primicias» (Rom 8,23) y «las arras» (2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14) de esta salvación son ya posesión de los creyentes cristianos.

Cristo nos ha trasladado ya al reino celestial (Ef 2,6; cf. Col 2,12; Flp 3, 20). Pablo habla a veces como si los cristianos ya estuvieran salvados (Rom 8,24; cf. 1 Cor 15,2; 1,18; 2 Cor 2,15; Ef 2,8), pero otras veces insinúa que todavía tienen que ser salvados (1 Cor 5,5; 10,33; Rom 5, 9.10; 9,27; 10,9.13).

47 Esta diferencia de puntos de vista se debe, en parte, a la evolución de la mentalidad de Pablo en lo que respecta a la inminencia de la parusía. En las cartas primeras abundan las referencias al futuro; pero, con el paso del tiempo, y especialmente con la experiencia que Pablo tuvo en Efeso, cuando estuvo muy próximo a la muerte (2 Cor 1,18; 1 Cor 15, 32) sin que la parusía hubiera tenido lugar, se amplió su concepción de la situación cristiana. Indudablemente todo esto constituye la raíz de una comprensión total del plan del Padre que solamente surge en las cartas de la cautividad.

48 La doble perspectiva de la escatología paulina ha sido expuesta de diversas maneras. Algunos, como C. H. Dodd y R. Bultmann, la calificarían principalmente como «escatología realizada». La expresión es aceptable en sí, pero hay que tener cuidado al definirla. Para Bultmann, Pablo no se interesa por la historia de la nación de Israel o del mundo; lo que le interesa únicamente es la «historicidad del hombre, la verdadera vida histórica del ser humano, la historia que cada uno experimenta por sí mismo y por la que conquista su esencia real. Esta historia de la persona humana adquiere realidad en los choques que el hombre experimenta con otros hombres o con los acontecimientos y en las decisiones que toma ante ellos» *(The Presence of Eternity: History and Eschatology* [Nueva York, 1957], 43). En otras palabras: los elementos futuristas de la escatología de Pablo no son nada más que un modo simbólico de expresar la autorrealización del hombre en cuanto que está liberado de sí mismo por la gracia de Cristo y se autoafirma continuamente como individuo libre en sus decisiones ante Dios. En tales actos está incesantemente «ante el tribunal de Cristo». Bultmann suprimiría así todos los elementos futuristas de la escatología de Pablo enumerados anteriormente; son simples vestigios de una visión apocalíptica de la historia que carece de sentido para el hombre del siglo XX. Pablo ha reinterpretado la historia según su propia antropología. «La visión que tiene Pablo de la historia es la expresión de su concepción del hombre» *(ibíd.,* 41).

49 Esta interpretación de la escatología de Pablo tiene el mérito de subrayar la «crisis» (si se me permite una palabra más joánica que paulina) que el acontecimiento Cristo provoca en la vida de todo hombre. El reto de la fe se presenta a todos. Sin embargo, esta presentación de la escatología de Pablo niega de hecho algunos elementos importantes de su concepción de la historia salvífica. Si bien es cierto que la «historia sobre la que Pablo reflexiona no es solamente la historia de Israel, sino la de toda la humanidad» *(ibíd.,* 40), no parece muy exacto afirmar que Pablo «no la considera como historia de la nación de Israel con sus alternativas de gracia divina y obstinación del pueblo, de pecado y castigo, de arrepentimiento y perdón» *(ibíd.).* Tal concepción de la historia paulina

está dominada en exceso por las polémicas de Rom y Gál y minimiza el problema que Pablo trataba de abordar al componer Rom 9-11. Tanto la historia de Israel como su función en el destino del hombre constituyen factores que cuentan en toda la teología de Pablo y no son un teologúmeno que podamos relegar al campo del mito. Por otra parte, cuando Pablo llama a Cristo fin de la ley (Rom 10,4), no está afirmando que «la historia haya alcanzado su término» *(ibíd.,* 43); más bien parece indicar que ha comenzado una nueva etapa en la historia de la salvación, porque «el fin de los tiempos ha llegado» (1 Cor 10,11).

50 Una alternativa frente a esta «escatología realizada» es interpretar la doctrina de Pablo como «escatología inaugurada» o como «escatología que se autorrealiza» (si el «auto» se refiere al *ésjaton).* Porque hay que tener en cuenta que en la concepción de Pablo los cristianos viven en el *ésjaton,* en la etapa del Mesías. Esta etapa tiene una doble polaridad. Es una etapa que mira hacia atrás, al primer Viernes Santo y Domingo de Pascua, y hacia adelante, a la consumación última y gloriosa cuando «estemos con el Señor para siempre» (1 Tes 4,17). Es una etapa que ha iniciado un estado de unión con Dios, antes desconocido, y otro predestinado a una unión definitiva en la gloria. Esto constituye el fundamento de la esperanza y paciencia cristianas.

51 Tal concepción de la escatología de Pablo cuenta con un modo objetivo de existencia en el que el cristiano se encuentra a sí mismo por medio de la fe, forma de existencia que ha inaugurado Cristo y que encontrará su perfección en un acontecimiento que Pablo llama la parusía del Señor. Por otra parte, esta interpretación no nos lanza a la ingenua credulidad de no tener en cuenta los residuos de metáforas y escenografía apocalípticas empleadas por Pablo para describir las formas de la parusía, la resurrección, el juicio y la gloria, que aparecen en textos como 1 Tes 4,16-17; 2 Tes 2,1-10; 1 Cor 15,51-54.

F. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus* (NTAbh 13/4-5; Münster, 1932); A. M. Hunter, *The Hope of Glory: The Relevance of the Pauline Eschatology:* Interpr 8 (1954), 131-41; B. Rigaux, *Les épîtres aux Thessaloniciens* (EBib; París, 1956), 213-22; H. M. Shires, *The Eschatology of Paul in the Light of Modern Scholarship* (Filadelfia, 1966); D. M. Stanley, *The Conception of Salvation in Primitive Christian Preaching:* CBQ 18 (1956), 231-54.

52 **III. Función de Cristo en la historia de la salvación.** Teniendo en cuenta los conceptos de evangelio, misterio y plan salvífico del Padre, debemos intentar ahora describir la función de Cristo tal como la ve Pablo. Porque si bien es verdad que Pablo considera el papel que desempeñan tanto Israel como Abrahán en la ejecución de ese plan y es consciente de que la Iglesia está profundamente implicada en él, en el pensamiento de Pablo el papel principal corresponde a Cristo. Con ello iniciamos la sección cristológica de nuestra exposición sobre la teología de Pablo.

53 **A) Preexistencia del Hijo.** Pablo llama a Jesús «el Hijo de Dios» (Gál 2,20; 3,26; 2 Cor 1,19; Ef 4,13) o «su Hijo [es decir, del Padre]» (1 Tes 1,10 [fragmento kerigmático]; Gál 1,16; 4,4.6; 1 Cor 1,9; Rom 1,3.9; 5,10; 8,3.29.32 [«su propio Hijo»]; Col 1,13 [«el Hijo de su

amor»]). ¿Qué quería significar él al emplear este título de «Hijo de Dios»? En sí, este título, que contaba ya con una larga historia en el Próximo Oriente, podría significar varias cosas. Los faraones egipcios eran tenidos por «hijos de Dios», porque se les consideraba descendientes del dios-sol Ra (cf. C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East* [Londres, 1948], 45-50). Su empleo lo vemos también confirmado en las referencias a los monarcas asirios y babilonios. En el mundo grecorromano, emplearon este título los soberanos, especialmente en la expresión *divi filius* o *theou huios,* que se aplicaba a los emperadores romanos (cf. A. Deissmann, LAE 350-51). También en el mundo grecorromano se concedía este título a los héroes míticos o *thaumaturgi* (algunas veces se les llamaba *theioi andres)* y a los personajes históricos (como, por ejemplo, Apolonio de Tiana, Pitágoras, Platón, Dositeo de Samaría). Pueden encontrarse abundantes referencias en G. P. Wetter, *Der Sohn Gottes* (FRLANT 26; Gotinga, 1916). El fundamento de esta atribución, en el ámbito del mundo helenístico, era la convicción de que tales personajes tenían poderes divinos. Se ha defendido que la aplicación de este título a Jesús refleja un influjo helenístico, ya que difícilmente pudo ser empleado por el mismo Jesús o serle aplicado por la comunidad de Palestina (R. Bultmann, TNT 1, 50). Pero no es cierto en absoluto, y muchos autores lo reconocen actualmente, que el empleo de este título se deba casi exclusivamente a las iglesias helenísticas (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:20, 35, 50).

54 En el AT «hijo de Dios» constituye un título mitológico que se da a los ángeles (Job 1,6; 2,1; 38,7; Sal 29,1; Dn 3,25; Gn 6,2); un título de predilección hacia el pueblo de Israel tomado colectivamente (Ex 4,22; Dt 14,1; Os 2,1; 11,1; Is 1,2; 30,1; Jr 3,22; Sab 2,16; 18, 13); un título de adopción otorgado al rey (2 Sm 7,14; Sal 2,7; 89,27), a los jueces (Sal 82,6), al judío justo considerado individualmente (Eclo 4,10; Sab 2,18) e incluso quizá al Mesías (si es que se tiene como mesiánico el Sal 2,7; → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77: 157). La duda en el último caso proviene de la carencia de un empleo claro del título para designar al Mesías. Un testimonio posible de este empleo lo tenemos en 4QFlor (→ Apócrifos, 68:80), que emplea 2 Sm 7,14 en un contexto que algunos autores estiman mesiánico. Cf. también 1QSa 2,11-12, donde parece que se hace alusión a Dios como engendrador del Mesías (cf. JBL 75 [1956], 177, n. 28; J. Starcky, RB 70 [1963], 481-505; → Apócrifos, 68:72), y Henoc 105,2 (¿adición posterior?; → Apócrifos, 68:10). No obstante, ninguno de estos casos es inequívoco. La identificación de Mesías e Hijo de Dios se lleva a cabo en el NT (Mc 14,61; Mt 16,16). Cullmann opina que la fusión de ambos títulos tiene lugar por primera vez aquí, con respecto a Jesús. La idea dominante que subyace en el empleo de «Hijo de Dios» en el mundo judío era la de una elección divina para una tarea encomendada por Dios y la correspondiente obediencia a tal vocación (cf. Mt 21,28-31). Esta noción hebrea de filiación constituye el fundamento de la aplicación neotestamentaria dél título a Cristo.

55 Difícilmente cabe pensar que Pablo sea el creador de este título de Cristo; él lo recibe de la primitiva Iglesia, y lo encontramos en los fragmentos del kerigma que utiliza en sus cartas. No obstante, el empleo que hace de este título no es unívoco en sus escritos. Cuando Pablo afirma que Jesús fue «establecido hijo de Dios en poder conforme al Espíritu de santidad por la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4), emplea el título en su sentido hebreo. En esta fórmula de fe, el énfasis recae sobre la expresión *en dynamei* (en poder), que se refiere a los plenos poderes de que goza Cristo como *Kyrios* después de su resurrección (cf. Act 2,36). La fórmula sería una especie de entronización mesiánica (cf. L. Sabourin, *Les noms et les titres de Jésus* [Brujas, 1963], 242) y expresa la misión de Jesús dotado del espíritu vivificador para la salvación de los hombres (1 Cor 15,45). Pero el empleo del título «hijo de Dios en poder» contrasta con «su Hijo» (Rom 1,3), que supone, al parecer, algo más. En otros lugares, Pablo da por supuesta, si es que no alude a ella, la preexistencia de Cristo. «Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para que rescatase a los que estábamos bajo la ley» (Gál 4,4; Rom 8,3). En teoría, se podría afirmar que este «envío» no es otra cosa que un mandato divino. Pero ¿es eso todo lo que Pablo quiere dar a entender? La ambigüedad parece quedar eliminada por Flp 2,6: «El cual, siendo de condición divina» *(en morphē theou hyparchōn;* cf. 2 Cor 8,9). Las seis estrofas del himno judeo-cristiano que Pablo incorpora a Flp 2 versan sobre la preexistencia divina de Cristo, su humillación en la encarnación, la posterior humillación en la muerte, su exaltación gloriosa y la adoración que le rinde el universo y su nuevo nombre de *Kyrios.* La situación en que estaba antes de la encarnación era la de un «ser igual a Dios» *(to einai isa theō).*

56 Sin embargo, si exceptuamos estas alusiones a la dignidad divina o a la situación preeminente de Jesús como Hijo, que era «la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda la creación» (Col 1,15; cf. 1,17; 2,9), la mayor parte de los pasajes en que Pablo llama a Jesús el «Hijo» expresan sólo su elección divina y su dedicación completa al plan redentor del Padre. Por tanto, en teología paulina, éste es el término que mejor expresa el amor de Dios implicado en la salvación del hombre. Haciendo alusión veladamente al sacrificio de Isaac, Pablo afirma de Dios en Rom 8,32 que «no perdonó ni a su propio Hijo *(tou idiou huiou),* sino que le entregó por nosotros».

57 Este último pasaje necesita una ulterior consideración, ya que Pablo habla en él de la relación del Hijo y del Padre de una manera que trasciende cualquier soteriología funcional. En 1 Cor 15,24-25.28 Pablo describe el fin del plan salvífico, cuando Cristo será *Kyrios* soberano; por otra parte, «el mismo Hijo» será sometido a aquel que puso todo bajo sus pies. La función salvadora de Cristo será llevada a plenitud; con todo, Pablo siente la necesidad de definir la relación que existe entre el *Kyrios*-Hijo y el Padre. Conviene tener en cuenta el uso que hace de los términos *theos, patēr* y *huios;* los emplea en forma absoluta; Jesús no es «su hijo», sino llanamente «el Hijo».

58 En consecuencia, si Pablo emplea normalmente el título «Hijo de Dios» en un sentido funcional y descriptivo de la misión concedida a Cristo, no hay duda de que a veces lo emplea para expresar el origen de Cristo y sus relaciones singulares con el Padre. Por otra parte, es muy significativo el hecho de que sólo en Rom 9,5 (texto discutido) Pablo llame a Jesús *theos.* Aplica a Jesús una fórmula doxológica reservada fuera de aquí al Padre (Rom 1,25; 2 Cor 11,31; Ef 4,6). Posiblemente habría que añadir a este pasaje 2 Tes 1,12. La razón de que Pablo use tan raramente el término *theos* aplicado a Jesús está en que, para él, *ho theos* era el Padre (cf. 1 Cor 8,5-6), y no hace sino reflejar la restricción de la primitiva Iglesia, que, aunque reconocía la divinidad de Jesús, no aplicó inmediatamente a Cristo un título que se consideraba más o menos exclusivo del Padre. Esta restricción preparó el camino para matizar posteriormente el dogma trinitario. (Cf. también Tit 2,13; posiblemente 1 Tim 3,16 [pasaje textualmente problemático]; 2 Tim 4,18).

P. Benoit, *Pauline and Johannine Theology: A Contrast:* «Cross Currents» 16 (1965), 339-53; R. E. Brown, *Does the New Testament Call Jesus God?:* TS 26 (1965), 545-73; también *Jesus God and Man* (Milwaukee, 1967), 1-38; O. Cullmann, *Christologie,* 234-65; A. Gelin (ed.), *Son and Saviour* (Baltimore, ²1962); W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (SBT 50; Londres, 1966); M.-J. Lagrange, *Les origines du dogme paulinien de la divinité du Christ:* RB 45 (1936), 5-33; Richardson, ITNT (Nueva York, 1958), 147-53; L. Sabourin, *The Names and Titles of Jesus* (Nueva York, 1967); V. Taylor, *The Names of Jesus* (Londres, 1953), 52-65.

59 **B) «Kyrios».** La frecuencia con que Pablo emplea el título de *Kyrios* aplicado a Cristo es notable si la comparamos con el título de «Hijo de Dios», y revela que *Kyrios* es, por excelencia, el título de Cristo en los escritos paulinos.

Pablo aplica *Kyrios,* obviamente, a Yahvé, Dios del AT, especialmente en pasajes donde cita o explica textos del AT (1 Cor 3,20; 10,26; 2 Cor 14,21; Rom 4,8; 9,28.29; 11,3.34; 15,11; cf. L. Cerfaux, ETL 20 [1943], 5-17). En esto Pablo sigue la costumbre de los LXX, para quienes *kyrios* es la traducción normal de *YHWH* o *'ădōnāy.* Pero lo más significativo es que *ho Kyrios,* en sentido absoluto, se convierte en el título predilecto que Pablo emplea para designar a Jesús.

60 Se ha defendido que el empleo absoluto del término *Kyrios* es un producto de las influencias helenísticas de Pablo (W. Bousset, *Kyrios Christos* [Gotinga, ²1921]; R. Bultmann, TNT 1, 51). Existen testimonios del empleo absoluto de este título en el mundo del Imperio romano (cf. W. Förster, *Lord:* BKW 8 [Londres, 1958], 13-35). En los textos religiosos orientales de Asia Menor, Siria y Egipto se da el nombre de *kyrios* o *kyria* a dioses y diosas como Isis, Osiris y Serapis. El mismo Pablo tiene conciencia de ello; aunque haya muchos «señores», para nosotros no hay más que un solo Señor, Jesucristo (1 Cor 8,5-6). *Kyrios* era también un título de soberanía que se aplicaba al emperador romano. Aunque denotaba primariamente su superioridad política y jurídica, también comportaba el matiz de su divinidad, sobre todo en la región oriental del Mediterráneo. Sin embargo, aunque el empleo de *kyrios* en su

forma absoluta se da en el mundo helenístico del siglo I a. C., no está demostrado que Pablo adoptase simplemente este uso y lo aplicase a Cristo (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:5-7, 25, 38, 51).

61 Es mucho más probable que lo heredase de la tradición litúrgica de la Iglesia primitiva de Palestina. Las fórmulas de fe de Rom 10,9 y 1 Cor 12,3 apuntan en esta dirección; lo mismo nos indica el clímax del himno a Cristo de Flp 2,6-11 (es el nombre sobre todo nombre que se concede al Cristo exaltado). Especialmente compárese Col 2,6, «habéis recibido [por tradición, *parelabete*] a Cristo Jesús, el Señor». Incluso cuando escribe a una iglesia de lengua griega, como la de Corinto, Pablo conserva la primitiva fórmula litúrgica *maranatha* en arameo (1 Cor 16, 22). Aunque proviene de una comunidad de Palestina, la conserva afectuosamente por sus resonancias primitivas. Se discute entre los autores si la lectura debe ser *maran atha* (así en el NT griego de A. Merk) y hay que traducirla «Nuestro Señor ha venido» (declaración de fe), o *marana tha* (así en E. Nestle) y entonces habría que traducir «¡Ven, Señor nuestro!» (plegaria escatológica). Generalmente se prefiere esta última a causa de la traducción de Ap 22,20, «¡Ven, Señor Jesús!» (cf. *Didajé* 10, 6). Como plegaria escatológica, en ella se implora al Señor que venga en su parusía. Se empleaba probablemente en las reuniones eucarísticas litúrgicas, que los cristianos consideraban como una pregustación de la parusía (cf. 1 Cor 11,26). Todo esto es un indicio, al parecer, de que la aplicación de «Señor» a Jesús es prepaulina y tuvo su origen en la comunidad judeocristiana de Jerusalén.

62 Entre los judíos de Palestina, el equivalente arameo de *kyrios* era *mārē'* (enfáticamente, *māryā'*). Generalmente se aplicaba a Dios en la forma *mārî* (= *mār'î,* «mi Señor»), o *mār'ān,* «nuestro Señor», o con genitivos determinativos *(mārē' malkîn,* «Señor de reyes»; *mārē' šᵉmayyā',* «Señor de los cielos» [Dn 2,47; 5,23]). Solamente existe un ejemplo en 1QapGn (20,12-13; → Apócrifos, 68:81) que se aproxime al empleo absoluto que los palestinenses daban a *mārē'* cuando lo aplicaban a Dios. Los datos que poseemos en los evangelios indican que los discípulos llamaban a Jesús *mār'î* o *mār'ān,* lo mismo que rabí, «Maestro mío» (Mc 10,51). La fuente Q contiene lo que podría ser un dicho auténtico que reflejara ese empleo: «No todo el que me dice Señor, Señor...» (Mt 7, 21; Lc 6,46). Aunque en el texto griego aparece la forma absoluta *kyrie,* el texto arameo original probablemente decía *mār'î,* que venía a significar algo así como «*mon*sieur» o «*mi*lord». Al parecer, había adquirido para entonces un uso absoluto, especialmente en el campo religioso.

63 Esto es verdad también con respecto al hebreo *'ădōnāy,* que, entre los judíos, reemplazaba al nombre inefable de Yahvé. Los judíos tenían por costumbre, en la liturgia y en la lectura de la Sagrada Escritura, sustituir *YHWH* por la palabra *'ădōnāy,* «mi Señor», o más literalmente, «mis Señores» (plural mayestático). En los LXX, sin embargo, la forma absoluta de *kyrios* o *ho Kyrios* era la traducción corriente de *YHWH,* y no se prestó atención alguna al sufijo pronominal posesivo de *'ădōnāy.*

Esto es prueba de que, entre los judíos del siglo III a. C., la sustitución del tetragrámmaton por la forma absoluta *kyrios* ya estaba en boga y que el término *'ădōnāy* había adquirido ya por sí mismo un sentido absoluto.

Esta costumbre judía hace comprensible que el equivalente arameo de *'ădōnāy,* el título *mār'î,* se aplicara a Jesús en la primitiva comunidad judía e, incluso, consiguiera introducirse en las comunidades de lengua griega con la forma absoluta *kyrios.* Una vez que Jesús fue objeto de culto cristiano, sería inevitable el paso del empleo ordinario *mār'î* como una especie de saludo a un empleo cuasi absoluto. Supuesto el empleo de *kyrios* en su forma absoluta para designar a Yahvé en los LXX y la aplicación de este título a dioses y reyes, fue para Pablo el título ideal en sus esfuerzos misioneros entre los gentiles.

64 Cuando Pablo llama *Kyrios* a Jesús está expresando el dominio actual de Jesús sobre los hombres, dominio que ejerce por su condición gloriosa de resucitado, influyendo íntimamente en las vidas de los cristianos. Este título no denota la función de Cristo en su vida terrestre ni su papel en la parusía escatológica, sino su condición actual como Señor resucitado. Es un título de majestad, concedido a Cristo por su condición regia de resucitado, como Señor de vivos y muertos (Rom 14,9; cf. Rom 10,9; Act 4,12).

65 La aplicación del título de *Kyrios* a Jesús en la primitiva Iglesia le confirió el nombre inefable de Yahvé en la forma empleada por los LXX. El título indica que Jesús está en plano de igualdad con el mismo Yahvé. Esta igualdad se pone de manifiesto especialmente en el himno de Flp 2,6-11; la razón por la que el nombre otorgado a Jesús está sobre todo nombre reside en que es el nombre personal de Yahvé, *Kyrios.* Así expresa la primitiva Iglesia su fe en la divinidad de Cristo. Aunque es fundamentalmente un título funcional que refleja el dominio de Cristo sobre los hombres y su íntimo influjo en la vida y conducta de éstos, indica también la igualdad de Cristo con el Padre. Los títulos Padre e Hijo, por ser términos relativos, indican distinción e incluso subordinación. Pero el título *Kyrios* atribuye a ambos, a Yahvé y a Jesús, el dominio sobre la creación y el derecho a la adoración de toda la creación. Flp 2,10, que es un eco de Is 45,23, contiene esta misma idea; lo que Isaías dijo de Yahvé se aplica ahora a Cristo: «Ante mí se doblará toda rodilla, toda lengua jurará por mí».

66 Pablo recibió también en herencia de la primitiva Iglesia la idea de que Dios constituyó a Jesús *Kyrios* en su resurrección (cf. Act 2,36: «Así, pues, sepa toda la casa de Israel que Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús que vosotros crucificasteis»). Resucitado de entre los muertos por la «gloria» del Padre (Rom 6,4), Cristo fue establecido con «poder» *(dynamis,* Rom 1,4; cf. Flp 3,10) para llevar a cabo la santificación y, con el tiempo, la resurrección de todos los que hayan creído en él. De esta manera llegó a ser «Señor de vivos y muertos» (Rom 14,9).

El conocimiento paulino de lo que significaba la soberanía de Cristo se desarrolló a medida que aumentó su comprensión del «misterio de Cristo». En las cartas de la cautividad, el papel cósmico de Cristo se ma

nifiesta en que ha «desarmado a todos los principados y potestades» (Col 2,15). La unidad de la Iglesia se llevará a término a través del *Kyrios:* «un solo Señor» (Ef 4,5; cf. 2,21).

67 Todos estos aspectos hacen referencia a Jesús como *Kyrios* en el influjo que ejerce sobre los cristianos como grupo. Sin embargo, existe una relación individual y personal que Pablo tiene también en cuenta. El Apóstol se considera a sí mismo y a cada uno de los cristianos como *doulos,* «esclavo», de Cristo, que es el *Kyrios* (cf. Gál 1,10; Rom 1,1; 1 Cor 7,22). No obstante, esta relación del cristiano con el *Kyrios* no es despótica ni tiránica; es el gran fundamento paulino de la «libertad»: ligado a Jesús, el *Kyrios,* el cristiano se libera de sí mismo y permanece libre para los demás. Gál 4,7 dice lo mismo en otro contexto («ya no sois esclavos, sino hijos»).

L. Cerfaux, *Kyrios:* VDBS 5, 200-28; *Recueil L. Cerfaux* (Gembloux, 1954), 1, 3-188; O. Cullmann, *Christologie,* 169-205; W. Förster, *Herr ist Jesus* (Gütersloh, 1924); W. Förster y G. Quell, *Kyrios:* ThDNT 3, 1039-94.

68 **C) Pasión, muerte y resurrección.** La pasión, muerte y resurrección de Cristo constituyeron el momento decisivo del plan salvífico de Dios. Según la concepción paulina de este momento, hay que conservar muy bien la unidad de estas tres fases de la existencia de Cristo. A diferencia de la concepción de Juan, que tiende a hacer de la crucifixión ignominiosa de Jesús en la cruz una exaltación a la gloria (Jn 3,14; 8,28; 12,34), hasta tal punto que parece que el Padre glorifica al Hijo el mismo día de Viernes Santo (Jn 12,23; 17,1ss), la teología paulina consideró la pasión y muerte como un preludio de la misma resurrección. Las tres fases integran y completan «la historia de la cruz» (1 Cor 1,18), pues fue al «Señor de la gloria» a quien crucificaron (1 Cor 2,8). Aunque fue humillado y sometido a los poderes de este mundo, la resurrección de Jesús significó su victoria sobre todos ellos como *Kyrios* (Flp 2,10-11; 2 Cor 13,4; Col 2,15). «Aquel que murió» es también «el que resucitó» (Rom 8,34). Aunque la encarnación forma parte del proceso salvífico (Flp 2,7; 2 Cor 8,9), a Pablo no le interesa como algo separado de la pasión, muerte y resurrección; pues en los últimos momentos es donde la obediencia de Jesús se pone realmente de manifiesto (Rom 5,18; Flp 2,8), y en estos momentos es cuando se manifiesta como «Hijo». Pablo atribuye frecuentemente la redención a la iniciativa gratuita del Padre, que ama al hombre a pesar de su pecado, pero al mismo tiempo deja asentada la libre y amorosa cooperación de Cristo en la ejecución de los planes del Padre (Gál 2,20; Ef 5,2): «Nuestro Señor Jesucristo se entregó a sí mismo por nuestros pecados, para sacarnos de este mal tiempo presente» (Gál 14).

69 La primitiva Iglesia conservó la memoria de Cristo como Hijo de hombre que vino no a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos (Mc 10,45). En ninguna parte alude Pablo a estas palabras de Jesús (excepto, quizá, en 1 Cor 11,24). Con todo, Pablo insiste en la voluntariedad y vicariedad del sufrimiento y muerte de Cristo por los

hombres. Su doctrina depende del kerigma de la primitiva Iglesia (1 Cor 15,3: «Cristo murió por nuestros pecados»), del que, en una u otra forma, se hace eco en otros lugares (1 Cor 1,13: «por vosotros»; Rom 14, 15; Gál 1,4; 3,13; 2 Cor 5,14.21; Ef 5,2; «Cristo murió por nosotros, hombres impíos», Rom 5,6). A veces se puede discutir si el sentido es «en favor de nosotros» o «en lugar de nosotros», pero en cualquier caso el mensaje fundamental de Pablo es el mismo. Si en ocasiones Pablo parece subrayar la muerte de Cristo por los pecados de los hombres o por su salvación (1 Tes 5,10; Gál 2,20; Rom 3,25; 5,6.9-10) sin aludir a la resurrección, lo hace para destacar lo que costó a Cristo esta experiencia en favor de los hombres. «Habéis sido comprados por un buen precio» (1 Cor 6,20; cf. 7,22). Con esto, Pablo quiere poner de relieve que no fue cosa ligera lo que Cristo hizo por los hombres.

70 A veces, Pablo considera la muerte de Cristo como un sacrificio que sufrió por los hombres o por los pecados de los hombres. Esta concepción de la muerte de Jesús la encontramos explícitamente formulada en Ef 5,2, donde aparece vinculada al amor de Cristo y con alusiones a Sal 40,7 y Ex 29,18: «Como Cristo nos amó a nosotros y se entregó por nosotros como ofrenda y sacrificio a Dios en olor agradable *[prosphoran kai thisian]*». No encontramos en este texto ninguna referencia a propiciación alguna, sino la expresión del amor de Cristo, que ascendió al Padre como comida sacrificial agradable (cf. Gn 8,21; Dt 32,38; Sal 50, 12-13). A esta noción de sacrificio se alude también en 1 Cor 5,7 (Cristo como cordero pascual). El matiz específico de «sacrificio de la alianza» se encuentra en la perícopa eucarística de 1 Cor 11,24-25. (Por lo que respecta a la interpretación sacrificial del tan disputado pasaje de 2 Cor 5,21 [Dios «hizo *hamartian* a aquel que no conoció pecado»], cf. la larga exposición de L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle: Une enquête exégétique* [Studia 11; Brujas, 1961]). R. Bultmann tiene quizá razón al afirmar (TNT 1, 296) que esta forma de concebir la muerte de Cristo no es específicamente paulina, sino que refleja una tradición que tuvo su origen probablemente en la primitiva Iglesia.

71 Mucho más característica de Pablo es la vinculación de la muerte y resurrección como acontecimiento salvífico. El texto clave a este respecto es Rom 4,25: «Jesús, nuestro Señor..., fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación». Cf. también 1 Tes 4,14; Flp 2,9-10; 1 Cor 15,12.17.20-21; 2 Cor 5,14-15; 13,4; Rom 8,34; 10, 9-10. La mayoría de estos textos no dejan lugar a dudas acerca del valor soteriológico de la primera Pascua. El texto de Rom 4,25 no es un pleonasmo vacío, un caso de *parallelismus membrorum* sin más, sino que expresa el doble efecto del acontecimiento salvífico: la expiación de las transgresiones del hombre (aspecto negativo) y la institución de un estado de justicia para el hombre (aspecto positivo). La resurrección de Cristo no fue una repercusión meramente personal de su pasión y muerte, sino que contribuyó tanto como éstas a la redención objetiva del hombre de una forma soteriológicamente causativa. «Si Cristo no ha resucitado, entonces... todavía permanecéis en vuestros pecados» (1 Cor 15,17; → As-

pectos del pensamiento neotestamentario, 78:148). Para que la fe cristiana pueda ser salvífica, los labios del hombre deben confesar que «Jesús es Señor», y su corazón debe creer que «Dios le resucitó de entre los muertos» (Rom 10,9).

72 Es importante tener presente la forma en que habla Pablo sobre la resurrección. Solamente en 1 Tes 4,14 afirma que «Jesús murió y resucitó» (como por su propio poder). En otros pasajes, la eficiencia de la resurrección se atribuye al Padre, autor gracioso del plan salvífico: «Dios Padre le resucitó de entre los muertos» (Gál 1,1; cf. 1 Tes 1,10; 1 Cor 6,14; 15,15; 2 Cor 4,14; Rom 4,24; 8,11; 10,9; Col 2,12; Ef 1,20). Si bien es verdad que Pablo pone de manifiesto la generosidad del amor de Cristo al hablar de su entrega a la muerte, cuando atribuye la resurrección al Padre no hace sino destacar la acción preveniente y gratuita de Dios (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:158). «Vive por el poder de Dios» (2 Cor 13,4). Sabemos por Rom 6,4 que lo que llevó a cabo la resurrección de Cristo fue el poder de «la gloria del Padre». Fue esta *doxa* del Padre la que exaltó a Cristo al estado glorioso (Flp 2,10). Esta exaltación a los cielos constituye la *anabasis* de Cristo, su ascensión al Padre, de la misma manera que la muerte en cruz fue la expresión de su profunda humillación y de su *katabasis*. En las cartas de la cautividad, Pablo contempla esta exaltación del *Kyrios* como una ascensión triunfante y victoriosa sobre la muerte y sobre las potestades de este mundo (Col 2,15). Dios «ejercitó su potencia poderosa resucitando a Cristo de entre los muertos y sentándole a su derecha en los cielos por encima de todo principado, potestad, virtud y señorío, y de todo nombre que se nombre...» (Ef 1,19-21). Pablo consideró, lo mismo que otros muchos en la primitiva Iglesia, la resurrección-ascensión de Cristo como una etapa única de la exaltación gloriosa del *Kyrios* (cf. Ef 2,5-6; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:159).

73 En el pensamiento de Pablo, la resurrección situó a Cristo en un nivel nuevo de relaciones con los hombres que tenían fe. Como resultado de ello, Cristo fue «establecido [por el Padre] Hijo de Dios en poder con [lit., «conforme a»] un espíritu de santidad [o santificación]» (Rom 1,4). La *doxa* que recibió del Padre llegó a ser *su* poder; poder de crear una nueva vida en aquellos hombres que habían de creer en él. Por la resurrección se convirtió en el «último Adán», primer hombre del *ésjaton* (1 Cor 15,45, «el primer hombre, Adán, fue hecho 'ser viviente'; el último Adán, espíritu vivificante»). Como «primogénito de entre los muertos» (Col 1,18), Cristo fue, lo mismo que Adán en la primera creación, principio de vida para su descendencia. Jesús es instrumento de una «creación nueva» (2 Cor 5,17; Gál 6,15), porque con la resurrección se hizo *pneuma zōopoioun*, «espíritu que da vida» (1 Cor 15,45). En virtud de este principio dinámico, Pablo comprueba que ya no es él quien vive, sino que es Cristo resucitado quien vive en él (Gál 2,20), transformando incluso su vida física (cf. 2 Cor 3,18; 4,5-6). Por ser «espíritu que da vida», Jesús lleva a efecto la justificación de los creyentes y los salva de la ira en el día del Señor (1 Tes 1,10; Rom 4,25). Pablo ora «para conocer a Cristo y el poder de su resurrección» (Flp 3,10), llegando a comprender que el *Kyrios* posee un poder capaz de efectuar la resurrección de los cristianos (cf. 1 Tes 4,14).

74 Cristo fue «Salvador» de los hombres por la pasión, muerte y resurrección. El título de «Salvador», que tan frecuentemente aplicamos nosotros a Cristo, Pablo sólo lo emplea en Flp 3,20 y Ef 5,23 (compárese el uso de *sōtēr* en las cartas pastorales). Una de las razones que explican este hecho estriba en que Pablo considera normalmente la salvación como algo que Cristo tiene todavía que terminar en los hombres (1 Tes 5,9; 1 Cor 3,15; 5,5; Rom 5,9-10; 8,24; 10,9-10.13; Ef 3,13). Raramente se refiere a ella como algo ya acabado (1 Cor 1,21; Ef 2,5.8). Si la considera como algo que está en vías de acabamiento (1 Cor 1,18; 15,2; 2 Cor 2,15), es porque piensa que Cristo, como *Kyrios*, está interpediendo por los hombres en el cielo (Rom 8,34). Pablo ha refundido una idea de salvación propia del AT, salvación que se realizará el «día del Señor [Yahvé]», el día en que el justo Israel sea salvo y la ira de Dios se manifieste sobre los pecadores (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:140-148; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:19, 43, 60).

F. X. Durrwell, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Barcelona, 1962); M. Goguel, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif* (París, 1933); S. Lyonnet, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon St. Paul:* Greg 39 (1958), 295-318; J. Schneider, *Die Passionsmystik des Paulus* (Leipzig, 1929); E. Schweizer, *Dying and Rising with Christ:* NTS 14 (1967-68), 1-14; D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (AnalBib 13; Roma, 1961); R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ* (Berlín, 1967); B. Vawter, *Resurrection and Redemption:* CBQ 15 (1953), 11-23.

75 **D) El Señor y el Espíritu.** Antes de abordar los diversos efectos que Pablo atribuye al acontecimiento de la salvación debemos dedicar unas líneas a la relación entre el *Kyrios* y el Espíritu en el plan salvífico del Padre. Ya hemos visto que Pablo llama a Cristo «poder de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,24). Lo mismo que el término «espíritu de Dios», estas expresiones son formas con que el AT designa la actividad divina *ad extra* (cf. Sab 7,25; sobre «espíritu de Dios» en el AT, Gn 1,2; Sal 51,11; 139,7; Is 11,2; 61,1). Son perífrasis literarias que describen la presencia activa de Dios en la creación, la providencia, salvación y liberación escatológica de Israel o del mundo (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:32-39). Aun cuando Pablo llega a identificar a Jesús con el poder y sabiduría de Dios, nunca le llama abiertamente «espíritu de Dios».

Más aún: en algunos lugares lugares Pablo no distingue claramente entre el Espíritu y Jesús. En Rom 8,9-11, los términos «espíritu de Dios», «espíritu de Cristo», «Cristo» y «el espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos» son empleados con igual valor en la descripción que hace Pablo de la inhabitación de Dios en la experiencia cristiana. Cristo, «último Adán», después de la resurrección, se convirtió en «espíritu vivificante» (1 Cor 15,45) y fue «establecido como Hijo de Dios en poder y

sabiduría con [lit., «conforme a»] el espíritu de santidad» (Rom 1,4). Pablo habla de la misión del «espíritu del Hijo» (Gál 4,6), del «espíritu de Jesucristo» (Flp 1,19) y de Jesús como «el Señor del Espíritu» (2 Cor 3,18). Por último, llega a afirmar: «El Señor es el Espíritu» (2 Cor 3,17; también → Carta 2 Cor, 52:14).

76 Por otra parte, existen en las cartas de Pablo textos triádicos que sitúan a Dios (el Padre), a Cristo (el Hijo) y al Espíritu en un paralelismo que suministra el fundamento para el dogma posterior de la Trinidad (cf. 2 Cor 1,21-22; 13,13; 1 Cor 2,7-16; 6,11; 12,4-6; Rom 5,1-5; 8, 14-17; 15,30; Ef 1,11-14.17). En Gál 4,4-6 encontramos la doble misión del «Hijo» y del «Espíritu del Hijo»; aunque, a primera vista, podríamos dudar de que este texto distinga entre el Hijo y el Espíritu, observamos que existe un eco de la distinta misión del Mesías y del Espíritu en el AT (por ejemplo, Is 45,1; Ez 36,26). De igual modo, 1 Cor 2,10-11 implica el carácter divino del Espíritu al atribuir al «Espíritu de Dios» un conocimiento comprehensivo de los insondables pensamientos de Dios.

Estas dos series de textos ponen de manifiesto que no es clara la concepción de Pablo sobre las relaciones existentes entre el Espíritu y el Hijo. Pablo comparte con el AT una noción de personalidad más fluida que las sutilezas teológicas posteriores de naturaleza, sustancia y persona. Habría que respetar su falta de claridad y considerarla como un punto de partida del desarrollo teológico posterior. La concepción de Pablo es solamente una concepción «económica» de la Trinidad.

77 Tanto en su cristología como en su doctrina acerca del Espíritu, Pablo manifiesta interés por la función que desempeña el Espíritu en la salvación del hombre. Si Cristo abrió a los hombres la posibilidad de una vida nueva que se realiza en unión con él y para el Padre, el medio a través del cual se comunica este principio dinámico, vital y vivificante es, hablando con más propiedad, el «Espíritu de Cristo».

78 Los comentaristas han intentado muchas veces diferenciar el empleo que hace Pablo del término *pneuma* como equivalente de Espíritu Santo y como designación de los efectos de la inhabitación del Espíritu (cf. E.-B. Allo, *Première épître aux Corinthiens* [París, 1934], 93-94). Algunas veces parece que se podría preferir un significado sobre otro, con lo que Pablo daría pie a la posterior distinción teológica entre el don creado e increado del Espíritu. Sin embargo, debemos reconocer que esta distinción no es realmente de Pablo; el Espíritu es el don de la presencia de Dios a los hombres, y es mejor dejarlo con este sentido indeterminado.

79 El Espíritu es el Espíritu de poder (1 Cor 2,4; Rom 15,13) y la fuente del amor, la esperanza y la fe cristiana; libera al hombre de la ley (Gál 5,18; cf. Rom 8,2), de los «deseos de la carne» (Gál 5,16) y de toda conducta inmoral (Gál 5,19-24). El don del Espíritu constituye la filiación adoptiva (Gál 4,6; Rom 8,14), asiste al cristiano en la oración («intercede con gemidos inenarrables», Rom 8,26) y hace que el cristiano conozca, de modo especial, su relación con el Padre. Este poder del Espíritu no es algo distinto del poder de Cristo: los cristianos han sido consagrados y justificados «por el poder de nuestro Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6,11).

E. Fuchs, *Christus und der Geist bei Paulus* (Leipzig, 1932); N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (Edimburgo, 1957); I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (Munich, 1961); R. B. Hoyle, *The Holy Spirit in St. Paul* (Londres, 1927); K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Berlín, 1962).

80 **IV. Efectos del acontecimiento salvífico.** Pablo describe con varias imágenes los efectos de la actividad salvífica de Cristo. Aquí consideramos estos efectos como parte de la redención objetiva, como efectos permanentes producidos por la pasión, muerte y resurrección de Cristo, y de los que participa el hombre por la fe y el bautismo. Estos efectos son la reconciliación del hombre con Dios, la expiación de sus pecados, su liberación redentora y su justificación.

81 **A) Reconciliación.** El efecto principal de la pasión, muerte y resurrección de Cristo es la reconciliación del hombre con Dios, la restauración del hombre en el estado de paz y unión con el Padre. Este efecto es *katallagē* (reconciliación), que se deriva del verbo *(apo)katallassō,* «hacer las paces» (después de una guerra). En sentido religioso, estos términos significan el retorno del hombre al favor e intimidad con Dios después de un período de alejamiento y rebelión a causa del pecado y de las transgresiones. La idea de reconciliación subyace a muchas afirmaciones de Pablo, pero está desarrollada de manera especial en 2 Cor 5,18-20; Rom 5,10-11; Col 1,20-21; Ef 2,16. El pecador, por la benevolencia de Cristo Jesús, consigue acceso a la presencia de Dios; es introducido de nuevo en el séquito real del mismo Dios, como lo estuvo anteriormente (Rom 5,2). Cristo ha llegado a ser «nuestra paz» (Ef 2,14) porque ha derribado la barrera que existía entre judíos y griegos (metáfora que tiene su origen en las divisorias de los distintos patios del templo de Jerusalén) y ha abolido los preceptos de la ley. Cristo ha creado «un hombre nuevo» por encima de judíos y griegos y los ha reconciliado con Dios en un solo cuerpo. Por la cruz han cesado las hostilidades, y Cristo ha traído la «paz» *(eirēnē)* a los hombres: «Puesto que estamos justificados, tenemos paz con Dios» (Rom 5,1; cf. 2 Tes 3,16; Gál 5,22; Flp 4,7; 1 Cor 7,15; Rom 14,17; Col 3,15; Ef 2,15; 4,3). Existe además una reconciliación cósmica (2 Cor 5,19) que se extiende a «todas las cosas, terrestres o celestiales» (Col 1,20-21).

82 Una vez más advertimos la tendencia de Pablo a atribuir la reconciliación al Padre. El Padre ha reconciliado a los hombres consigo mismo a través de Cristo, y concretamente a través de la muerte de Cristo, «por su sangre» (Rom 5,9). Siendo enemigos de Dios, hemos sido reconciliados con él por la muerte de su Hijo y, ya reconciliados, seremos salvos; por eso nos gloriamos en Dios y de la íntima unión que tenemos con él a través de Cristo (Rom 5,10-11).

F. Büchsel, *Allassō:* ThDNT 1, 251-59; J. Dupont, *La réconciliation dans la théologie de S. Paul* (ALBO 2/23; Lovaina, 1953).

83 **B) Expiación.** Pablo nos dice que «Cristo murió por nuestros pecados» (1 Cor 15,3), que «por él obtenemos... el perdón de nuestros pecados» (Col 1,14; cf. Ef 1,7). Esta descripción general del perdón de los pecados del hombre por la muerte o sangre de Cristo —condición necesaria para la reconciliación— queda especificada con varias metáforas. Una de éstas es la expiación.

Aunque el verbo *hilaskomai* (expiar, propiciar) y el nombre *hilasmos* (expiación, propiciación) aparecen ocasionalmente en el NT (Lc 18,13; Heb 2,17; 1 Jn 2,2; 4,10), Pablo emplea solamente el derivado *hilastērion:* «Dios le [a Cristo] expuso como *hilastērion* por [*o* en] su sangre para el perdón de los pecados anteriores...». La palabra *hilastērion* podría ser también un adjetivo, y en tal caso significaría «expuso a Cristo como expiador»; pero es más probable que sea un nombre, significando entonces «expuso a Cristo como medio (o instrumento) de expiación».

84 ¿Cuál es la imagen que emplea Pablo? Se ha venido explicando la palabra *hilastērion* siguiendo el uso que el griego clásico y helenístico hacían del verbo *hilaskomai,* que, con un complemento de persona, significa generalmente «propiciar, aplacar» a una divinidad o a un héroe enojados. En casos contados del griego no bíblico, el complemento es un crimen o un pecado, y entonces significa más bien «expiar». Podría parecer que el hecho de exponer a Cristo como *hilastērion* significa que Jesús era el instrumento para aplacar la cólera del Padre. No obstante, en los LXX encontramos a Dios como complemento de *hilaskomai* únicamente en tres textos (Mal 1,9; Zac 7,2; 8,22); en ninguno de los tres casos se trata de apaciguar su cólera. El término se emplea mucho más frecuentemente para indicar la expiación de los pecados (es decir, borrar su culpa, Sal 65,4; Eclo 5,6; 28,5) o bien para indicar la expiación de algún objeto, persona o lugar (es decir, para ejecutar algún rito de purificación con el fin de eliminar la profanación de que ha sido objeto, Lv 16,16.20.33; Ez 43,20.26, etc.). Con frecuencia es traducción del hebreo *kippēr,* que tiene a Dios como sujeto y parece tener el significado fundamental de «borrar» o posiblemente «cubrir». El sentido expiatorio del término *kippēr* se ve abundantemente confirmado en LQ (cf. S. Lyonnet, *De peccato et redemptione,* 2.ª parte [Roma, 1960], 81-84).

85 Dado este uso veterotestamentario y judío de la raíz, es probable que Pablo piense en la noción expiatoria y no en un aplacamiento de la cólera del Padre. Y no cabe aducir textos como 1 Tes 1,10; Rom 5,9 para afirmar que la cólera de Dios fue verdaderamente aplacada por la muerte de Cristo. La «ira» de Dios es una idea escatológica que expresa la reacción de Dios que tendrá lugar el «día de Yahvé», cuando aniquile a los que se han opuesto obstinadamente a su voluntad y han frustrado con el pecado su plan salvífico (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:99-102). No es que la ira de Dios no se haya apaciguado con la muerte de Cristo, sino que todos los hombres, judíos y gentiles, han pecado y han perdido la gloria a que estaban destinados. Pero con el favor de Dios son «expiados» los pecados de los hombres (borrados, perdonados), porque el Padre, graciosamente, juzgó conveniente exhibir a Cristo en la cruz como instrumento de expiación.

86 Pero puede haber otro matiz en el pensamiento de Pablo, debido al uso que los LXX hacen de *hilastērion* cuando traduce la palabra hebrea *kappōret.* Esta se suele traducir por «propiciatorio» (del *propitiatorium* de la Vg.). En realidad, la palabra significa «cubierta» y puede aludir a la «tapa» de oro puro colocada sobre el arca de la alianza en el Santo de los Santos, la cual servía de soporte a dos querubines de oro, trono de la presencia gloriosa de Yahvé en el templo de Jerusalén (Ex 25,17-22) Cuando llegaba el *Yôm Kippûrîm* (el Día de la Expiación; → Instituciones religiosas, 76:155), el sumo sacerdote entraba en el Santo de los Santos con la sangre de los animales sacrificados y rociaba el «propiciatorio» con ella, expiando así sus pecados y los de todo Israel (Lv 16,2. 11-17). Pablo alude quizá a este rito del Día de la Expiación, dado que menciona la «gloria de Dios» (3,23), la «sangre» de Cristo (3,25), el *hilastērion* y el perdón de los pecados (3,25). En tal caso, estaría considerando la cruz de Cristo como el nuevo «propiciatorio» y el primer Viernes Santo como el Día de la Expiación cristiano por excelencia. Cristo, rociado con su propia sangre, es el verdadero propiciatorio, el instrumento del Padre para borrar los pecados del hombre. El *kappōret* del AT no era sino el tipo de Cristo crucificado (cf. Heb 9,5). Cristo fue expuesto en medio del pueblo de Dios como instrumento para limpiar los pecados de los hombres y proporcionarles el «acceso» (Rom 5,2) al Padre con el cual fueron reconciliados de esta manera (cf. T. W. Manson, JTS 46 [1945], 1-10; L. Moraldi, VD 26 [1948], 257-76).

87 Sin embargo, el sentido más hondo de la manifestación pública de Jesús «en su sangre» (Rom 3,25) se entiende solamente si recordamos un axioma rabínico de aquel tiempo: «Sin derramamiento de sangre no hay remisión de los pecados» (cf. Heb 9,22; Jub 6,2.11.14; *bZebaḥin* 6a). Este axioma se basaba en los ritos de purificación del AT (cf. Lv 8,15. 19.24; 9,15-16; 16,19, etc.). El sentido no era que la sangre derramada en los sacrificios apaciguase la cólera de Yahvé; ni se cargaba tampoco el acento en que el derramamiento de la sangre y la subsiguiente muerte fueran una especie de recompensa o precio que había que pagar. Antes bien, la sangre se vertía para purificar y limpiar ritualmente los objetos dedicados al culto de Yahvé (cf. Lv 16,15-19), o también para consagrar objetos y personas a su servicio (apartándolos del uso profano y vinculándolos íntimamente a Yahvé como con un pacto sagrado; cf. Ex 24, 6-8). El Día de la Expiación, el sumo sacerdote rociaba el propiciatorio «por las impurezas de los israelitas y las transgresiones que cometían con todos sus pecados» (Lv 16,16). Los judíos pensaban que los pecados habían manchado la tierra, el templo y todo lo que éste contenía. La aspersión de la sangre lo purificaba y consagraba de nuevo al expiar los pecados. El porqué de este rito lo encontramos en Lv 17,11: «La vida de la carne está en la sangre; yo os la he dado para hacer sobre el altar el rito de expiación por vuestras vidas; porque la sangre es lo que lleva a cabo la expiación a causa de la vida *(bannepeš)*». (Cf. 17,14; Gn 9,4; Dt 12,

23). La sangre se identificaba con la vida misma, porque se pensaba que la *nepeš* (respiración, aliento) estaba en ella. Cuando se derramaba la sangre de un hombre, la *nepeš* le abandonaba. La sangre que se vertía en los sacrificios no era, por tanto, un castigo vicario que se infligía a un animal en lugar de la persona que lo inmolaba, sino que constituía la consagración de la «vida» del animal a Yahvé (Lv 16,8-9); era una dedicación simbólica de la vida de la persona que lo sacrificaba a Yahvé; la purificaba de sus faltas en presencia de Yahvé y la reconciliaba con él una vez más.

88 La sangre de Cristo, derramada para expiar los pecados del hombre, fue un ofrecimiento voluntario de su vida para llevar a cabo la reconciliación del hombre con Dios y para proporcionarle una forma nueva de unión con Dios (Ef 2,13). En toda esta explicación sobre la reconciliación y expiación interesa tener en cuenta cómo Pablo subraya la iniciativa graciosa y amorosa del Padre y el amor del mismo Cristo. Pablo afirma muchas veces que Cristo «se entregó a sí mismo» por nosotros y nuestros pecados (Gál 1,4; 2,20; Ef 5,2.25) y que nos amó (Ef 5,2.25; Gál 2,20; Rom 8,35.37). Y atribuye al Padre la misma actitud hacia nosotros (2 Tes 2,16; cf. Rom 8,32). Si tuviéramos en cuenta este elemento de la teología de Pablo, nos pondría en guardia contra el peligro de acentuar demasiado los aspectos jurídicos de la expiación, aspectos que subrayaron algunos intérpretes del pasado basándose en ciertas expresiones de Pablo. La muerte de Cristo en expiación del pecado fue un acto de amor simultáneamente hacia el Padre y hacia los hombres, por el que Jesús hizo la oblación de su vida para volver a consagrar los hombres a Dios. Pablo sabe que por la muerte de Cristo él ha sido crucificado con Cristo, de tal manera que ya «vive para Dios» (Gál 2,19). Pablo *no* enseña que el Padre quisiera la muerte de su Hijo para satisfacer las deudas contraídas con Dios o con el diablo por los pecados del hombre.

Por otra parte, también es importante reconocer que Pablo emplea a veces conceptos jurídicos para expresar los diversos aspectos de la muerte de Cristo. Pero no hay que destacarlos tanto que se llegue a la exclusión de los otros aspectos. En Col 2,14 Pablo habla de una «deuda» que tenía la humanidad a causa de sus pecados: Dios nos resucitó a la vida con Cristo y perdonó todos nuestros delitos; borró nuestra deuda *(cheirographon),* que se alzaba contra nosotros, con todas sus secuelas; la suprimió cuando la clavó en la cruz, despojando así a los principados de este mundo. No es que Cristo vaya a la muerte como víctima vicaria que paga la deuda al Padre o al diablo, sino que el Padre amoroso, reconociendo el amor que el Hijo le tiene a él y a la humanidad, salda la cuenta pendiente ofreciendo a su propio Hijo. Fundamentalmente es un acto del amor de Dios que se ha derramado en los corazones de los hombres (Rom 5,6-8; 8,35.39).

89 Para evitar que las afirmaciones de Pablo, envueltas a veces en el ropaje de una terminología jurídica, se entiendan de acuerdo con unas categorías demasiado rígidas —en la línea de algunos intérpretes patrísticos y escolásticos—, debemos subrayar que Pablo nunca especifica a

quién se pagó el «precio». La razón de esto es que Pablo no hace teoría sobre el misterio de la redención. «Nos presenta no teorías, sino metáforas vívidas, que, si las dejamos actuar en nuestra imaginación, pueden convertir en efectiva para nosotros la verdad salvadora de la redención que Cristo llevó a cabo en favor nuestro ofreciéndose a sí mismo... Creer que toda metáfora debe convertirse en una teoría es una forma de falsificar las cosas» (Richardson, ITNT 222-23).

C. H. Dodd, *«Hilaskesthai» in the Septuagint:* JTS 32 (1930-31), 352-60; A. Médebielle, *Expiation:* VDBS 3, 1-262; L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Roma, 1956); E. F. Siegman, *The Blood of Christ in St. Paul's Soteriology,* en *Proceedings Second Precious Blood Study Week* (Rensselaer, Indiana, 1960), 11-35.

90 **C) Liberación redentora.** Otro de los efectos que Pablo atribuye a la acción salvífica de Cristo es la libertad. «La gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8,21), que anhela ávidamente toda la creación, aún no es perfecta. No obstante, existe una libertad que Cristo ha logrado ya para los hombres. La expresión clásica para designarla es «redención», término que hace referencia a la institución social de poner en libertad a los esclavos o cautivos. Pablo tiene ante la vista claramente esta institución en 1 Cor 7,23, donde aconseja a los esclavos y a los libres que no intenten cambiar su estado social, porque tal estado tiene poca importancia una vez que han sido «comprados por buen precio» (7,23; cf. 6,20) y son esclavos de Cristo o libertos del Señor. En el mundo helenístico de tiempos de Pablo la manumisión de un esclavo era con frecuencia un asunto sagrado. Se han encontrado numerosas inscripciones en Delfos y otros santuarios que describen la manumisión como si se tratara de la compra de un esclavo a su propietario por parte de un dios. En realidad, era el esclavo mismo quien depositaba el precio de su libertad en el santuario del dios; este dinero pasaba después a manos del propietario del esclavo. Pero se consideraba que el esclavo había pasado a ser propiedad del dios, quien, por esta razón, le protegía y garantizaba su libertad (cf. A. Deissmann, LAE 320ss). Existe cierto paralelismo entre algunas facetas de esta institución y algunas expresiones de Pablo («comprados a buen precio», «esclavo de Cristo», «redención»; cf. AG 12, 95, 205, 825). Sin embargo, es un simple paralelismo superficial que debe entenderse a la luz de los datos del AT, ya que quien paga realmente es Cristo y no el esclavo-pecador, y su pago no es ficticio, porque es un comprador divino.

91 En el AT, a Yahvé se le describe como *gō'ēl* de Israel, «redentor», es decir, el pariente a quien correspondía el deber de rescatar la libertad perdida de un pariente. En Dt-Is (4,14; 43,14; 44,6; 47,4) y en Sal (18, 15; 77,35) se aplica esta figura a Yahvé. Se aplica especialmente a la liberación de Israel esclavo en Egipto (Ex 6,6-7; Dt 7,6-8; Sal 111,9) y al paso del mar Rojo (Is 43,1). Posteriormente se extiende al retorno de Israel cautivo en Babilonia, cuando Yahvé realiza un nuevo éxodo de su pueblo (Is 51,11; 52,3-9). Conviene tener en cuenta que en el AT tal

«redención» significa, más bien, «liberación», ya que raramente se menciona el pago de un *lytron* (rescate) (cf. Is 52,3). Con el tiempo, la idea de redención adquirió un matiz escatológico, viniendo a significar lo que Dios había de hacer con su pueblo al fin de los tiempos (Os 13,14; Is 59,20; Sal 130,7-8; Est 13,9.16). Este sentido permanece en la LQ (cf. L. de Lorenzi, RBibIt 5 [1957], 197-253) y en el NT (Lc 2,38; 24,21). En general, denota una liberación de la impureza, del pecado, de la muerte y del *šeol.*

92 Sin embargo, a esta liberación redentora se vinculó con frecuencia la idea de «adquisición, posesión». Yahvé no sólo liberó a los hebreos de la esclavitud egipcia, sino que adquirió un pueblo para sí, especialmente por la alianza del Sinaí (Ex 6,6-7; 15,16; 19,5; Is 43,21; Sal 74,2; 135,4). Fue, por tanto, una liberación que terminó en «adquisición», más aún: en «adopción».

Cuando Pablo afirma que los cristianos han sido «comprados con un precio» (1 Cor 6,14; 7,22) no hace sino subrayar el pesado gravamen de la oblación que Cristo hizo de su vida para conseguir la libertad de los hombres y hacer de ellos «su pueblo». En Gál (3,13; 4,5) Pablo emplea el verbo *exagorazō* para designar la liberación frente a la ley que lleva a cabo el acontecimiento Cristo (cf. F. Büchsel, ThDNT 1, 124-28). En los LXX nunca se emplea este término en contextos de manumisión ni tampoco aparece en textos extrabíblicos referentes a la manumisión sagrada. El verbo es compuesto de *agorazō* y, generalmente, significa «comprar». No obstante, Diodoro Sículo (36, 2) lo aplica a la compra de un esclavo (como posesión) y también (15, 7) a la liberación de un esclavo mediante compra. En este último contexto, aun cuando no se hace mención del *lytron,* se trata evidentemente del rescate de alguien que ha caído en la esclavitud. Por tanto, si se aplica la idea de liberación mediante compra a la palabra que emplea Pablo, habría que evitar todo hincapié en los detalles de carácter jurídico, ya que la idea precisa de Pablo sobre la «redención» está teñida por la idea veterotestamentaria de «adquisición». Pablo nunca llama a Cristo *lytrōtēs* («redentor» = *gō'ēl;* este término sólo se aplica a Moisés, Act 7,35), ni habla propiamente de un *lytron* (rescate). Pablo llama a Jesucristo «nuestra redención» *(apolytrōsis,* 1 Cor 1,30), expresión mayestática que identifica la persona de Cristo con su liberación y sintetiza la concepción paulina de Cristo. Pero conviene tener muy en cuenta que, aunque los hombres alcanzan la remisión de sus pecados (cf. Col 1,14; Ef 1,7) «mediante la redención en Cristo Jesús» (Rom 3,24), se trata específicamente de una «redención de adquisición» (Ef 1,14). Aunque la redención, en cierto sentido, ya se ha efectuado (Rom 3,24), tiene todavía una etapa futura y escatológica, de igual modo que todo el acontecimiento Cristo, ya que los cristianos todavía «esperan la redención del cuerpo» (Rom 8,23). El sello del Espíritu, de que gozan ya los cristianos, es simplemente una prenda para «el día de la redención» (Ef 4,30).

93 La libertad que Cristo ha conquistado para los cristianos es la libertad de la ley, del pecado, de la muerte y de sí mismos (Rom 5-8). Los

que estaban bajo la ley han sido comprados por él; ahora se les puede llamar «esclavos de Cristo» (1 Cor 7,23 [cf. Tit 2,14, que se hace eco de Sal 130,8 y Ex 19,5]), porque ya sólo deben obediencia a Cristo. Ahora están ligados a su ley (Gál 6,2; 1 Cor 9,21). Pero en él encuentran la liberación de todos los elementos que oprimen la existencia humana (Gál 2,4; 4,22-31; 5,1.13; 1 Cor 9,1.19; 10,29; 2 Cor 3,17; Rom 6,18.20.22; 7,3; 8,2.21), porque su ley es ley de amor: «la plenitud de la ley es el amor» (Rom 13,10; cf. 8-10).

L. Cerfaux, *Cristo,* 116-19; W. Elert, *Redemptio ab hostibus:* TLZ 72 (1947), 265-70; S. Lyonnet, *De peccato et redemptione* (Roma, 1960), 2, 24-66; *L'emploi paulinien de «exagorazein» au sens de «redimere», est-il attesté dans la littérature grecque?:* Bib 42 (1961), 85-89; E. Pax, *Der Loskauf: Zur Geschichte eines neutestamentlichen Begriffes:* Anton 37 (1962), 239-78; V. Taylor, *The Atonement in NT Teaching* (Oxford, ²1945).

94 **D) Justificación.** La justificación del cristiano es otra de las formas con que Pablo expresa los efectos de la acción salvífica de Cristo. «Jesús... resucitó para nuestra justificación» (Rom 4,25). Este efecto del acontecimiento Cristo no es en realidad tan importante en la teología de san Pablo como se creyó en las controversias de la Reforma y en la interpretación agustiniana. No constituye la clave de la teología paulina ni sintetiza para el Apóstol la experiencia cristiana (A. Schweitzer alude a la justificación como «un cráter secundario»). La justificación es el aspecto de la salvación que surgió en el contexto polémico de la controversia de Pablo con los judaizantes. Aparece más claramente su carácter polémico si recordamos que *dikaiōsis* (justificación) sólo se encuentra en Rom 4,25; 5,18 (cf. *dikaiōma,* 5, 16) y que el correspondiente verbo *dikaioō* aparece quince veces en Rom y ocho veces en Gál, frente a dos veces en el resto de las cartas (1 Cor 4,4; 6,11 [cf. 1 Tim 3,16; Tit 3,7]). Además, la justificación confiere a la salvación una dimensión jurídica que, si bien era necesaria para el debate en ese contexto judaizante, difícilmente sintetiza la realidad misma del hecho cristiano. Sin embargo, existe un valor positivo en este aspecto de justificación si se interpreta correctamente, es decir, si se interpreta como manifestación de la «justicia de Dios» en el sentido que tenía este término en la literatura profética y posexílica del AT y en otros escritos judíos posteriores. (Cf., además, K. Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West:* HarvTR 56 [1963], 199-215).

95 La justificación, en cuanto metáfora aplicada a la salvación, tiene su origen en el procedimiento judicial por el que se emite un veredicto de absolución y constituye una perspectiva de la salvación casi exclusiva de Pablo. Pero si queremos comprender lo que realmente significa, debemos tener en cuenta sus raíces veterotestamentarias. Ya nos referimos anteriormente a la «justicia de Dios» (→ 37, *supra);* es aquella cualidad por la que Yahvé, en cuanto juez de Israel, manifiesta en una decisión justa su liberalidad salvífica hacia su pueblo. Es una cualidad que guarda relación con su misericordia *(ḥesed)* fundada en la alianza; en los LXX, el término *dikaiosynē* sustituye con frecuencia al término *eleos* como tra-

ducción de *ḥesed* (Gn 19,19; 20,13; 21,23; 24,27, etc.). Esto explica cómo llegó a significar «favor para con Israel», pero sin perder del todo su matiz judicial. Si bien algunos círculos del judaísmo palestinense propendieron a olvidarse de esta concepción comprehensiva de la «justicia de Dios» (como, al parecer, lo hicieron los judaizantes adversarios de Pablo), la noción se conservó al menos en los medios esenios de Qumrán. En la LQ aparecen abundantes referencias a *ṣedeq 'El* o *ṣidqat 'El,* entendidos de una forma sorprendentemente parecida al concepto paulino de «justicia de Dios» (cf. 1QS 11,4-9.11-13.18; 1QH 9,33; 1,6-9; 14,15-16; → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:93-98).

P. Benoit, *Qumrân et le Nouveau Testament:* NTS 7 (1960-61), 276-96, especialmente 292-95; H. Braun, *Qumran und das Neue Testament:* TRu 29 (1963), 189-94; F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (BBB 10; Bonn, 1956), 158-64; S. Schulz, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus:* ZThK 56 (1959), 155-85.

La manifestación de este atributo de Dios constituye el tema de la primera parte de Rom (cf. 1,17, que se contrapone a la cólera de Dios; cf. 3,21.22.25.26; 10,3). Porque Yahvé es justo, justifica al hombre (cf. Rom 3,26; 8,33).

96 El AT enseñaba que «ningún ser viviente es justo ante Dios» (Sal 143,2), es decir, nadie alcanza por sí mismo el perdón en la presencia de Dios (cf. 1 Re 8,46; Job 9,2; Sal 130,3-4; Is 64,6). Se esperaba que la justificación sería realizada por un redentor futuro (Is 59,15-20). Sin embargo, Pablo subraya que la justificación ya ha tenido lugar por la fe en el acontecimiento Cristo: «Fue para manifestar ahora, en el tiempo presente, que Dios es justo e incluso justificador del hombre que cree en Jesús» (Rom 3,26; cf. 5,1). Y no sólo pone de relieve Pablo que la justificación del hombre ya se ha efectuado, sino que insiste en su completa gratuidad. Viene exclusivamente de Dios. Por su parte, los hombres «pecaron y se privaron de la gloria de Dios» (Rom 3,23), pero Dios por pura gracia la ha llevado a cabo en Cristo, por quien el hombre queda justificado ante Dios.

97 Esta justificación, como acto divino, incluye una declaración de que el hombre pecador es justo ante Dios. Pero ¿significa esto que el hombre es simplemente declarado justo mediante una ficción legal, siendo realmente pecador? Podríamos pensar que *dikaioō,* lo mismo que otros verbos griegos terminados en *-oō,* tiene un significado causativo o factitivo: «hacer justo a alguien» (cf. *douloō,* «esclavizar»; *nekroō,* «causar la muerte»; *anakainoō,* «renovar», etc.). Sin embargo, en la versión de los LXX *dikaioō* parece tener generalmente un significado declarativo, forense. A veces, éste parece ser el único sentido que tiene en las cartas de Pablo (cf. Rom 8,33); pero muchos casos son ambiguos. Ciertamente, no se puede apelar a este sentido forense para descartar una transformación más radical del hombre por el acontecimiento Cristo y convertirlo, en cierto modo, en la esencia de la experiencia cristiana. La justificación consiste realmente en que el hombre queda situado en un estado de justicia ante Dios por su vinculación a la actividad salvífica de Cristo Jesús: por su incorporación a Cristo y a su Iglesia mediante la fe y el bautismo. El efecto de esta justificación es que el cristiano se hace *dikaios* (justo); no es que sea declarado justo, sino que realmente queda constituido como tal *(katastathēsontai,* Rom 5,19). Pablo reconoce que, como cristiano, no tiene ya una justicia propia, fundada en la ley, sino una justicia adquirida por medio de la fe en Cristo, «una justicia de Dios» (Flp 3,8-9). E incluso afirma que el cristiano unido a Cristo es «la justicia de Dios» (2 Cor 5,21).

R. Bultmann, *Dikaiosynē Theou:* JBL 83 (1964), 12-16; A. Descamps, *Les justes et la justice* (Lovaina, 1950); A. Descamps y L. Cerfaux, *Justice:* VDBS 4 (1949), 1417-510; J. Jeremias, *Justification by Faith,* en *The Central Message of the New Testament* (Londres, 1965), 51-70; E. Käsemann, *God's Righteousness in Paul,* en J. M. Robinson (ed.), *The Bultmann School of Biblical Interpretation: New Directions?* (Nueva York, 1965), 100-10; S. Lyonnet, *De «justitia Dei» in epistola ad Romanos:* VD 25 (1947), 23-34, 118-21, 129-44, 193-203, 257-63; G. Quell y G. Schrenk, *Righteousness* (BKW 4; Londres, 1951); *Dikaiosynē:* ThDNT 2, 174-225; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus:* (FRLANT 87; Gotinga, 1965).

ANTROPOLOGIA PAULINA

98 **I. El hombre antes de la venida de Cristo.** ¿Qué efectos produce en la vida de los hombres el acontecimiento Cristo? ¿Cómo participan los hombres de la redención que Cristo llevó a cabo? Una vez esbozados los aspectos objetivos de la salvación cristiana, pasamos a explicar la manera en que, según el punto de vista de Pablo, influyó en los hombres la obra de Cristo. Para comprender la concepción paulina de la experiencia cristiana, vista desde el lado del hombre, debemos tener en cuenta cómo consideraba Pablo al hombre antes de la venida de Cristo. Su concepción es, al mismo tiempo, colectiva e individual. Con ello nos adentramos en la concepción antropológica de Pablo.

Conviene que nos fijemos primero en la dimensión colectiva de la situación del hombre antes de Cristo, ya que está más estrechamente vinculada a la historia de la salvación que su dimensión individual. Pablo compara frecuentemnte lo que fue en un tiempo la situación del hombre con lo que es «ahora» en la cristiana (cf. Gál 4,8-9; 1 Cor 6,11; Col 1,21-22; 3,7-8; Ef 2,1-6; 2,11-13; 5,8).

99 **A) El pecado.** En la etapa anterior a la venida de Cristo, los hombres eran pecadores y, a pesar de sus esfuerzos por vivir justamente, nunca pudieron alcanzar tal propósito ni conseguir el destino glorioso que les estaba prometido (Rom 3,23). La denuncia que hace Pablo de la impiedad y perversidad de los gentiles, que llegó a extinguir la verdad en sus vidas, es muy severa (1,18-23). Para Pablo no tienen ninguna excusa al no honrar a Dios ni darle gracias por lo que conocían de él a través de la creación, al margen de la revelación que Dios había hecho de sí mismo en el AT. «No conociendo a Dios», los gentiles «estaban esclavizados a

los seres que por naturaleza no eran dioses... y eran esclavos de los elementos sin fuerza ni valor» (Gál 4,8-9). Su condición de servidumbre no les dejó conocer su conducta degradada (Rom 1,24-32; 1 Cor 6,9-11). No obstante, la descripción no es totalmente negativa, ya que Pablo reconoce que los gentiles cumplieron algunas veces las prescripciones de la ley de Moisés (Rom 2,14), «siendo ley para sí mismos», es decir, conociendo a través de su conciencia lo que la ley mosaica prescribía de un modo positivo a los judíos.

100 Por lo que respecta a los judíos, que se jactaban de la posesión de la ley mosaica, manifestación de la voluntad de Yahvé y guía de su conducta, la acusación de Pablo es igualmente grave. Los judíos tienen la ley, pero no la guardan. Ni siquiera la práctica de la circuncisión o la posesión de las promesas de salvación pueden salvarlos de la cólera que merece el pecado (Rom 2,1-3.8).

101 Sin el evangelio todo el género humano, «todos los hombres, judíos y griegos, están bajo el poder del pecado» (Rom 3,10). Los hombres se encuentran en una situación de hostilidad para con Dios (Rom 5,10), al no dedicarse a su honor y servicio (Rom 1,18) ni a honrar su nombre (Rom 2,24). Su condición es de alejamiento de Dios y de esclavitud bajo Satán (Ef 2,2; 6,11-12; Col 1,13), una especie de «muerte» (Ef 2,1.5; Col 2,13).

102 Pablo alude en ocasiones al pecado con tales términos, que podríamos considerarlo como una «deuda» que ha de ser perdonada (Rom 3,24-25; Col 1,14; 2,14; Ef 1,7), pero más frecuentemente lo considera como una fuerza o poder que ha invadido al hombre y que está favorecida por todas sus inclinaciones naturales. Los actos pecaminosos personales del hombre son «transgresiones» (Gál 3,19; Rom 2,23; 4,15), «faltas» (Gál 6,1; Rom 5,15.16.17.18.20) y «pecados» (Rom 3,25, *hamartēmata*). Pero *hamartia* es un influjo activo del mal en la vida del hombre, que penetra toda su historia. El pecado y la muerte son personificados por Pablo e intervienen como actores en el escenario de la historia humana. La transgresión de Adán introdujo el pecado en la historia de la humanidad, y la muerte entró en escena (en un sentido total: la muerte física, que conduce a la muerte espiritual).

103 La doctrina de Pablo sobre la profunda influencia del pecado en el mundo antes de la venida de Cristo depende del AT y de las ideas que circulaban entre los judíos sobre el carácter del pecado y la muerte. Gn 2-3 describe explícitamente la pérdida por parte de Adán y Eva de la comunicación familiar y amistad con Dios y sus consecuencias, dolores, penalidades y muerte, que constituyen su herencia. El inequívoco carácter etiológico del relato denota que el pecado de Adán y Eva fue la causa de toda la miseria humana. Con todo, ni en Gn ni en ninguna otra parte de los libros más antiguos del AT queda establecida esta conexión de modo definitivo. La muerte corporal no aparece como consecuencia hereditaria (?) del pecado del Edén hasta el tardío libro del Eclesiástico (*ca.* 190 a. C.): «Con la mujer empezó el pecado y por ella todos morimos» (25,24). En Sab 2,23-24 leemos: «Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo imagen de su propia naturaleza, pero por la envidia del diablo la muerte entró en el mundo». Incluso en este texto la muerte no es meramente física, corporal.

El AT enseña en muchos pasajes la pecaminosidad general del hombre (Gn 6,5; 8,21; Job 4,17; 14,4; 15,14; Sal 120,3; 143,2). Esta doctrina, sin embargo, se presenta como un dato de experiencia; todos los hombres son pecadores. Los escasos textos que podrían indicar una disposición pecaminosa en el hombre (Gn 8,21; Job 14,4; Sal 51,7) sólo indican en realidad que existe una inclinación casi innata al pecado. Apenas manifiestan una creencia en una disposición pecaminosa heredada de Adán y Eva. En la literatura judía intertestamentaria existen muchos pasajes que atribuyen la muerte a Adán o a Eva (2 Henoc 30,17: «Le creé una mujer, y la muerte le vendría por su mujer»; ApocMois 14: «Adán dijo a Eva: ¿Qué has hecho? Has acarreado sobre nosotros la gran cólera [muerte] que domina ahora a toda nuestra raza»; cf. 2 Esdras 3,7). Ni siquiera en este tipo de literatura encontramos un pasaje inequívoco que atribuya la herencia del pecado a Adán o a Eva. El que más se aproxima a esta noción se encuentra en ApocMois 32: «Por mí ha entrado en el mundo todo pecado». Con todo, esta afirmación sólo dice que Eva fue la primera en pecar (cf. Josefo, *Ant.*, 3.8, 1, § 190; *De vita Mois.*, 2, 147). El salmista de Qumrán canta: «Y [el hombre] está en la iniquidad desde el seno materno» (1QH 4,29-30), lo cual no expresa sino la total pecaminosidad de la existencia del hombre.

104 Con toda claridad, Pablo se hace eco de la tradición judía sobre la muerte hereditaria al atribuir esta situación a Adán (1 Cor 15,21-22: «todos los hombres mueren en *[o* por] Adán»). Dado que en el contexto el punto de contraste es la resurrección para la vida (eterna), Pablo está pensando en la muerte espiritual (que es diferente de la muerte física). La conexión de la muerte con Adán no se explica en 1 Cor; pero en Rom 5,12 se atribuye la muerte de todos los hombres a Adán a causa de su pecado: «Por eso, así como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte; y así la muerte se extendió a todos los hombres, por cuanto todos pecaron...». En este versículo Pablo atribuye a Adán no sólo la muerte total, que afecta a todos los hombres, sino también el contagio del pecado, que igualmente afecta a todos los hombres, y esto independientemente de sus transgresiones personales. Este sentido no viene dado por la significación «habitual» de *hēmarton* ni tampoco por la expresión *eph' hō,* entendida como incorporación de todos los los hombres en Adán (→ Carta Rom, 53:56). Tal noción es exigida más bien por el contexto, y especialmente por 5,19: «Pues como por la desobediencia de un solo hombre resultaron *(katestathēsan)* pecadores los muchos, así también por la obediencia de uno solo han resultado justos los muchos». El contraste de antitipo y tipo, de Cristo y Adán, exige que la condición pecaminosa de todos los hombres se debe a Adán (prescindiendo de sus pecados personales, que también llevan a la muerte), lo mismo que el estado de justicia se debe únicamente a Cristo.

C. K. Barrett, *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology* (Londres, 1962); T. A. Barrosse, *Death and Sin in Saint Paul's Epistle to Romans:* CQB 15 (1953), 438-59; E. Brandenburger, *Adam und Christus* (WMzANT 7; Neukirchen, 1962); R. Bultmann, *Adam and Christ According to Romans 5:* CINTI 143-65; A.-M. Dubarle, *Original Sin: The Biblical Doctrine* (Nueva York, 1965); J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus* (Münster, 1927); L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde,* vol. 2 (Coll. Théologie 48; París, 1961); R. Scroggs, *The Last Adam* (Oxford, 1966).

105 **B) La ley y los espíritus.** El estado del hombre antes de Cristo era no sólo de sometimiento al pecado y la muerte, sino esclavizamiento a los «espíritus» de este mundo y a la ley. «Entonces, no conociendo a Dios —dice Pablo a los gálatas que habían sido paganos— estabais esclavizados a los que por naturaleza no son dioses» (Gál 4,8). Se discute si estos «dioses» eran los espíritus designados con el título de «elementos de este mundo» (Gál 4,9; cf. Col 2,20), «tronos, dominaciones, principados, potestades» (Col 1,16; cf. Ef 1,21), «sea cualquiera el título que se les dé». A veces, uno se pregunta si Pablo realmente creyó en su existencia. Pablo se mofa de ellos cuando afirma la supremacía de Cristo (Col 2,10.15.18; Ef 3,10). Pero, algunas veces, atribuye la condición pecadora del hombre al «tiempo de este mundo, según el príncipe del dominio del aire» (Ef 2,2; cf. Ef 6,12). Pablo considera la posibilidad de que los «ángeles» sean obstáculo al amor de Dios en Cristo (Rom 3, 38) o anuncien un evangelio diferente del suyo (Gál 1,8). El hecho de que los ángeles fueran los promulgadores de la ley de Moisés, que esclavizó a los hombres, es un signo de la inferioridad de ésta con respecto a las promesas de Dios (Gál 3,19). Estos espíritus no siempre son perversos; pueden ser buenos o, al menos, neutrales (1 Cor 11,10; Gál 4,14). Sin embargo, si hasta ahora han tenido poder sobre los hombres, su imperio ha sido quebrantado con la venida del *Kyrios,* Jesucristo. Incluso los cristianos, a causa de Cristo, juzgarán a los ángeles (1 Cor 6,3): así es de imperfecto su dominio sobre los hombres.

106 Sin embargo, los hombres eran esclavos tanto de la ley como de los ángeles. Pablo piensa ahora en la historia de Israel (cf. Gál 4,3-5.8-9; 5,1-3; Rom 7,1ss). Si exceptuamos algunos pasajes en que *nomos* tiene expresamente un sentido determinado explícitamente (Rom 3,27, «ley de fe»; 8,2, «ley del Espíritu»; 8,7, «ley de Dios»; Gál 6,2, «ley de Cristo») o por el contexto (que juega con la idea de *nomos,* Rom 2,14b; 7,2-3. 21-25), *ho nomos* —o simplemente *nomos*— significa para Pablo siempre la ley mosaica, sin distinción alguna entre preceptos cultuales o rituales y exigencias éticas (cf. Gál 4,10; 5,3; Rom 7,7). Pablo habla ocasionalmente de *entolē;* pero esta palabra sólo denota un «mandamiento» y es una manera de designar el todo por la parte. (Cf. R. Bultmann, TNT 1, 260-61; H. Kleinknecht y W. Gutbrod, *Law* [BKW 11; Londres, 1962], 101). Debemos guardarnos, por tanto, de interpretar *nomos* sin artículo por «ley en general». (Cf. G. B. Winer, *Grammatik des NT Sprachidioms* [Gotinga, ^{8}1894], § 19,13h; Bl-Deb-F § 258.2).

107 Pablo personificó la ley, de igual modo que lo había hecho con el pecado y la muerte *(nomos;* cf. Rom 7,1). Son tres personajes que

desempeñan su papel de *kyrioi* en el escenario de la historia del hombre. Por la transgresión de Adán, el pecado y la muerte entraron en el mundo. Pero los hombres comenzaron a pecar, a imitación de Adán, cuando la ley de Moisés entró en escena, trayendo consigo el «verdadero conocimiento» de lo que es el pecado (Rom 3,20).

108 Pablo reconocía que la ley, en sí misma, era «buena, justa y santa» (Rom 7,12.16 [cf. Tim 1,8-9]). Incluso la llama *pneumatikos,* «en relación con el Espíritu», porque tiene su origen en Dios (7,14.22.25; 8,7). Su misión era conducir a los hombres a la vida (Rom 7,10; cf. Gál 3,12) y de ninguna manera estaba en contradicción con las promesas de Dios (Gál 3,21). Iba dirigida a los que estaban bajo su autoridad (Rom 3,19); sin embargo, sirvió de poco provecho a los judíos que blasonaban de poseer la ley y no la obedecían (Rom 2,12-13.17-18.23.25; 9,4). La justicia se buscaba en la práctica de las «obras de la ley».

109 Pero la ley no podía producir la justicia que se le atribuía. Pablo estaba firmemente persuadido de ello y cita Sal 143,2: «Ningún ser humano se justificará ante él»; y añade explícitamente: «por las obras de la ley» (Rom 3,20; cf. 3,21.28; 8,3). En Gál expresó la misma idea, pero en términos de «vida» (3,12, que es una cita de Hab 2,4). A pesar de la ley, los judíos fueron tan pecadores como los gentiles (Rom 2, 17-24). La razón de ello estaba en que la ley solamente proporcionó una norma extrínseca de lo que había que cumplir, sin ofrecer al mismo tiempo una *dynamis* (fuerza) para poder llevarlo a práctica.

110 Como consecuencia de todo esto, la ley multiplicó el pecado (Gál 3,19; Rom 5,20; 7,13). Y no sólo se convirtió en *dynamis* del pecado (1 Cor 15,56), haciendo al hombre merecedor de la cólera de Dios (Rom 4,15), sino que fomentó positivamente el pecado, aun cuando ella en sí misma no era pecado (Rom 7,7). La ley de Moisés demostró ser ocasión de pecado porque instruyó al hombre sobre las posibilidades materiales de pecar al prohibirle algo que en sí era indiferente, o estimuló su concupiscencia para correr tras el fruto prohibido (Rom 7,5.8.11). Mucho más importante, sin embargo, fue el papel que desempeñó la ley como instructora moral, ya que proporcionó al hombre un «conocimiento verdadero» *(epignōsis)* del pecado (Rom 3,20), es decir, la comprensión de un desorden moral como transgresión y rebelión contra Dios. Tal conocimiento no existió en el mundo anterior a Moisés (Rom 5,13; 4,15). «Sin ley, el pecado está muerto...; pero al surgir el precepto, resurgió el pecado, mientras que yo moría» (Rom 7,8-9). El pecado se presentó, por la ley, con sus auténticos rasgos.

111 Pero, lo que es peor, trajo la maldición sobre todos los que no la observaron: «Maldito todo el que no permanece en todas las prescripciones del libro de la ley para cumplirlas» (Gál 3,10, citando a Dt 27,26). Como instrumento y cómplice del pecado, la ley, que debería haber proporcionado la vida al hombre, de hecho no le reportó más que la muerte (Rom 7,10). Atrajo sobre él una «condenación» (Rom 8,1); fue una «economía de muerte» (2 Cor 3,7), una «dispensación de condenación» (2 Cor 3,9) y la «letra que mata» (2 Cor 3,6).

112 Pablo percibió lo extrañas que podían parecer las severas acusaciones que lanzaba contra la ley mosaica, que, por otra parte, procedía de Dios. «¿Es que lo que era bueno se me había vuelto muerte? De ningún modo. Fue el pecado quien actuó de manera que pudiera ser reconocido como pecado» (Rom 7,13). La ley no fue sino el instrumento de la *hamartia.* Sin embargo, en el uso de la ley se manifestó el verdadero carácter del pecado.

113 ¿Cómo pudo Dios permitir que lo que era «bueno, justo y santo» sirviera para este fin? Pablo explica esta irregularidad de dos maneras. En primer lugar, en Gál manifiesta que la ley era temporal. Antes de que llegara la fe, los hombres permanecían aprisionados bajo la ley «encerrados para la fe que se iba a revelar» (Gál 3,23). La ley actuaba de esclavo-acompañante *(paidagōgos)* para conducir los hombres a Cristo. El sentido de esta función no radica en que el hombre pueda alcanzar la verdadera fe en Cristo solamente cuando su autojusticia haya sido destruida por la ley o cuando ésta le haya hecho sentir la necesidad desesperada de un salvador. En el entramado de la historia salvífica la ley desempeña el papel de conducir a los hombres a encontrar su salvación por la fe en Cristo. A las promesas de salvación hechas a Abrahán se sumó la ley unos cuatrocientos treinta años más tarde y fue promulgada por ángeles por mediación de Moisés. Todo esto manifiesta su carácter temporal e inferior dentro del plan salvífico de Dios (Gál 3,17-20); no constituía sino una faceta de la función de Israel en ese plan. En segundo lugar, Pablo explica en Rom que la anomalía se debe realmente al hombre, que es *sarkinos,* «hecho de carne». El *egō* no se identifica simplemente con pecado y carne. Sin embargo, a pesar de que la ley provenía de Dios y era *pneumatikos,* no resolvió el conflicto que todo hombre experimenta, especialmente desde que todo hombre está «vendido al pecado» (Rom 7,14). Aun cuando «en su intimidad se complace en la ley de Dios» (Rom 7,22), el hombre sabe que «el pecado habita en él» (7,17). En sentido figurado, Pablo llega a llamar a este pecado «otra ley» (7,23). Así, una vez más, Pablo echa la culpa de todo no a la ley, sino al pecado y a la torpeza del hombre para hacer el bien que desearía realizar (7,15). No obstante, la ley no le ayudó a resolver esta dificultad. (Cf. K. Stendahl, HarvTR 56 [1963], 199-215).

114 La dificultad fue resuelta, sin embargo, en Cristo Jesús y sólo en él. «Cristo nos ha liberado para la libertad» (Gál 5,1), para una libertad frente al régimen de la ley. «Habéis muerto a la ley mediante el cuerpo de Cristo» (Rom 7,4). Cristo es también quien salvó a los hombres de la esclavitud del pecado y de la muerte. «¿Quién me librará de este cuerpo sentenciado a muerte [lit., «cuerpo de muerte»]? Gracias a Dios, por Jesucristo nuestro Señor» (Rom 7,24-25). «Entonces no hay ya condenación para los que permanecen en Jesucristo. Porque la ley vivificante del Espíritu en Jesucristo te ha liberado de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8,1-2). «No estáis ya bajo la ley, sino bajo la gracia» (Rom 6,14). Por tanto, Cristo es el «fin de la ley» (Rom 10,4). El cristiano ha muerto a la ley porque por el bautismo ha sido crucificado con Cristo, que murió

«por la ley [mosaica]» (Gál 2,19). La mentalidad que la ley había ido creando no podía aceptar a Jesús como el Cristo y, de hecho, le eliminó. Sin embargo, la misma muerte de Cristo fue el acto liberador por el que fue quebrantada la maldición de la ley. Aunque había nacido bajo la ley (Gál 4,4) y no conoció el pecado (2 Cor 5,21), se sometió temporalmente a una situación tal que también cayó sobre él la maldición de la ley (la maldición de Dt 21,23), que fue anulada a cambio de un cuerpo muerto, expuesto en el árbol de la cruz. La conexión entre las dos maldiciones no es más que extrínseca y material; pero Pablo, siguiendo un principio de lógica rabínica, vio en la maldición de Cristo el instrumento que destruyó la maldición de la ley que pesaba sobre los hombres.

115 ¿Cómo llegó Pablo a esta concepción negativa de la ley? ¿No da la impresión de ser un marcionita? Ante este problema, algunos intérpretes intentaron mostrar que Pablo se refería a los pasajes cultuales y rituales del AT. Esta explicación es inadecuada, ya que Pablo menciona explícitamente el Decálogo en Rom 7,7. Tampoco aclara el problema afirmar que Pablo habla de la «ley en general» (es decir, de cualquier sistema legalista). Parte del problema radica en que Pablo solía contemplar el AT *desde un prisma farisaico y rabínico y estaba preocupado con sus 613* preceptos y las interpretaciones casuísticas de los Padres que los explicaban. Pocas veces habla del AT como alianza (cf. las esporádicas referencias que existen en Rom 9,4; Ef 2,12; 2 Cor 3,14; Gál 3,17 [la alianza de promesa hecha con Abrahán, no el gran acontecimiento del Sinaí]). Todo esto puede ser resultado de la dependencia de Pablo con respecto a los LXX, donde la noción hebrea de *bᵉrît* se tradujo por *diathēkē,* término que en la época helenística significaba «última voluntad, testamento» (cf. Gál 3,15), y que llegó a oscurecer el concepto de alianza en el sentido de *synthēkē* (pacto), dándole el significado de voluntad de Dios, que Israel debía cumplir (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:81-85).

116 Sea cual fuere la respuesta que se dé al problema de la concepción paulina sobre la ley mosaica, él estaba convencido de que, con la muerte y resurrección de Cristo, se había introducido un nuevo género de vida en la historia del hombre. El hombre ya no tiene que cumplir la «ley de las obras», sino la «ley de la fe» (Rom 3,27). Se encuentra liberado de la ley en Cristo, mientras que antes de Cristo estaba esclavizado por ella. Se ve libre de lo que le atenazaba y obligaba, sin proporcionarle ayuda alguna para poner en práctica el bien que le exigía.

P. Benoit, *La loi et la croix d'après saint Paul:* RB 47 (1938), 481-509; H. Berkhof, *Christ and the Powers* (Scottsdale, Pa., 1962); P. Bläser, *Das Gesetz bei Paulus* (NTAbh 19/1-2; Münster, 1941); B. H. Branscomb, *Jesus and the Law of Moses* (Londres, 1930); G. B. Caird, *Principalities and Powers* (Oxford, 1956); J. A. Fitzmyer, *Saint Paul and the Law:* «The Jurist» 27 (1967), 18-36; S. Lyonnet, *Saint Paul: Liberty and Law:* «The Bridge» 4 (1961-62), 229-51; B. Reicke, *The Law and This World According to Paul:* JBL 70 (1951), 259-76; H. Schlier, *Principalities and Powers in the NT* (Friburgo, 1961).

117 **C) El hombre.** Uno de los problemas que Pablo intentó abordar en la descripción que nos hace del hombre antes de la venida de Cristo es su misma condición. La incapacidad del hombre para observar la ley de Moisés dimana, en parte, de su condición de *sarkinos*. ¿Qué quiere Pablo darnos a entender con esta expresión? Para explicarlo debemos intentar averiguar qué entendía por *sōma* (cuerpo), *sarx* (carne), *psychē* (alma), *pneuma* (espíritu), *kardia* (corazón) y *nous* (mente). En realidad, Pablo no nos ofrece una descripción del hombre *in se,* sino que nos describe más bien distintas relaciones del hombre ante Dios. Por tanto, estos términos no indican realmente partes del hombre, sino que ponen de manifiesto aspectos del hombre completo, considerado desde distintas perspectivas (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:66).

118 A veces encontramos en los escritos de Pablo una concepción vulgar y corriente del hombre como compuesto de dos elementos (1 Cor 5,3; 7,34; 2 Cor 12,2-3). Al elemento visible, tangible y biológico, integrado por miembros, se le llama *sōma* (Rom 12,4-5; 1 Cor 12,12-26). Aunque a veces parece que con este elemento quiere significar solamente la carne y los huesos del hombre (Gál 1,16; 1 Cor 13,3; 2 Cor 4,10; 10,10; Rom 1,24), generalmente significa mucho más. El hombre no solamente tiene un *sōma,* sino que es un *sōma.* Al parecer, es la forma que emplea Pablo para designar el «yo», el sujeto de las acciones (Flp 1, 20; Rom 6,12-13; cf. 1 Cor 6,14 y 12,27). Este término designa al hombre total, como organismo unificado, complejo y vivo, incluso como persona, especialmente cuando es el sujeto a quien acontece algo o es el objeto de su propia acción (1 Cor 9,27; Rom 6,12-13; 12,1; 8,13; cf. R. Bultmann, TNT 1,195). Un cadáver no es un *sōma;* para Pablo no se da ninguna forma de existencia humana sin un cuerpo en este sentido pleno (cf. Flp 3,21; 1 Cor 15,35-45; 2 Cor 5,2-4; sin embargo, cf. 2 Cor 12,2-3; 5,6-8). Cuando Pablo emplea *sōma* en sentido peyorativo, al hablar de los «deseos o pasiones» del cuerpo (Rom 6,12; 8,13), del «cuerpo de pecado» (Rom 6,6), del «cuerpo de humillación» (Flp 3,21) o del «cuerpo de muerte» (Rom 8,3), en realidad está pensando en el hombre bajo el dominio de algún poder, tal como el pecado o la «carne» (Rom 7, 14.18.23; 8,3.13). En estos casos, *sōma* es el yo dominado por el pecado (Rom 7,23), y este yo constituye la condición del hombre antes de la venida de Cristo, o incluso después de la venida de Cristo si no vive la vida de Cristo.

119 En el AT, la palabra *bāśār* expresaba la idea de esas dos realidades: «cuerpo» y «alma». En Pablo se percibe el influjo de esa noción del AT cuando emplea *sarx* como sinónimo de *sōma* (1 Cor 6,16, cita de Gn 2,24; 2 Cor 4,10-11; cf. Gál 4,13; 6,17). En estos casos, *sarx* significa el cuerpo físico. La expresión «carne y sangre» quiere decir hombre (Gál 1,16; 1 Cor 15,50; Ef 6,12) y apunta a su fragilidad natural como ser humano. Es una expresión tardía del AT (Eclo 14,18; 17,31). Sin embargo, *sarx* a solas puede significar también la humanidad o la naturaleza humana (Rom 6,19; 3,5; 1 Cor 9,8). Con todo, el empleo de *sarx* más típicamente paulino se refiere al hombre en su existencia natural

física y visible, débil y ligado a esta tierra *(ta melē ta epi tē gēs,* Col 3,5); expresa la idea de la criatura humana natural abandonada a sí misma. «Ninguna carne puede gloriarse de nada ante Dios» (1 Cor 1,29). «Los que andan según la carne piensan en lo que pertenece a la carne» (Rom 8,5); no pueden agradar a Dios (Rom 8,8). Las «obras de la carne» están detalladas en Gál 5,19-21; sería superfluo hacer notar que para Pablo «carne» no se reduce al ámbito del sexo. Pablo llega a identificar *egō* y *sarx* y descubre que nada «bueno» hay en ellos (Rom 7,18). *Sarx* designa, en consecuencia, al hombre entero, dominado por las tendencias naturales y terrestres. Esta noción adquiere un gran relieve en la famosa contraposición que hace Pablo entre «carne» y «espíritu», en la que se compara al hombre, sujeto a sus inclinaciones terrenas, con el hombre bajo el influjo del Espíritu. *Sarx* es el hombre por contraposición a Dios, sujeto a todo lo que le separa de Dios. Sobre el concepto de carne en el AT, → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:64.

120 De manera semejante, la *psychē* no es exactamente el principio vital de la actividad biológica del hombre. Significa, lo mismo que en el AT, un «ser vivo, una persona viva» (en hebreo, *nepeš;* 1 Cor 15,45). Indica al hombre con su vitalidad, su conciencia, su inteligencia y volición (1 Tes 2,8; Flp 2,30; 2 Cor 1,23; 12,15; Rom 11,3; 16,4). Incluso cuando parece no significar otra cosa que el «yo» (Rom 2,9; 13,1), tiene siempre la connotación de vitalidad consciente y finalista de «vida». Aun en este caso, sólo se trata de la «vida» terrena y natural del hombre. Generalmente, Pablo no emplea *psychē* en sentido restrictivo; pero, por otra parte, se trata con toda claridad de la vida de la *sarx* y no de la vida dominada por el Espíritu. Esta es la razón de que llame *psychikos* al hombre que vive sin el Espíritu de Dios (1 Cor 2,14). Este es hombre «material» y no «espiritual» *(pneumatikos).* Sobre el concepto de *nepeš* en el AT, → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:66.

121 En 1 Tes 5,23 Pablo esboza las tres partes de que, al parecer, está constituido el hombre: *sōma, psychē* y *pneuma.* En este caso, *pneuma* no es el Espíritu Santo (cf. Rom 8,16; 1 Cor 2,10-11). Unido a *sōma* y *psychē,* que designan al hombre completo bajo distintos aspectos, *pneuma* señalaría otro aspecto del hombre. Pero no siempre es fácil distinguir el *pneuma* de la *psychē* (cf. Flp 1,27; 2 Cor 12,18). *Pneuma* indica, cuando menos, el yo cognoscitivo y volitivo del hombre, y como tal manifiesta que el hombre es especialmente apto para recibir el Espíritu de Dios. Algunas veces, sin embargo, es un simple sustitutivo del pronombre personal (Gál 6,18; 2 Cor 2,13; 7,13; Rom 1,9; Flm 25). Sobre el concepto de espíritu en el AT, → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:32-34.

122 Pablo emplea el término *nous,* según parece, para describir al hombre en cuanto sujeto que conoce y juzga; este término indica su capacidad de comprensión inteligente, planificación y decisión (cf. 1 Cor 1,10; 2,16; Rom 14,5). En Rom 7,23 es el yo inteligente quien escucha la voluntad de Dios que se le manifiesta en la ley, el que está conforme con la voluntad de Dios y la acepta como suya. Esta capacidad del hombre

es precisamente la que puede comprender lo que de Dios se puede conocer a partir de la creación (Rom 1,20); los *nooumena* son las cosas que el *nous* puede captar. Realmente, apenas existe diferencia en el empleo que Pablo hace de *nous* y *kardia* (corazón), que, lo mismo que en el AT, significa con frecuencia «mente». *Kardia* indica, en todo caso, las reacciones más sensibles y emotivas del yo inteligente y discursivo: el corazón «ama» (2 Cor 7,3; 8,16), «se entristece» (Rom 9,2), «juzga» (1 Cor 4,5), «codicia» (Rom 1,24) y «sufre» (2 Cor 2,4). Duda y cree (Rom 10,6-10), es empedernido (2 Cor 3,14) e impenitente (Rom 2,5), pero puede ser fortalecido (1 Tes 3,13; Gál 4,6; 2 Cor 1,22). Es el corazón del hombre el que «decide y quiere» (Gál 4,9; 1 Cor 4,21; 10,27, etc.).

123 Todas estas facetas de la existencia del hombre están comprendidas en su «vida» *(zōē),* que es un don divino y designa la existencia concreta del hombre como sujeto de sus acciones personales. Sin embargo, la vida del hombre antes de la venida de Cristo era «según la carne» (Rom 8,12; cf. Gál 2,20). Con todas sus facultades para proyectar su vida de manera consciente, inteligente y motivada, el hombre sin Cristo sigue siendo un sujeto incapaz de conseguir alcanzar el fin que le ha sido marcado. Sobre esta situación del hombre, Pablo afirma: «Todos han pecado y se han privado de la gloria de Dios» (Rom 3,23). Esta privación supone que les estaba preparado de alguna manera un destino glorioso (cf. Rom 8,18-23). Nuestro bosquejo del estado del hombre antes de la venida de Cristo ha hecho ver, a veces por necesidad, la diferencia que Cristo introdujo en su existencia. Ahora ofreceremos una descripción más completa sobre esta diferencia bajo el título de «el hombre en Cristo».

W. G. Kümmel, *Man in the NT* (ed. rev.; Londres, 1963), 38-71; H. Mehl-Koehnlein, *L'homme selon l'Apôtre Paul* (Neuchâtel, 1951); C. A. Pierce, *Conscience in the NT* (SBT 15; Londres, 1955); J. A. T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology* (SBT 5; Londres, 1952), 17-33; D. Stacey, *The Pauline View of Man* (Londres, 1956); M. E. Thrall, *The Pauline Use of «Syneidēsis»:* NTS 14 (1967-68), 118-25.

124 **II. El hombre en Cristo.** La reconciliación cristiana produjo una unión nueva del hombre con Dios. Pablo la llama «nueva creación» (Gál 6,15; 2 Cor 5,17) porque introdujo una nueva forma de existencia en el mundo del hombre, por la que Cristo y el cristiano viven, por así decirlo, en simbiosis. El hombre participa de esta existencia cristiana nueva por la fe y el bautismo, que realizan su incorporación a Cristo y a la Iglesia; tal incorporación encuentra su peculiar consumación en la eucaristía. Pasamos ahora a estos elementos de la teología de Pablo.

125 **A) La fe.** Para Pablo, la experiencia por la que el hombre hace suyos los efectos del acontecimiento Cristo es la fe *(pistis).* Esta experiencia tiene su comienzo en la escucha de la «palabra» que nos habla de Cristo y termina en un compromiso personal de todo el hombre con su persona y con su revelación. Se inicia como *akoē* (audición) y concluye como *hypakoē* (obediencia, sumisión; cf. Rom 10,7; 1,5; 16,26). El hombre debe abrirse a la «palabra» *(logos,* 1 Cor 15,2; cf. 1,18) o «mensaje» *(rēma,* Rom 10,17) que se le anuncia. La respuesta que dé debe afectar al hombre entero: «Si confiesas con tu boca a Jesús como Señor, y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvado» (Rom 10,9). La fe en Dios o en Cristo que se pide al hombre (1 Tes 4, 14; 1 Cor 1,21-23; Rom 4,24) no consiste en el asentimiento meramente intelectual a unas proposiciones, sino en una entrega vital y personal que compromete a todo el hombre con Cristo, en todas sus relaciones con Dios, con los demás hombres y con el mundo. Es un conocimiento de la diferencia que Cristo y su función salvífica de *Kyrios* establecen en la historia del hombre. Esta manera de concebir la fe pone de relieve la afirmación de Pablo, cuando dice: «Ahora, incluso la vida física que vivo la vivo por la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). La fe como entrega obediente a la llamada de Dios en Cristo supera con mucho la idea veterotestamentaria de fidelidad. Como *hypakoē,* es la plena aceptación del compromiso cristiano (2 Tes 1,8; Rom 6,16-17; 16,19), con exclusión de la confianza en el propio yo. El fundamento de la experiencia cristiana es una vinculación nueva con Dios en Cristo, una realidad ontológica que las facultades conscientes del hombre no pueden percibir de manera inmediata. El compromiso vivo de la fe debe influir de tal manera en la conducta consciente del hombre, que integre dentro de él la actividad psicológica con la realidad ontológica. En esto consiste una vida cristiana integrada (cf. Gál 2,20; 2 Cor 10,5).

126 La fe del cristiano es un don de Dios, de igual manera que todo el proceso de la salvación. «Por su gracia [de Cristo] estáis salvados mediante la fe, y ello no por vosotros, sino que es don de Dios» (Ef 2,8). Este es el pensamiento que subyace a lo largo de toda la exposición de la fe de Abrahán (Rom 4). Dado que Dios habla al hombre como a persona responsable, éste es libre de aceptar o rechazar esa llamada graciosa. La fe no es sino la aceptación o respuesta por parte del hombre, que adquiere conciencia de que toda la iniciativa viene de Dios. El hombre que no responde es desobediente y permanece bajo el poder «del dios de este mundo» (2 Cor 4,4; cf. Flp 1,27; 1 Cor 9,26-27; Ef 2,2). Al afirmar esto, Pablo da por supuesto que la incredulidad es en sí misma un pecado.

127 En el contexto de la polémica en que Pablo rechaza las «obras de la ley» como medio de justificación, insiste y recalca que la justificación viene por la fe (Gál 2,16; cf. Rom 2,20.28; Flp 3,9). Sin embargo, su verdadero sentido de la fe exige que el cristiano manifieste a través de su conducta el compromiso fundamental con Cristo por las obras del amor. «En Cristo Jesús no vale ni circuncisión ni incircuncisión, sino la fe que actúa mediante el amor» (Gál 5,6). Esta es la razón por la que Pablo exhorta a los que se convierten al cristianismo a la práctica de toda clase de buenas obras. La fe cristiana es una llamada a la libertad (frente a la ley, el pecado, el yo-*sarx),* pero también es una llamada a un servicio de amor que hay que prestar a los demás hombres (Gál 5,13). En consecuencia, la fe no es para Pablo un asentimiento meramente intelectual a una proposición de monoteísmo (cf. Sant 2,14-26). En efecto, Pablo sabe

que ese servicio no se puede cumplir **sin la acción de Dios** en el hombre: «Dios es el que obra en vosotros el **querer y el obrar** según su complacencia» (Flp 2,13).

R. Bultmann y A. Weiser, *Faith* (BKW 10; Londres, 1961); W. H. P. Hatch, *The Pauline Idea of Faith* (HTS 2; Cambridge, 1917); O. Kuss, *Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen:* TGl 46 (1956), 1-26; B. M. Metzger, IPLAP 149-50; A. Schlatter, *Der Glaube im NT* (Stuttgart, ^{5}1963); P. Vallotton, *Le Christ et la foi: Étude de théologie biblique* (Ginebra, 1960), 41-144.

128 **B) El bautismo.** Sólo es posible entender adecuadamente la importancia que Pablo concede al papel que desempeña la fe en la participación del hombre en el acontecimiento Cristo si no se la desvincula de su doctrina sobre el bautismo. Este rito de iniciación, que incorpora al hombre a Cristo y a la Iglesia, lo heredó Pablo de la primitiva Iglesia, de igual modo que las fórmulas que emplea para explicarlo. Sin embargo, es el mismo Pablo quien enseña a la primitiva Iglesia el verdadero significado de este rito. Las fórmulas de fe que emplea (Rom 10,9; 1 Cor 12, 3) pueden muy bien ser un eco de los primitivos credos bautismales, pero es Pablo quien enseña que la condición de cristianos, como «hijos de Dios por la fe», se debe a su bautismo «en Cristo» (Gál 3,26-27). Alude a este rito cuando habla de un «baño de agua» y una «palabra» (= ¿fórmula?) en Ef 5,26; pero los cristianos lavados con este baño han sido «consagrados y justificados» (1 Cor 6,11). Se han «revestido de Cristo» como si hubieran estrenado vestiduras nuevas (quizá una alusión a las túnicas que se vestían durante la liturgia bautismal). Esta descripción de los efectos del bautismo podrá parecer extrínseca, pero, cuando menos, pone de manifiesto las disposiciones de Cristo que el bautizado debe adoptar.

129 Mucho más importante es la doctrina de Pablo sobre la identificación del cristiano con la muerte, sepultura y resurrección de Cristo por el bautismo. La primitiva Iglesia conservó el recuerdo de Cristo, que había descrito su propia muerte como un bautismo (Mc 10,38; Lc 12,50). Pero la manera de concebir Pablo los efectos del acontecimiento Cristo en los creyentes le condujeron a identificar a los cristianos con las mismas etapas salvíficas de la existencia de Cristo; porque «uno murió por todos, y entonces todos murieron» (2 Cor 5,14). A primera vista, esto parece una afirmación de la naturaleza vicaria de la muerte de Cristo, pero debe interpretarse a la luz de un pasaje como el siguiente: «Por el bautismo hemos sido sepultados con él en la muerte, para que así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, igual nosotros andemos en una vida nueva. Pues si estamos injertados con él por la semejanza de su muerte, también lo estaremos por la de su resurrección» (Rom 6,4-5). Con frecuencia se piensa que la comparación que hace Pablo del bautismo con la muerte, sepultura y resurrección es una alusión al rito de inmersión. Aun cuando sea difícil demostrar la existencia de esta forma de bautismo en el siglo I, el simbolismo de Pablo queda salvaguardado suficientemente con tal que el bautizado estuviera de alguna manera bajo el agua. El cristiano, identificado de este modo con Cristo

en su muerte, muere a la ley y al pecado (Gál 2,19; Rom 6,6.10). Identificado con Cristo en su resurrección, participa de una vida nueva y de la misma vitalidad del Cristo resucitado y de su Espíritu (1 Cor 6,17; Col 2,12-13). El cristiano «ha crecido juntamente» con Cristo por la semejanza de su muerte, sepultura y resurrección (Rom 6,5). El cristiano muere en el bautismo, y nace un hombre nuevo (cf. Ef 2,15), que es «una creación nueva» (Gál 6,15; 2 Cor 5,17). Es el comienzo de una existencia «celestial» nueva con Cristo: «Estando nosotros muertos por los pecados, nos hizo revivir junto con Cristo —pues estáis salvados por gracia— y con él nos ha resucitado y nos ha sentado en los cielos con Cristo Jesús» (Ef 2,5-6).

130 No se trata de una experiencia exclusivamente individual del cristiano, ya que por el bautismo se establece una vinculación especial entre todos los cristianos. «Porque en un solo Espíritu también hemos sido bautizados todos nosotros para ser un solo cuerpo, tanto judíos como griegos, tanto esclavos como libres» (1 Cor 12,13; cf. Gál 3,28; Ef 2,15). Por consiguiente, el hombre alcanza la salvación por su identificación con una comunidad salvífica *(Heilsgemeinde),* por su incorporación al «cuerpo de Cristo». Esta es la razón por la que Pablo compara el bautismo con el paso de Israel a través de las aguas del mar Rojo (1 Cor 10, 1-2). El nuevo «Israel de Dios» (Gál 6,16) tiene su origen en las aguas del bautismo.

131 Pablo no cita nunca una fórmula bautismal primitiva (como Mt 28,19), aunque, al parecer, se hace eco de un teologúmeno trinitario primitivo sobre el bautismo: «Os habéis lavado, os habéis consagrado, os habéis justificado en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6,11). El cristiano bautizado es «templo del Espíritu Santo» (1 Cor 6,19) e hijo adoptivo del Padre en virtud del Espíritu que ha recibido (Gál 4,6; Rom 8,9.14-17). Este Espíritu es el principio constitutivo de la filiación adoptiva y la fuente de energía de la vida y conducta del cristiano. «Cuantos son movidos por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Rom 8,14). Estos textos son la base de la doctrina teológica posterior sobre la relación del cristiano bautizado con las personas de la Trinidad.

132 Pablo emplea solamente de manera indirecta la fórmula bautismal «en el nombre de» *(eis to onoma tou...,* 1 Cor 6,11; 1,13.15). Aunque esta fórmula expresa posesión y da a entender que el bautizado se convierte en propiedad de Cristo (cf. «adquisición redentora»), Pablo prefiere hablar del bautizado «en Cristo» (Rom 6,3; Gál 3,27), sumergido sacramentalmente en Cristo mismo (→ 136, *infra).*

G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT* (Londres, 1962); G. Delling, *Die Zueignung des Heils in der Taufe* (Berlín, 1961); E. Fascher, *Zur Taufe des Paulus:* TLZ 80 (1955), 643-48; W. F. Flemington, *The NT Doctrine of Baptism* (Londres, 1948); A. Grail, *Le baptême dans l'épître aux Galates:* RB 58 (1951), 503-20; V. Iacono, *Il battesimo in S. Paolo:* RBibIt 3 (1955), 348-62; R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul* (Nueva York, 1964); Y. B. Tremel, *Le baptême, incorporation du chrétien au Christ:* LumVi 27 (1956), 81-102; G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1-11* (AbhTANT 39; Zurich, 1962).

133 **C) Incorporación a Cristo.** Para valorar los efectos de la fe y del bautismo tal como los considera Pablo, debemos ver ahora su pensamiento sobre la incorporación de los cristianos a Cristo. Esta última unión de Cristo y los cristianos se expresa mediante una serie de intensas fórmulas preposicionales y también mediante la metáfora «cuerpo de Cristo».

134 a) EXPRESIONES CON PREPOSICIÓN. Pablo emplea principalmente cuatro preposiciones con el nombre de «Cristo» como complemento para indicar distintas facetas del influjo de Cristo en la vida del cristiano. El uso de cada una de estas preposiciones es variado y, con frecuencia, rico en matices. Sólo indicaremos aquí algunas de sus implicaciones más importantes. Estas cuatro preposiciones son *dia, eis, syn* y *en.*

135 La preposición *dia,* «por, a través de», generalmente expresa la mediación de Cristo en una proposición cuyo sujeto es el Padre. Suele indicar su mediación mediante alguna acción de su ministerio terreno (1 Tes 5,9), de su estado actual como *Kyrios* (Rom 1,5) o de su función escatológica (1 Tes 4,14). Es la expresión que revela, por así decirlo, el camino que conduce a la experiencia cristiana *en Christō* y, finalmente, *syn Christō.*

136 La preposición *eis,* «en» (con idea de movimiento e inserción), especialmente en la expresión *eis Christon,* ha sido entendida a veces como una abreviatura de *eis to onoma Christou,* «en el nombre de Cristo». Este significado es posible con el verbo *baptizō* (→ 132, *supra).* Pero la fórmula *eis Christon* se usa también con *pisteuō* (creer). De hecho, la encontramos principalmente en estos dos contextos: fe o bautismo en Cristo. Realmente es una expresión peculiar del movimiento hacia Cristo que suponen estas dos primeras experiencias cristianas. Es el comienzo de la situación o condición del cristiano *en Christō* (cf. 1 Cor 10, 2). Arrancado de su estado de origen («en Adán», 1 Cor 15,22), de sus inclinaciones naturales («en la carne», Rom 7,5) y de sus influencias étnicas («bajo la ley», 1 Cor 9,20), el creyente es introducido formalmente «en Cristo» por la fe y el bautismo. *Eis Christon* significa, en consecuencia, el movimiento de incorporación.

137 La preposición *syn,* «con», no sólo se usa con el complemento «Cristo», sino que también entra a formar parte de verbos y adjetivos y puede expresar en estos casos una doble relación del cristiano con respecto a Cristo. O bien indica la identificación del cristiano con los actos eminentemente redentores de la vida del Cristo histórico y resucitado (desde la pasión en adelante), o bien significa la asociación del cristiano con Cristo en la gloria futura. En el primer caso, la identificación se puede apreciar, sobre todo, en los compuestos de *syn-.* Prescindiendo de algunas expresiones genéricas, tal como *symmorphos* (formado con él) o *symphytos* (desarrollado juntamente con él), las palabras compuestas de *syn* se refieren a algún momento de la existencia de Cristo a partir de su pasión y muerte: *sympaschein* (sufrir con), *syntaurousthai* (ser crucificado con), *synapothnēskein* (morir con), *synthaptesthai* (ser sepultado con), *synegeirein* (resucitar con), *syndoxazesthai* (ser glorificado con), *symbasileuein* (reinar con), etc. En cambio, nunca se dice que el cristiano haya nacido con Cristo, haya sido bautizado con Cristo, tentado con Cristo, etc. Estos acontecimientos de la vida de Cristo no tenían carga significativa para la soteriología de Pablo. Por otro lado, la expresión *syn Christō* puede significar la asociación del cristiano con Cristo en la gloria futura; su destino es «estar con Cristo». Cf. 1 Tes 4,17 *(syn Kyriō);* Rom 6,8; 8,32; 2 Cor 4,14. Por consiguiente, *syn* se refiere con pleno sentido a los dos polos de la experiencia cristiana: identificado con Cristo en los comienzos, el cristiano terminará unido con él. Mientras tanto, está *en Christō.*

138 Finalmente, la preposición *en,* «en», aparece ciento sesenta y cinco veces en las cartas de san Pablo con el complemento «Cristo» (contando *en Kyriō, en autō).* A partir de los estudios de A. Deissmann, la preposición ha sido a menudo interpretada en sentido local, espacial, y *Christos* ha sido entendido místicamente como el Señor glorificado, identificado con el Espíritu como una especie de atmósfera espiritual en la que están sumergidos los cristianos. En esto consistiría el pretendido misticismo de Pablo. Pero los estudios posteriores de E. Lohmeyer, A. Schweitzer, F. Büchsel y otros han destacado otros aspectos de la expresión (metafísicos, escatológicos, dinámicos, etc.). Es imposible ofrecer aquí detallada cuenta de ellos; no obstante, debemos hacer algunas distinciones para facilitar la comprensión de esta importante expresión paulina. *Primeramente,* encontramos esta expresión con el complemento *Kyrios,* sobre todo en los saludos, bendiciones, exhortaciones (frecuentemente con imperativos) y en las exposiciones de los planes apostólicos y actividad de Pablo. El título *Kyrios* alude en tales casos al influjo del Jesús resucitado en los niveles prácticos y éticos de la conducta del cristiano. *En Kyriō* se emplea raras veces al hablar de la actividad terrena e histórica de Jesús o de su futura misión escatológica. Implica más bien su soberana intervención actual y el dominio que ejerce en la vida del cristiano. Pablo dice al cristiano que llegue a ser «en el Señor» lo que es ya realmente «en Cristo». *En segundo lugar,* esta expresión, con el complemento *Christos,* tiene a menudo un sentido instrumental siempre que se refiere a la actividad histórica y terrena de Jesús (Rom 3,24; 2 Cor 5,19; Gál 2, 17; Col 1,14; Ef 2,10, etc.). En este sentido está muy próxima al significado de *dia Christou.*

Tercero: el uso más frecuente de la expresión *en Christō* expresa la estrecha unión entre Cristo y el cristiano, una inclusión o incorporación que significa una simbiosis de los dos. «Si uno está en Cristo, es nueva creación» (2 Cor 5,17). Esta unión vital se expresa también con la fórmula «Cristo en mí» (Gál 2,20; 2 Cor 13,5; Rom 8,10; Col 1,27; Ef 3,17). El resultado de todo ello es que pertenecemos a Cristo (2 Cor 10,7) o somos «de Cristo», «genitivo místico» que expresa frecuentemente la misma idea (cf. Flm 1 y Ef 4,1; 3,1; o Rom 16,16 y 1 Tes 1,1). La expresión no debe restringirse a una dimensión espacial, ya que a menudo incluye un influjo dinámico de Cristo en el cristiano que está incorporado a él. La expresión tiene también a veces dimensiones eclesiales (Ef 1,10; Gál 1,22) e incluso escatológicas (Ef 2,6). El cristiano incorporado a Cris-

to es realmente un miembro del cuerpo de Cristo; es parte del Cristo Total. No es necesario decir que a menudo se duda del matiz exacto que tiene la expresión: ¿instrumental?, ¿inclusivo? Ambos son posibles, y ésta es la razón de que las expresiones estén frecuentemente cargadas de sentido.

M. Bouttier, *En Christ* (París, 1962); *Christianity According to Paul* (SBT 49; Londres, 1966); F. Büchsel, *«In Christus» bei Paulus:* ZNW 42 (1949), 141-58; A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu»* (Marburgo, 1892); J. Dupont, *«Syn Christō»: L'union avec le Christ suivant saint Paul* (vol. 1; Brujas, 1952); O. Kuss, *Der Römerbrief* (Ratisbona, 1957-59), 319-81; F. Neugebauer, *In Christus* (Gotinga, 1961); J. B. Nielson, *In Christ* (Kansas City, 1960); E. Schweitzer, *Dying and Rising with Christ:* NTS 14 (1967-68), 1-14; A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism* (Nueva York, 1960).

139 b) Cuerpo de Cristo. La metáfora más típicamente paulina que expresa la identidad colectiva de los cristianos con Cristo es la de «cuerpo de Cristo». Ausente en las primeras cartas (1 Tes, 2 Tes, Gál, Flp), aparece por vez primera en 1 Cor, carta en la que Pablo tiene que habérselas con las facciones disidentes de los corintios. Cristo no está dividido, les dice al exponer la doctrina sobre la unidad de todos los cristianos en Cristo. La unidad del cuerpo y sus miembros es el símbolo de su enseñanza. La imagen podría tener su origen en las ideas helenísticas de la época sobre el estado como cuerpo político; pero, sea lo que sea del origen de la expresión (cf. J. A. T. Robinson, *The Body,* 55-58), ciertamente significa mucho más que la idea de cuerpo político trasplantada a la sociedad cristiana. En esta noción filosófica se sugiere la unión moral de los ciudadanos que se unen para alcanzar el bien común de la paz y del bienestar. En 1 Cor 12,12-27, la metáfora, tal como la usa Pablo, apenas trasciende esta idea de unión moral de todos los miembros. Los dones espirituales de que gozan los corintios (profecía, lenguas, fe, sabiduría, etc.) deben emplearse para el bien de la comunidad, no para la separación. Así como todos los miembros y partes se unen para el bien del cuerpo, lo mismo ocurre con el cuerpo de Cristo. Igual sentido tiene esta expresión en el contexto exhortativo de Rom 12,4-5.

140 Pero, en 1 Cor 6,15, su significado es más profundo. Pablo, previniendo contra la profanación del cuerpo del hombre a causa de los excesos sexuales, arguye de este modo: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? Entonces, ¿acaso haré a los miembros de Cristo miembros de una prostituta? De ningún modo. ¿O no sabéis que el que se une a una prostituta es con ella un solo cuerpo? Pues dice la Escritura: Los dos serán una sola carne». Recuérdese lo que se dijo anteriormente (→ 118-119) sobre la significación de *sōma* y *sarx* en cuanto designaciones no del cuerpo físico como algo distinto del alma, sino como equivalentes de la persona total e individual. Pablo no se refiere a los miembros de una sociedad, sino a los miembros de Cristo física e individualmente; su unión no es tanto corporativa cuanto corporal. La misma conclusión sacamos de 1 Cor 10,16-17, donde Pablo insiste en la unión de todos los cristianos, unión que se realiza mediante su participación en el pan y en la copa eucarísticos: «Por un solo pan somos un solo cuerpo los muchos, pues todos participamos del único pan». La unidad de todos los cristianos proviene de que todos comen de un único pan; se afirma una unidad que trasciende cualquier unión meramente extrínseca fundada en una colaboración para alcanzar un fin común. La imagen del matrimonio de Ef 5,22-23 también apunta a esa misma unión trascendente.

141 No obstante, los cristianos y Cristo no están unidos físicamente como la yema y la clara de un huevo. Este es el motivo por el que los teólogos han calificado frecuentemente esta unión de «mística» (aun cuando Pablo no emplea este término). La realidad ontológica que la fundamenta es la posesión del Espíritu de Cristo: «Pues todos nosotros hemos sido bautizados también en un solo Espíritu para ser un solo cuerpo» (1 Cor 12,13). (Cf. Rom 8,9-11). Esta posesión del Espíritu tiene su raíz en la incorporación sacramental de los cristianos al cuerpo de Cristo y es, por así decirlo, el término de la cristología soteriológica de Pablo. Desde otra perspectiva, este término ha sido considerado muchas veces como la clave de todo su pensamiento.

142 Sin embargo, Pablo no habla explícitamente de la Iglesia como cuerpo de Cristo ni en 1 Cor ni en Rom. El texto en que se aproxima más a esta identificación es 1 Cor 12,27-28, donde su formulación no está tan desarrollada como lo estará en sus escritos posteriores. Estos dos motivos, el de la Iglesia y el del Cuerpo, tienen un desarrollo independiente en las cartas de Pablo y sólo se fusionan en las cartas de la cautividad. En éstas es donde Pablo, cuando ha comprendido claramente el significado cósmico de Cristo, vincula por primera vez los temas de «cuerpo», «cabeza» e «iglesia». Entonces es cuando identifica explícitamente la Iglesia con el «cuerpo de Cristo» mediante unas formulaciones que son casi convertibles: «El [Cristo] es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia» (Col 1,18; cf. 1,24); Dios «le puso como cabeza sobre toda la Iglesia, que es su cuerpo» (Ef 1,22-23). En Ef encontramos un gran énfasis en la unidad de la Iglesia: Cristo ha destruido la barrera entre judíos y griegos; ahora todos son partícipes de la única salvación, porque «ha reconciliado a unos y otros en un solo cuerpo mediante la cruz» (Ef 2,16). «Existe un solo cuerpo y un solo Espíritu, según como fuisteis llamados también con una sola esperanza en nuestra llamada: un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos» (Ef 4,4). A pesar de todo el énfasis que Pablo pone en la unidad del cuerpo y en la unidad de todos los cristianos en Cristo, nunca llegó a hablar de una «única Iglesia» *(mia ekklēsia).* ¿Es esto algo meramente fortuito? Respondemos, en parte, más adelante al hablar de la «Iglesia». En las cartas pastorales, tan preocupadas por los intereses de la Iglesia, no aparece por ningún lado el «cuerpo de Cristo».

143 Intimamente unido al tema del cuerpo, aparece en las cartas paulinas el tema de la cabeza. En las cartas de la cautividad se nos dice que Cristo es «la cabeza del cuerpo, de la Iglesia» (Col 1,18; cf. Ef 1,23). Podría parecer que esta temática no es más que una ampliación del tema

del cuerpo. Pero no es exacto pensar que Pablo, después de haber descrito la unión de Cristo con los cristianos sirviéndose de la analogía del cuerpo, llegara más tarde a la conclusión de que Cristo debe ser su cabeza porque la cabeza es la parte más importante del cuerpo (como puede verse en los escritores médicos helenísticos de su tiempo; cf. P. Benoit, RB 63 [1956], 27). El hecho es que el tema de la cabeza aparece muy pronto en las cartas de Pablo independientemente del tema del cuerpo, no como imagen de unidad, sino de subordinación. En 1 Cor 11,3ss Pablo sostiene que las mujeres deben llevar velo en las asambleas litúrgicas porque, entre otras razones, el orden de creación en Gn indica la subordinación de la mujer al marido. El velo es el signo de esta subordinación. Pablo concluye: «La cabeza de todo hombre es Cristo; la cabeza de la mujer, el hombre, y la cabeza de Cristo, Dios». En este texto, Pablo juega con los dos sentidos de «cabeza» (la cabeza física, que es la que hay que cubrir, y la cabeza en sentido figurado [el jefe o «cabeza» de un departamento]). Sin embargo, aquí no se menciona para nada el cuerpo. Podemos encontrar un vestigio de esta imagen de subordinación en Col 2,10, donde se dice que Cristo es la «cabeza de todo principado y de toda potestad». No obstante, en las cartas de la cautividad, ambos temas, el del cuerpo y el de la cabeza, confluyen y se juntan: Cristo es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia. La imagen es utilizada con detalles tomados de los conocimientos médicos de la época: «Vivamos en la verdad y con amor; así creceremos en todo hacia aquel que es la cabeza, Cristo, cuyo cuerpo entero se armoniza y ensambla por toda coyuntura» (Ef 4,15-16). Este aspecto de la subordinación del cristiano a Cristo, que es la cabeza, subyace también a la comparación del matrimonio cristiano con la Iglesia: «Entonces, como la Iglesia se somete a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo» (Ef 5,24).

144 Por consiguiente, la experiencia cristiana, que está enraizada en la realidad histórica del Cristo corpóreo, consiste en una unión viva y dinámica con el *cuerpo resucitado* concreto del *Kyrios*. La unión corporativa de todos los cristianos debe crecer hasta completar el Cristo total (Ef 1,23); en esto consiste el *plērōma* del Cristo cósmico. En la vida de los cristianos como sujetos concretos, esto es lo que significa el sufrimiento del Apóstol, que completa lo que falta a las tribulaciones de Cristo en provecho de la Iglesia (Col 1,24). Esto no quiere decir que su sufrimiento apostólico añada algo al valor de la cruz, que es el único estrictamente redentor; ese sufrimiento en provecho de la Iglesia continúa en el tiempo lo que Cristo comenzó, pero no pudo terminar en el tiempo. Ello debe continuar hasta que la Iglesia logre sus dimensiones cósmicas.

P. Benoit, *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité:* RB 63 (1956), 5-44; *Exégèse et Théologie,* 2, 107-53; E. Best, *One Body in Christ* (Londres, 1955); H. Hegermann, *Zur Ableitung der Leib-Christi-Vorstellung:* TLZ 85 (1960), 839-42; G. Martelet, *Le mystère du corps et de l'esprit dans le Christ ressuscité et dans l'Église:* VerbC 12 (1958), 31-53; E. Percy, *Der Leib Christi* (Lund, 1942); J. A. T. Robinson, *The Body* (SBT 5; Londres, 1955), 49-83; L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ* (Westminster, ²1944); A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystiche Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (Münster, ²1940).

145 **D) La eucaristía.** Al explicar la unión íntima de Cristo y los cristianos, Pablo usa la expresión «cuerpo de Cristo» en un sentido diferente: para significar el cuerpo eucarístico. «Por un solo pan somos un solo cuerpo, pues todos participamos del único pan» (1 Cor 10,17). Pablo descubre en la eucaristía una fuente no sólo de unión entre los cristianos y Cristo, sino también de los cristianos entre sí.

El relato más antiguo sobre la institución de la eucaristía en el NT aparece en 1 Cor 11,23-25. Aunque por su origen se relaciona con el relato lucano (22,15-20) y difiere algo del de Mc (14,22-25) y Mt (26, 26-29), es un testimonio independiente de la institución, que proviene probablemente de la iglesia antioquena. Pablo lo transmite como tradición; no obstante, su relato no es tanto el informe de un testigo ocular cuanto la cita de una recitación litúrgica de lo que el «Señor» hizo en la Ultima Cena, hasta con sus rúbricas («haced esto en memoria mía», 11, 24). Pablo no nos cuenta el suceso en sí y por sí, sino que alude simplemente a él al exponer otros problemas. Habla de esta comida sacramental al hacer la crítica de los abusos que se han introducido en las cenas comunitarias de los corintios con ocasión de la eucaristía (1 Cor 11) o al hacer unas advertencias a propósito de la participación en las carnes sacrificadas a los ídolos (1 Cor 10).

146 La eucaristía es para Pablo, ante todo, la «Cena del Señor» *(kyriakon deipnon,* 1 Cor 11,20), la comida en que el nuevo pueblo de Dios come su «alimento espiritual» y bebe su «bebida espiritual» (1 Cor 10, 3-4). En este acto, el pueblo se manifiesta como la comunidad de la «nueva alianza» (11,25; cf. Jr 31,31; Ex 24,8) al «participar en la mesa del Señor» (1 Cor 10,21; cf. Mal 1,7.12). La comunión de este pueblo supone su unión con Cristo y con los demás; es una «participación *[koinōnia]* en el cuerpo de Cristo» (10,16).

147 Hay tres aspectos, en particular, que hacen de la eucaristía la fuente de la unidad cristiana. *Primero:* es el acto ritual y sacramental por el que se concreta la presencia de Cristo en medio de su pueblo. En efecto, Pablo cita el rito de la celebración litúrgica y comenta su significado en el contexto inmediato (1 Cor 11,27-32): identifica el cuerpo y la sangre de Cristo con el pan y el vino que come la comunidad cristiana. Cualquier participación «indigna» en esa comida desencadenaría un juicio contra el cristiano, porque estaría «profanando el cuerpo y la sangre del Señor» (11,27). Puesto que el Señor se identifica con ese alimento, los que participan de él no pueden violar su carácter sagrado y su presencia con abusos de individualismo, de desprecio al pobre o de idolatría. No se puede discutir el realismo de la identidad de Cristo con el alimento eucarístico en la doctrina de Pablo, aunque Pablo no explique en qué consiste esa identidad. Pero por la presencia del Señor se realiza la unidad de los cristianos. Por tanto, quien *lleva a cabo* la unidad de los hombres, según la mente de Pablo, es el Cristo eucarístico.

148 *Segundo:* La eucaristía como memorial y proclamación de la muerte sacrificial de Cristo es punto de reunión. «Cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, proclamáis la muerte del Señor, hasta que él ven-

ga» (1 Cor 11,26). Por esta razón, la comunidad cristiana tiene que «hacer esto en memoria» de él (11,24). La repetición de este acto litúrgico, en el que se hacen presentes el cuerpo y la sangre del Señor para alimentar a su pueblo, constituye una «proclamación» solemne del acontecimiento mismo de la salvación. Se trata de la «muerte del Señor por vosotros». La eucaristía anuncia aquella muerte salvadora a los que participan del banquete sacramental. El aspecto sacrificial de esa muerte está subrayado en la alusión a la sangre de la alianza en 11,25; la copa eucarística es la sangre de la «nueva alianza» (Jr 31,31), alusión al pacto que sustituye a la alianza sellada con sangre y sacrificios en Ex 24,8. Esta alusión, por tanto, atribuye al derramamiento de la sangre de Cristo una eficacia análoga a la del sacrificio que selló el pacto del Sinaí (cf. también 1 Cor 10, 14-21).

Tercero: En la eucaristía existe un aspecto escatológico, ya que el anuncio de la muerte del Señor debe continuar «hasta que venga». Cristo, con su cuerpo glorioso y resucitado, es el único que realiza plenamente la salvación de los que participan de la mesa del *Kyrios.*

M.-E. Boismard, *The Eucharist According to Saint Paul,* en J. Delorme (ed.), *The Eucharist in the NT: A Symposium* (Baltimore, 1964), 125-39; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl* (StANT 1; Munich, 1960).

ECLESIOLOGIA Y ETICA PAULINAS

149 **I. La Iglesia.** Frente a su escasa frecuencia en los evangelios (Mt 16,18; 18,17), el término *ekklēsia* aparece con profusión en las cartas de Pablo. No se emplea en los cuatro primeros capítulos de Act; a partir del quinto, aparece una sola vez (5,11) en el sentido de «iglesia» antes de que comience el relato sobre Pablo (8,1.3). Al parecer, transcurrió algún tiempo antes de que los primitivos cristianos tomaran conciencia de su unión en Cristo en términos de *ekklēsia.* Los numerosos datos de las cartas paulinas no contradicen realmente esta suposición. Recordemos de paso que tampoco en los tres relatos de Act sobre la conversión de Pablo, donde la voz del cielo le dice: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Yo soy Jesús, a quien tú persigues» (Act 9,4-5; 22,7-8; 26,14-15), se menciona explícitamente la Iglesia. Lucas alude a que Pablo se había dedicado a perseguir a los «discípulos del Señor» (9,1), al «Camino» (22,4) o al «nombre de Jesús de Nazaret» (26,9.10). Por consiguiente, la conciencia de la *Iglesia* como cuerpo de Cristo no debería incluirse como elemento de la revelación acontecida en el camino de Damasco.

150 Los datos de las cartas paulinas revelan una situación parecida. Pablo emplea *ekklēsia* en 1-2 Tes *(primeras cartas)* en dos sentidos: para designar una iglesia local (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1) o en el sentido que expresa la fórmula «iglesia de Dios» (1 Tes 2,14; 2 Tes 1,4). En otras palabras: *ekklēsia* significa la asamblea local de los creyentes que vivían en Tesalónica (unidad que se desarrolló a partir de su comunicación en la fe y en el culto) o bien es un título de predilección hacia las comunidades judías (cf. 1 Tes 2,14). De todos es bien conocido el hecho de que los LXX emplean la palabra *ekklēsia* para traducir el término hebreo *qāhāl,* con que se designaba a la asamblea de los israelitas, especialmente durante su peregrinación por el desierto. De ellos se dice que son la «*ekklēsia* del Señor» (Dt 23,2) o la «*ekklēsia* del pueblo de Dios» (Jue 20,2; cf. Act 7,38). Pero también designa a los israelitas congregados para reuniones litúrgicas (1 Re 8,55; 1 Cr 29,10). Con todo, la expresión de Pablo *ekklēsia tou theou* es única (excepto quizá en Neh 13,1 [pasaje en que el manuscrito S lee *kyriou* frente a los otros] y en su equivalente hebreo el manuscrito de la Guerra [1QM 4,10]). Sin embargo, dado el trasfondo veterotestamentario, esta expresión fue más que probablemente la designación de primitivas iglesias locales de Judea, que fueron los primeros núcleos que se formaron en la historia del cristianismo y estaban vinculadas de modo especial, por sus raíces judías, con la antigua «asamblea» israelita.

151 Si pasamos a las *grandes cartas,* encontramos estos dos mismos sentidos. En ellas, *ekklēsia* se refiere a las iglesias locales de Galacia, Judea, Macedonia y Céncreas (Gál 1,2.22; 2 Cor 8,1; Rom 16,1). Y el título «iglesia de Dios», atribuido a las iglesias judías (1 Cor 11,16), ahora se aplica también a la iglesia de Corinto. Según L. Cerfaux *(Iglesia,* 99), este título no designa a la Iglesia universal manifestada en Corinto, sino que se trata de un recurso que emplea Pablo para halagar a una iglesia con la que ha tenido unas relaciones más bien borrascosas. Pablo concede a Corinto el título reservado a la madre de las iglesias de Palestina (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; y quizá también 1 Cor 10,32). Sin embargo, la aplicación de este título a otras iglesias nos revela que Pablo entiende ahora con más amplitud el concepto de *ekklēsia.* Su concepción empieza a trascender las barreras locales. Este es el germen de la doctrina paulina sobre la universalidad de la Iglesia. Y en 1 Cor es precisamente donde encontramos por primera vez esta semilla de universalidad. Pablo previene a los corintios contra el hecho de que sometan el arreglo de sus asuntos corrientes al juicio de hombres, «que no son nada en la Iglesia» (1 Cor 6,4). En 1 Cor 14,5.12 habla de «hacer algo de provecho por la Iglesia». Estos textos podrían referirse a la comunidad local, pero en el uso del término se presiente una significación más amplia (cf. 1 Cor 12,28).

152 Es extraño que en Rom, la carta considerada tan a menudo como la más representativa del pensamiento de Pablo, esté ausente la palabra *ekklēsia.* Siempre que aparece *ekklēsia* en Rom 16 se alude a comunidades locales; pero hay que tener en cuenta que este capítulo, con toda probabilidad, no pertenece a Rom (→ Carta Rom, 53:10).

153 Si nos fijamos en las cartas de la cautividad, vemos que la noción de *ekklēsia* desempeña un papel muy importante. La Iglesia constituye una parte fundamental del «misterio de Cristo», y en ella desaparece la barrera existente entre judíos y griegos; todos los hombres encuentran la reconciliación con Dios en el único cuerpo, que es la Iglesia. En la visión cósmica de Cristo, éste es la cabeza de la Iglesia, que es el cuerpo,

y es, por ello, la cabeza de toda la creación. Dios «sujetó todas las cosas bajo sus pies; y le puso como cabeza sobre toda la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud de aquel que todo lo plenifica en todo» (Ef 1,22-23). Por tanto, la Iglesia es equiparada con la plenitud de Cristo y recibe unas dimensiones cósmicas que abarcan toda la creación. Incluso los mismos espíritus (los principados y poderes) deben conocer el plan salvífico de Dios mediante ella (Ef 3,9-11). Pablo alaba al Padre por su sabiduría «en la Iglesia y en Cristo Jesús» (Ef 3,21).

154 Así, pues, podemos descubrir cierto progreso en la conciencia de Pablo sobre lo que «la Iglesia» significa realmente para el hombre. En cierto sentido, no es otra cosa que el desarrollo de su pensamiento sobre la función que desempeña Cristo en la salvación. El hombre recibe el bautismo «en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo» (1 Cor 12,13). La unidad de la comunidad cristiana en la Iglesia es la gran contribución de Pablo a la teología cristiana: unidad que él hace derivar exclusivamente de la finalidad del plan divino de salvación. Hay «un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos y por todos y en todos» (Ef 4,5-6). Finalmente, Pablo llegó a considerar la «Iglesia de Dios» como una realidad única trascendente que abarca a judíos y griegos, pero, de alguna manera, distinta de ellos (cf. 1 Cor 10,32).

155 Pablo sabe, de modo no muy preciso, que en la Iglesia existe una estructura impuesta, en última instancia, por el mismo Señor (1 Cor 10, 14-22; 11,23ss y 14,2-19 en cuanto al culto; 1 Cor 12,28 y Flp 1,1 en cuanto al ministerio). La Iglesia tiene también sus reglas y leyes, que Pablo cita (1 Cor 11,16).

156 Pero, sobre todo, la Iglesia es «el Israel de Dios» (Gál 6,16), «la Jerusalén de lo alto» (Gál 4,26), «el templo del Dios vivo» (2 Cor 6,16) y «la esposa de Cristo» (Ef 5,22-33). El concepto de Iglesia más dinámico que Pablo emplea es, sin ningún género de dudas, el de cuerpo de Cristo, si bien éste no debería oscurecer la imagen de la Iglesia como edificio o templo, que también usa Pablo frecuentemente. El habla a menudo del deber que tienen los cristianos de «edificar» la Iglesia. (Cf. 1 Tes 5,11; Gál 2,9; 6,10; 1 Cor 3,9-17; 8,1-10; 10,23; 14,2-4.12. 17.26; 2 Cor 6,16; 10,8; 12,19; 13,10; Rom 15,20; Col 1,23; 2,7; Ef 2,19-22; 3,17; 4,12-16 [en este caso, la metáfora se mezcla: «edificar el cuerpo de Cristo»]).

E. Best, *One Body in Christ* (Londres, 1955); L. Cerfaux, *La Iglesia en San Pablo* (Bilbao, 1963); B. Gärtner, *Temple and Community in Qumran and the New Testament* (Cambridge, 1965); W. Goossens, *L'Église, corps du Christ d'après St. Paul* (París, 1949); G. W. MacRae, *Building the House of the Lord.* AER 140 (1959), 361-76; P. S. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Filadelfia, 1960); J. Pfammatter, *Die Kirche als Bau* (Roma, 1960); K. L. Schmidt, *The Church* (BKW 2; Londres, 1950); A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (Münster, 1940).

157 **II. Exigencias de la vida cristiana.** El cristiano bautizado es una «nueva criatura» (Gál 6,15). Vive, pero en realidad es Cristo quien vive en él (Gál 2,20); debe integrar su comportamiento consciente en esta nueva forma ontológica de existencia. La nueva vida que vive tiene una orientación diferente a causa del hecho histórico de Cristo; sin embargo, aún le queda por afrontar una prueba en el tribunal escatológico de Cristo. A pesar de que el hombre está seguro de la salvación que Cristo ya ha realizado, cada individuo todavía tiene que «quedar de manifiesto ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba lo que haya hecho en su vida, sea bueno o malo» (2 Cor 5,10). Este es otro de los aspectos de la escatología paulina. Si bien es verdad que el cristiano ya posee en arras el reino celestial (Ef 1,14; 2,6), todavía tiene que realizar su camino terrestre en este mundo; aún tiene que ser liberado «de este mal tiempo presente» (Gál 1,4; cf. 1 Cor 7,26.29-31). «No debe conformarse a este mundo, sino transformarse en renovación de la mente, para poder distinguir lo que es voluntad de Dios, lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto» (Rom 12,2). El cristiano, por consiguiente, vive una vida con una doble polaridad.

158 Esta doble polaridad que caracteriza la vida cristiana es la razón de que Pablo insista en que el cristiano, movido por el Espíritu de Dios (Rom 8,14), ya no puede vivir una vida limitada por horizontes puramente naturales y terrenos. Ya no es hombre *psychikos* (→ 120, *supra),* sino *pneumatikos,* y debe tener fijos sus ojos en los horizontes del Espíritu. El Espíritu no es de este mundo, sino que viene de Dios (1 Cor 2, 11). Y mientras el hombre material *(psychikos)* no es capaz de aceptar lo que proviene del Espíritu (1 Cor 2,14), el hombre espiritual *(pneumatikos)* es sensible a todo, no apaga el Espíritu ni desprecia sus profecías, sino que todo lo pone a prueba y conserva lo bueno (1 Tes 5,19-22).

159 La doble polaridad de la vida cristiana es también la explicación de la libertad cristiana. Pablo exhorta a los gálatas que se han convertido a permanecer firmes en la libertad para la que Cristo les ha liberado (5,1), y no sólo en la liberación frente a la ley, sino también en la liberación frente al pecado, la muerte y, especialmente, el yo (Rom 6,7-11.14; 7,24-8,2). Sin embargo, toda la creación espera todavía la «libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Rom 8,21). Mientras tanto, el cristiano debe vivir como «liberto de Cristo» (1 Cor 7,22), como quien está «bajo la ley de Cristo» *(ennomos Christou,* 1 Cor 9,21).

160 En otras palabras: la libertad cristiana no es un libertinaje contradictorio; Pablo rechaza enérgicamente la idea de que el hombre deba pecar sin miramientos para que Dios pueda manifestar más generosamente su misericordia hacia el pecador (Rom 6,1; cf. 3,5-8). Existe la «ley de Cristo» (Gál 6,2). Cuando se examina de cerca esta ley, se descubre que es la «ley del amor». Pablo la explica en términos de «llevar las cargas unos de otros» (en un contexto de corrección fraterna, Gál 6,2). Más explícitamente, en Rom 13,8-10 Pablo repite el quinto, sexto, séptimo y octavo mandamientos del Decálogo y los resume en la fórmula: «amarás a tu prójimo como a ti mismo»; y concluye: «la plenitud de la ley es el amor». Se trata, obviamente, de la «ley del Espíritu» (Rom 8,2). Cristo no se ha limitado a sustituir la ley de Moisés por otro código legal. La

«ley del Espíritu» podría considerarse como una reflexión sobre Jr 31,33; no obstante, es más que probable el hecho de que Pablo acuñase esta expresión con el fin de describir la acción del Espíritu en términos del *nomos* a que acaba de referirse. La ley de amor del Espíritu es la nueva pauta y la fuente interior de vida por la que vive el hombre *pneumatikos;* es el principio óntico de vitalidad, de donde brota el amor que debe interiorizar toda la conducta ética del cristiano.

161 Con todo, es a estos *pneumatikoi* —hijos de Dios guiados por el Espíritu (Rom 8,14-15)— a quienes Pablo dirige sus exhortaciones a la vida virtuosa. Generalmente, la última parte de cada una de sus cartas está llena de instrucciones pormenorizadas sobre el comportamiento ético del cristiano. Vamos a limitarnos a entresacar algunos rasgos característicos. La historia de las formas ha aislado en las cartas de Pablo los catálogos de virtudes y vicios que deben o no deben caracterizar el estilo cristiano de vida (cf. Gál 5,19-23; 1 Cor 5,10-11; 6,9-10; 2 Cor 12,20; Rom 13,13). La nota escatológica de estos elencos (que posiblemente son prepaulinos, adaptados) generalmente es manifiesta: «Los que hacen tales cosas no heredarán el reino de Dios» (Gál 5,21; cf. Rom 2,5-11; Ef 5,5). Estos elencos pueden compararse con listas parecidas que se han encontrado en obras de filósofos griegos (especialmente estoicos) y maestros judíos (por ejemplo, los esenios; cf. 1QS 4,2-6.9-11).

Cf. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism,* 111-46.

162 Las más típicas *Haustafeln* (exhortaciones dirigidas a los miembros de la *familia)* guardan relación con estos elencos; en las *Haustafeln* se encuentran formulados los deberes de esposos y esposas, padres e hijos, amos y esclavos (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9 [cf. 1 Tim 2,8-15; Tit 2,1-10; 1 Pe 2,18-3,7]). Estas exhortaciones ponen de manifiesto lo cerca que está Pablo de una formulación sistemática de la ética social; sin embargo, las exhortaciones paulinas se limitan a la sociedad doméstica y no contienen más que principios generales.

163 Particular atención merecen sus instrucciones sobre la esclavitud, la virginidad y el matrimonio. Su principio fundamental es: «no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, pues todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús» (Gál 3,28). Tales distinciones étnicas y sociales, consideradas desde el punto de vista de la unión con Cristo, no tienen ningún valor. A pesar de todo, jamás intenta Pablo cambiar las condiciones sociales existentes en nombre de la doctrina cristiana. (Establecemos esta afirmación solamente como un hecho. Cf. 1 Cor 7,21-22). Pablo reenvió a Onésimo, el esclavo fugitivo, a su amo Filemón no con la recomendación de que fuera manumitido, sino de que fuera recibido «más que como esclavo, como hermano amado» (Flm 16; cf. Eclo 33,31). Aconseja a los esclavos que obedezcan a sus amos en todo (Col 3,22-4,1; Ef 6,5-9) e incluso llega a recomendarles que «piensen en Cristo como amo» al que sirven (Col 3,24). Pablo no pretende cambiar las condiciones externas de la existencia del hombre, sino que señala el camino para una cristianización e interiorización de la situación existente.

164 Por lo que respecta a la virginidad, Pablo da su opinión personal. No se trata de «un mandamiento del Señor» (1 Cor 7,25), pero cree que en esta materia está tan de acuerdo con el Espíritu como podría estarlo otro cualquiera (7,40). Recomienda «algo bueno» a los solteros y a los viudos o viudas; ante todo, su afirmación es absoluta y no implica comparación alguna: «bueno es para el hombre abstenerse de mujer» (1 Cor 7,1; cf. 7,7-8). Da dos razones en favor de esta opinión. La primera, «en vista de la tribulación presente», es decir, a causa de la parusía inminente por la que Pablo suspiraba (1 Cor 7,26.29-31; cf. 1 Tes 4,15.17; Rom 13,11). La segunda razón es que la persona no casada puede consagrar su preocupación completa a la causa del Señor *(ta tou Kyriou,* 7,32-34). Esto implica una comparación entre el estado de los casados y el de los no casados, y Pablo aconseja la virginidad con vistas al servicio (¿apostólico?) del Señor. Al final del largo cap. 7, Pablo introduce explícitamente la comparación en el difícil pasaje que se refiere al casamiento de la doncella propia (¿hija?, ¿pupila?, ¿novia?): «El que la casa hace bien, y el que no la casa, hace mejor» *(kreisson poiēsei,* 7,38). No hay duda, por tanto, de que Pablo, a lo largo del capítulo, recomienda la vida celibataria a los que son capaces de vivirla. Por otra parte, las afirmaciones de Pablo no deben ser entendidas en el sentido de una desaprobación del matrimonio (cf. 7,38, *kalōs poiei).* El sabe que cada uno ha recibido en esta materia su propio don especial (7,7).

165 La mayor parte de 1 Cor 7 está dedicada, sin embargo, a instrucciones sobre el matrimonio mismo. Pablo detalla las obligaciones conyugales mutuas de esposos y esposas (7,2-6), e insiste en la imposibilidad del divorcio como mandamiento del Señor (7,10-11), da algunas instrucciones sobre los matrimonios mixtos que viven en paz (7,12-14) y otorga su «privilegio paulino» (7,15-16). Sin embargo, la cuestión más importante es su concepción del vínculo matrimonial como medio de santificación y salvación de los esposos (7,14.16). Incluso en el caso de matrimonios mixtos, Pablo enseña que el consorte creyente es fuente de «consagración» para el consorte no creyente y que ambos constituyen la misma fuente de santificación para sus hijos (7,14). Cuando Pablo insiste en el puesto subordinado que ocupa la esposa en la sociedad doméstica está reflejando y haciéndose eco de la estructura social que él conocía, según la cual la mujer estaba muchísimo más sujeta al hombre que actualmente. Esta mentalidad la encontramos en 1 Cor 11,3.7-12; 14,34-35; 2 Cor 11,3; cf. la pobre concepción de la mujer que presentan los escritos rabínicos de aquellos tiempos (ThDNT 1, 777-84).

Pero es el mismo Pablo quien escribió Gál 3,28 y la elevada visión del matrimonio de Ef 5,22-33. La tradición cristiana tomó de él la concepción del hombre como cabeza de familia, pero no recogió el énfasis de Pablo en el papel subordinado de la mujer. En Ef 5,22-33 enseña la subordinación de la esposa al marido (lo mismo que en 1 Cor 11,3), pero esta subordinación queda suavizada con la exhortación que hace al esposo de amar a su esposa «como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (Ef 5,25). Este pasaje forma parte de una *Haustafel* y constituye una

instrucción acerca del matrimonio cristiano, en la que lo compara a la unión de Cristo con su Iglesia. En la sujeción de la esposa y en el amor del esposo, Pablo ve un reflejo de la unión íntima de Cristo y de su Iglesia. Al citar Gn 2,24, «por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos como una sola carne», Pablo revela un «secreto» *(mystērion)* oculto en ese versículo durante muchos siglos: que la unión fundamental del matrimonio establecida por Dios desde antiguo era un «tipo» prefigurado de la unión de Cristo y su Iglesia. Esta visión de la sublimidad del vínculo matrimonial trasciende todas las normas que Pablo formula en 1 Cor 7.

166 Pablo ofrece instrucciones sobre la conducta cristiana en otros muchos terrenos, que no podemos exponer en este breve esbozo. Concluimos nuestras observaciones sobre la enseñanza ética de Pablo en general, subrayando su cristocentrismo. De igual modo que Cristo era la «imagen de Dios» (1 Cor 11,7; 2 Cor 4,4; Col 1,15), el hombre debe ser en su existencia terrena la «imagen del hombre celestial» (1 Cor 15,49; cf. Rom 8,29). Lo que Pablo recomienda a sus lectores, tanto contemporáneos como modernos, es el desarrollo y el crecimiento en Cristo. De este modo, el cristiano vive su vida «para Dios» (Gál 2,19). «Os habéis despojado del hombre viejo con sus obras y os habéis revestido del nuevo, que se renueva hacia el conocimiento, a imagen del que le creó» (Col 3,10). Es muy de notar que Pablo, poniendo todo su énfasis en Cristo, insiste una vez más en la referencia última del cristiano al Padre por medio de Cristo.

J. J. von Allmen, *Pauline Teaching on Marriage* (Londres, 1963); P. R. Coleman-Norton, *The Apostle Paul and the Roman Law of Slavery,* en *Studies in Roman Economic and Social History* (Princeton, 1951); G. Delling, *Paulus' Stellung zu Frau und Ehe* (BWANT 56; Stuttgart, 1931); G. Didier, *Désintéressement du Chrétien* (París, 1955); M. S. Enslin, *The Ethics of Paul* (Cambridge, 1930); P. Grelot, *La pareja humana en la Sagrada Escritura* (Madrid, 1963); L. Legrand, *The Biblical Doctrine of Virginity* (Nueva York, 1963); W. Lowrie, *Glorify God in Your Body:* TTod 10 (1953-54), 492-500; G. T. Montague, *Growth in Christ: A Study in Saint Paul's Theology of Progress* (Kirkwood, Mo., 1961); A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT* (NTAbh 16/4-5; Münster, 1936); S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT* (BZNW 25; Berlín, 1959).

80

TEOLOGIA DE SAN JUAN

BRUCE VAWTER, CM

BIBLIOGRAFIA

1 Véase la bibliografía general sobre la teología del NT (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78) y las bibliografías sobre cada una de las obras joánicas (→ Epístolas Jn, 62:1; → Evangelio Jn, 63:1; → Apocalipsis, 64:1). Puede verse una bibliografía exhaustiva sobre la teología de san Juan en E. Malatesta, *St. John's Gospel, 1920-1965* (AnalBib 32; Roma, 1967), 122-57.

G. R. Beasley-Murray, *The Relation of the Fourth Gospel to the Apocalypse:* EvQ 18 (1946), 173-86; J. Blank, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie* (Friburgo, 1964); M.-E. Boismard, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques:* RB 68 (1961), 507-24; O. S. Brooks, *The Johannine Eucharist:* JBL 82 (1963), 293-300; R. E. Brown, *The Gospel According to John* (AB 29-29A; Nueva York, 1966-70), esp. I, 497-538 (ed. española: *Evangelio según san Juan* [Ediciones Cristiandad; Madrid, 1973]); A. Feuillet, *La encarnación redentora en los escritos joánicos:* R-F 2, 788-807; T. F. Glasson, *Moses in the Fourth Gospel* (SBT 40; Londres, 1963); D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John* (Kampen, 1959); N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique* (París, 1965); G. H. C. MacGregor, *The Eucharist in the Fourth Gospel:* NTS 9 (1962-63), 111-19; T. W. Manson, *On Paul and John* (SBT 38; Londres, 1963).

2 CONTENIDO

El teólogo Juan (§ 3-11)

I. Existencia de una teología específicamente joánica (§ 3-6)

II. Significación de la teología joánica

A) Relación con el pensamiento de los otros autores del NT (§ 7-9)

a) Con el pensamiento cristiano primitivo (§ 7-8)

b) Con el pensamiento paulino (§ 9)

B) Originalidad (§ 10-11)

Cristología joánica (§ 12-38)

I. Dicotomía dualista (§ 12-14)

II. La venida del Salvador
  A) El Hijo de hombre (§ 17-20)
  B) La Palabra se hizo carne (§ 21-24)
  C) El amor de Dios (§ 25-26)
  D) Los signos (§ 27-29)
  E) La gloria de Dios (§ 30-32)

III. El retorno de Jesús al Padre
  A) La hora de la glorificación (§ 34)
  B) El papel de la fe (§ 35-38)
    a) Fe y conocimiento (§ 36)
    b) Fe y visión (§ 37)
    c) Fe y amor (§ 38)

Escatología joánica (§ 39-56)

I. El Espíritu (§ 39-45)

II. Escatología realizada
  A) Iglesia y sacramentos (§ 48-54)
  B) El juicio (§ 55-56)

Teología del Apocalipsis (§ 57-60)

I. Papel del género apocalíptico (§ 58-59)

II. Relación con el Evangelio (§ 60)

EL TEOLOGO JUAN

3 **I. Existencia de una teología específicamente joánica.** No es ningún descubrimiento nuevo afirmar que existe un pensamiento típicamente joánico en el NT; desde los primeros tiempos de la patrística se llamó la atención sobre muchas de las peculiaridades joánicas (aunque no se explicasen de manera adecuada) y sobre la intención claramente teológica de su autor. Casi desde los albores de la historia del cristianismo, el cuarto evangelista ha sido conocido como «Juan el Teólogo». Pero hasta la época moderna no se ha hablado en forma sistemática de un pensamiento característicamente joánico, de una interpretación joánica de la revelación cristiana, es decir, de una teología joánica, de la misma manera que se ha hablado de la teología de Pablo.

Hay varias razones que explican este hecho. El pensamiento de Pablo, si bien hay que entresacarlo de las cartas que escribe ocasionalmente, se encuentra en un cuerpo de escritos del NT que, aun bajo la denominación general de epístolas del NT, lleva su impronta característica. No es éste el caso de Juan, cuya obra principal, el Evangelio, concuerda, o se ha creído generalmente que concordaba, con el molde de una forma literaria común a otros tres autores del NT. Como consecuencia de esto, gran parte de la atención que se ha prestado hasta ahora al elemento joánico del NT se ha dedicado a explicar las diferencias de Juan con respecto al modelo común de los evangelios. El hecho de que Juan fuera llamado «el teólogo» significaba generalmente el reconocimiento de la naturaleza

«espiritual» de su Evangelio en contraposición con los sinópticos. Se concedió un interés relativamente escaso a las tres epístolas de Juan, aun cuando se solían atribuir al autor del cuarto Evangelio. Era habitual considerar la primera como una especie de comentario al Evangelio, y este rasgo fue principalmente el motivo de su valoración; en cambio, se daba por sentado que las otras dos aportaban muy poco al pensamiento del NT. En cuanto al Apocalipsis, su peculiar forma literaria y los problemas que suscitaba fueron siempre causa de que no se viera muy clara su relación con el resto del pensamiento joánico, sin contar con que su parentesco literario con el *corpus* joánico constituyó un problema desde los tiempos más antiguos (→ Apocalipsis, 64:10-13).

4 Por otra parte, la significación de Juan como pensador independiente en el cristianismo apostólico no fue tan fácil de medir como en el caso de Pablo. Los rasgos generales de la actividad apostólica de Pablo y la situación existencial de sus cartas nos son bien conocidas por Act; por consiguiente, siempre ha habido ciertos elementos que sirvieran de base para el estudio de su teología. En cambio, por lo que respecta a la vida de Juan, no existen más que tradiciones fragmentarias y, en parte, contradictorias; los escritos joánicos han tenido que soportar la doble carga de suministrar datos sobre su autor y explicarlos en la formulación de una teología. El nombre y la personalidad de Pablo se reflejan en sus obras; cuando hablamos de Juan, por el contrario, nos referimos a un autor cuyo verdadero nombre no deja de ser una conjetura, ya que ni Jn ni 1-2-3 Jn identifican nominalmente a su autor. Por esta razón no es extraño que todavía hoy Juan sea considerado desde perspectivas contradictorias por investigadores serios: unos le consideran como el escritor más «judío» del NT; otros le atribuyen la total «helenización» del cristianismo (honor que, dicho sea de paso, algunos concedieron a Pablo en otro tiempo).

5 A los trabajos recientes sobre el NT les corresponde el mérito de haber comenzado a reconocer, como ya lo había hecho la Iglesia antigua, que el NT es ante todo una colección de documentos teológicos. Dos siglos de historicismo racionalista contribuyeron a oscurecer esta tradición. En concreto, los evangelios no son biografías de Jesús, sino interpretaciones del mensaje de salvación, proclamado con las obras y palabras de Jesús, el Ungido de Dios. Es decir, los evangelios son teologías (en plural, ya que son cuatro los evangelios y no uno sólo). Los estudios modernos han ayudado a reconocer que en la Iglesia, tanto en la apostólica como en la del siglo XX, ha sido siempre posible —e incluso necesaria— la existencia de varias teologías, cada una de las cuales puede ofrecer su propia comprensión de una revelación que trasciende cualquier mente humana individual, incluso las de los autores inspirados del NT (→ Canonicidad, 67:92-97). El estudio del NT es realmente un estudio de teologías.

Es fácil exagerar esta afirmación. El NT, después de todo, lo mismo que el mismo cristianismo, atestigua una unidad en lo esencial que trasciende con mucho sus diferencias teológicas. (Cf. la polémica entre

R. E. Brown y E. Käsemann, en NovT 6 [1963], 290-308, y TD 13 [1965], 228-33). La misma diversidad de las teologías reunidas en el único volumen de nuestro NT es una prueba concreta y decisiva de la unidad fundamental de la Iglesia, que primero produjo las teologías y luego el NT. Aunque no estemos de acuerdo con la mayor parte de las conclusiones de E. F. Scott, podemos aceptar su argumento de que «el NT no es un libro uniforme, compuesto por hombres que tenían una única mentalidad y eran colaboradores íntimos de otro. El NT presenta el cristianismo bajo una gran variedad de formas, y por esta misma razón su presentación es auténtica» *(The Varieties of New Testament Religion* [Nueva York, 1944], 15). Entre los espíritus que más han aportado al conjunto del NT debemos incluir ciertamente a Juan. En su pensamiento y en el de Pablo encontramos las dos teologías más importantes que dio a luz el cristianismo apostólico.

6 En lo que sigue se dan por supuestas algunas premisas cuya demostración aparece en otros artículos de esta obra. Damos por sentado que los escritos joánicos (Jn, 1-2-3 Jn, Ap) reflejan, de alguna manera, la enseñanza teológica tradicionalmente asociada con el apóstol Juan (→ Evangelio Jn, 63:2-3; → Epístolas Jn, 62:3). Damos también por supuesto que esta enseñanza es un desarrollo legítimo de la auténtica revelación de Cristo y del Espíritu y no un gnosticismo o hermeticismo cristianizado (→ Evangelio Jn, 63:12-16). Aun cuando la teología joánica tuvo contacto con las corrientes del pensamiento helenístico vigentes en el mundo a que se dirigían los escritos de Juan, el influjo principal de su pensamiento tiene su contexto vital en el mundo judío que conocían Cristo y los apóstoles, mundo que —como hoy sabemos— fue más complejo y variado de lo que en otro tiempo se pensó. Este ensayo tiene como fin resumir las perspectivas más importantes de la teología joánica.

7 **II. Significación de la teología joánica.** La primera tarea que debemos realizar para valorar la importancia de cualquier teólogo es separar su aportación de la de sus contemporáneos y predecesores, a fin de apreciar así sus relaciones de dependencia y su originalidad.

A) Relación con el pensamiento de los otros autores del NT. Si damos por admitido que las raíces intelectuales y espirituales de Juan se encuentran en el AT y en las tradiciones judías, aún nos queda por considerar, aunque no sea más que brevemente, su posición con respecto a sus contemporáneos en la teología cristiana.

a) CON EL PENSAMIENTO CRISTIANO PRIMITIVO. Ya hemos estudiado en otra parte (→ Evangelio Jn, 63:17ss) las relaciones entre Juan y la tradición sinóptica. Si tuviéramos que destacar o señalar el elemento que diferencia más llamativamente a Jn de los sinópticos, sería probablemente el desplazamiento del centro de interés desde el establecimiento del reino a la persona de Jesús mismo. Las consecuencias de este cambio podremos verlas al tratar conceptos tales como la fe y el juicio (→ 35, 55, *infra).* Es indudable que este cambio de énfasis obedece a los fines especiales que se propone Juan. No obstante, sería exagerado afirmar que constituye realmente «la primera gran divergencia del cristianismo primitivo». Pocos estarían actualmente de acuerdo con el autor de esta opinión o con su conclusión de que «mucho de lo que [Juan] pone en labios de Jesús es verdad aun cuando Jesús no lo dijera nunca...; mucho de lo que le atribuye es causa de que el Jesús del relato histórico más antiguo sufra un gran eclipse. Esto pudo ser tan funesto para la religión de Jesús como provechoso para la teología de la Iglesia» (G. H. Gilbert, *From John Mark to John the Theologian:* HarvTR 16 [1923], 235-57).

La convicción de que los sinópticos, incluso Mc, son teologías por derecho propio y no relatos históricos neutrales de los que Juan se ha separado lleva a los autores de hoy a conclusiones muy diferentes. Existe también el peligro de un extremismo contrario: la afirmación de que los sinópticos impusieron una interpretación apocalíptica a una doctrina cuya forma auténtica y primitiva se encuentra en Jn. Probablemente la mayoría de los investigadores está de acuerdo en que no es preciso elegir entre lo escatológico y lo ético en la doctrina de Jesús (lo ético está más acentuado en 1 Jn que en Jn) o entre la escatología futura y la realizada, que tienen diversa tonalidad en Jn y en los sinópticos. Ambas escatologías tienen su fundamento en la revelación primitiva.

T. W. Manson, *The Life of Jesus: Some Tendencies in Present-Day Research:* BNTE 211-21; J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (Nueva York, 1957); E. Stauffer, *Agnostos Christos: Joh II 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums:* BNTE 281-99.

8 El hecho es que entre Jn y las formulaciones más primitivas de la teología cristiana existe una conexión más estrecha de la que se admitía hace algún tiempo. Así, por ejemplo, la doctrina de la preexistencia de Jesús, particularmente como está presentada en la doctrina del logos del prólogo (→ Evangelio Jn, 63:39), tiene un gran parecido con la doctrina de algunos himnos cristianos antiguos, como Flp 2,6-11 y Col 1,15-20. Una de las características distintivas de los escritos joánicos, el dualismo moral de que están impregnados Jn, 1 Jn y Ap, es su concepción apocalíptica de la realidad, que tiene su origen en el judaísmo palestinense, familiar a Jesús y a los evangelistas sinópticos. Otro elemento de la apocalíptica es la imagen del Hijo de hombre, que se remonta evidentemente a la proclamación personal de Jesús (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:28-30) y que ha dejado en el pensamiento de Juan una huella más fuerte que en el de los otros evangelistas, los cuales se limitan a reseñar la proclamación sin construir sus teologías sobre ella. Algunos términos joánicos, como luz, vida, Espíritu Santo y Paráclito, pertenecían al acervo del judaísmo rabínico, que ejerció su influjo en Jesús, Pablo y los sinópticos. En otras partes del NT podemos encontrar fácilmente huellas al menos de los principales temas joánicos. Una tradición evangélica determinada conserva a menudo sólo vestigios de temas que se encuentran plenamente desarrollados en otra tradición evangélica.

9 b) CON EL PENSAMIENTO PAULINO. Sería interesante comparar a Juan con otros autores característicos del NT, especialmente con el autor de Heb, con el que guarda considerables afinidades a pesar de las muchas

desemejanzas de superficie. Sin embargo, la comparación más obvia se refiere a Pablo, el otro teólogo del NT que influyó más en la orientación del pensamiento cristiano primitivo. En el apogeo de la crítica, que puso en el «paulinismo» el origen del cristianismo histórico, no se dudó en considerar a Juan como un pobre imitador o rival del gran Apóstol de los gentiles. Incluso actualmente muchos afirman que se pueden descubrir influjos profundos de Pablo en la obra de Juan. Es bastante probable que Juan supiera de la obra de Pablo, bien conocida en la región del Asia Menor, donde Juan también trabajó. No obstante, aunque Juan y Pablo están frecuentemente de acuerdo, no parece que exista una única línea de desarrollo entre ambos; más bien se trata de desarrollos paralelos de la teología cristiana primitiva (Bultmann, TNT 2, 6-9). Por consiguiente, participan de muchos conceptos y términos tomados de la común herencia cultural y religiosa que subyace en el NT. El concepto paulino de la Iglesia como Cuerpo de Cristo y el concepto joánico de la vid y los sarmientos son expresiones similares, aunque no idénticas, de la misma verdad revelada. El dualismo moral, que tanto destaca en Juan, también está presente en Pablo, si bien en él no ha recibido un acento tan fuerte. En cambio, la concepción de la obra salvífica de Cristo como propiciación, una de las piedras fundamentales de la teología paulina, no ocupa un lugar preeminente en Juan (cf. comentarios a 1 Jn 2,2; 4,10). No existe en la teología joánica eco alguno de otras ideas que tuvieron su situación existencial en el ministerio de Pablo, tales como la dicotomía entre fe y obras, el concepto de justificación por la fe, etc.

10 **B) Originalidad.** Por lo que hemos dicho parece claro que la originalidad de Juan no radica tanto en la invención de nuevas concepciones y enfoques cuanto en el desarrollo de una nueva síntesis de ideas que ya existían. Esto no es restar importancia a su originalidad, que, de hecho, no corre riesgo de ser puesta en duda. La síntesis joánica, con sus matices e ideas peculiares, cumple perfectamente los requisitos de una teología. Pone el énfasis precisamente en los elementos más importantes para el cristianismo de su tiempo y los presenta en un lenguaje comprensible para las gentes de entonces. No se puede pedir más a una teología. Además, la concepción que tiene el autor de lo esencial del cristianismo es más actual que la de cualquier otro libro del NT («más actual» en el sentido de que resulta más fácil aplicarla a nuestras actuales concepciones y condiciones de vida). Las características joánicas (→ Evangelio Jn, 63:28-32) nos descubren el pensamiento original y católico del autor, cuyas ideas ejercieron una atracción constante a lo largo de la historia de la Iglesia. Lo que C. H. Dodd decía hablando de Jn se puede aplicar, de alguna manera, a todos los escritos joánicos: «Sean cuales fueren las influencias que hayan podido actuar, han sido controladas magistralmente por una mente poderosa e independiente... No existe ningún libro, ni fuera ni dentro del NT, que se *parezca* realmente al cuarto evangelio» *(The Interpretation of the Fourth Gospel* [Cambridge, 1953], 6).

11 Podemos añadir una última observación. En cierto sentido, Juan es uno de los autores neotestamentarios más conscientemente teológico

por el modo como ha usado el lenguaje. Aunque el vocabulario joánico es relativamente limitado (por ejemplo, Jn es el que menos palabras usa de todos los evangelios) y aunque las palabras de Juan son generalmente sencillas y están empleadas en una sintaxis también sencilla, él se propuso construir con ellas un lenguaje técnico, que es tan necesario en un escrito teológico. La misma repetición y reiteración de distintos matices de una misma palabra o expresión, que el lector superficial de Juan puede a veces juzgar tediosa, forma parte de esta tendencia seriamente teológica.

CRISTOLOGIA JOANICA

12 **I. Dicotomía dualista.** Cuando nos adentramos en el mundo joánico, nos encontramos en un campo de batalla entre el bien y el mal, o, como diría el mismo Juan, entre la luz y las tinieblas. En este mundo joánico existe una gran dicotomía: la luz se opone a las tinieblas, la verdad a la mentira, la libertad a la esclavitud, la vida a la muerte. No se trata de una oposición meramente pasiva, sino de una lucha continua: lo mismo que la muerte está en lucha constante contra la vida, así las tinieblas combaten contra la luz.

En tal concepción no hay nada especialmente nuevo. Cualquiera que piense en el mundo y sea sensible a unos valores superiores a la supervivencia cotidiana acepta un dualismo semejante a éste, al margen de cómo explique sus orígenes y decida seguir «los dos caminos, el de la vida y el de la muerte» *(Didajé,* 1, 1). La única explicación que se ha dado al origen de este dualismo es el pecado original. En tiempos de Juan existían explicaciones opuestas; unas pretendían estar fundadas en la revelación, otras se presentaban como meramente filosóficas. También había distintos modos de identificar la verdad que libera a los hombres, según se tratara de los gnósticos, los herméticos, las religiones místéricas o la filosofía. El pensador moderno, desmitologizado y libre de prejuicios filosóficos, puede estimar conveniente el prescindir de una explicación del dualismo, aunque él tenga unas convicciones firmes sobre el camino de la verdad y de la libertad.

13 Algunas religiones, tanto primitivas como muy desarrolladas, y algunas filosofías han puesto el origen de la dicotomía en lo metafísico. Conciben el mal no como la carencia de bien, sino como un principio positivo, ya sea personal o impersonal, natural o sobrenatural. En tiempos de Juan se tendía a ver el mal en el orden material de las cosas, en el cuerpo del hombre, que estaba, por naturaleza, en guerra con su alma, principio del bien y de la verdad. Este dualismo metafísico influiría y viciaría más tarde algunas formas del cristianismo (maniqueísmo, albigenses) y se manifestaría en una variedad de herejías opuestas al concepto bíblico del hombre y del orden moral.

Como ha escrito R. Bultmann *(New Testament and Mythology,* en *Kerygma and Myth* [Nueva York, 1961], 17), aunque el NT y el gnosticismo empleen un mismo lenguaje al hablar de este mundo sujeto a los

poderes del mal, «existe una diferencia significativa. En el NT está claramente ausente uno de estos dos poderes: la *materia,* la parte física y sensual que entra en la constitución del hombre. Jamás se lamenta el NT de que el alma del hombre, su verdadero yo, esté encarcelada en un cuerpo material: jamás se lamenta del poder de la sensualidad sobre el espíritu. Esta es la razón de que nunca ponga en duda la responsabilidad del hombre frente a su pecado. Dios es siempre el Creador del mundo, incluida la vida humana en el cuerpo. Es asimismo el Juez ante quien el hombre debe rendir cuentas. El papel que representa Satán como señor de este mundo hay que reducirlo, por consiguiente, a sus justos límites, o bien, si es el señor y dios de este mundo, 'este mundo' debe estar en una peculiar relación dialéctica frente al mundo como creación de Dios».

14 Es cierto que «este mundo» no conoce a Cristo ni a Dios (cf. comentario a Jn 1,10; 17,25). Jesús no es de este mundo (Jn 8,23), como tampoco su reino es de este mundo (18,36) y, por consiguiente, sus discípulos no pueden realmente pertenecer a este mundo (15,19; 17,14). No obstante, antes de la venida de Cristo, el mundo no era malo en sí mismo: Dios amaba al mundo y envió su Hijo al mundo (Jn 3,16-17; 12,47; 1 Jn 4,9) para eliminar el pecado del mundo (Jn 1,29; 1 Jn 2,2), para que fuera el Salvador del mundo (Jn 4,42; 1 Jn 4,14) y la Luz del mundo (Jn 8,12). Los cristianos tienen por misión seguir viviendo en este mundo y desafiarle con el Espíritu de Cristo, dando testimonio de la vida y de la luz que brinda la revelación de Cristo.

«Este mundo» es para Juan el *kosmos (kosmos* o *aiōn* indistintamente para Pablo, siguiendo la costumbre judía que había asociado los dos; → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:48). Es una concepción espacial y temporal; por tanto, se refiere al tiempo y al lugar donde se desarrolla el plan salvífico de Dios. Por metonimia, se aplica a la obra divina de la creación, entregada al poder del pecado por su propia terquedad y sometida por ello al juicio de Dios, pero también realidad que Dios desea salvar por amor. (El destino de «este mundo» en la tradición judía es «el mundo venidero», expresión que no emplean Juan [sería algo paradójico teniendo en cuenta su concepto de escatología realizada] ni Pablo, pero sí Heb 2,5 para referirse a la era mesiánica, la Iglesia, inaugurada por Cristo). Salta a la vista, por tanto, que el dualismo de Juan no tiene nada que ver con una especulación filosófica acerca del bien y del mal, sino que es un elemento de la *Heilsgeschichte.* Juan maneja los términos de la dicotomía como elementos de una historia de la salvación, como vamos a ver en la sección siguiente.

O. Böcher, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums* (Gütersloh, 1965); Brown, *Gospel,* I, 508-10, 515-16; G. Evans, *The World in the Writings of the Apostle John:* RevExp 31 (1934), 66-80; H. Sasse, *Aiōn:* ThDNT 1, 197-208; *Kosmos:* ThDNT 3, 868-95.

15 **II. La venida del Salvador.** La batalla entre la luz y las tinieblas que se libra en este mundo no es, por tanto, una guerra de las fuerzas cósmicas en la que el hombre se ve atrapado por un sistema determinista, sino una lucha que se libra en el interior del alma humana. ¿Cuál es la respuesta que da Juan a la búsqueda humana de verdad y de luz? Si Juan se hubiera limitado a su herencia judía habría podido replicar, como lo hizo Ben Sirá (Eclo 24), que la respuesta había que buscarla no en la filosofía ni en ritos esotéricos o purificaciones, sino en la ley, en la voluntad revelada de Dios. Cumpliendo la ley, y no mediante recursos personales, es como el hombre entra en el camino de la vida. Desde luego, el judaísmo no era el único en creer que la salvación debía venir de lo alto, que se necesitaba un Salvador.

16 Sin embargo, Juan trasciende el judaísmo. La ley fue dada por medio de Moisés, pero la verdad por Jesucristo (Jn 1,17). El acontecimiento Cristo ha puesto de manifiesto la insuficiencia del judaísmo para dar una respuesta definitiva a la pregunta por la verdad (insuficiencia que comparten los gentiles, pues también Pilato desconoce la verdad [18,38]). En la concepción joánica, la verdad no se nos ha revelado paulatinamente como en el AT, sino entera y totalmente con la venida del Hijo de hombre (cf. Heb 1,1ss).

17 **A) El Hijo de hombre.** Según Juan, el concepto de Hijo de hombre (cf. comentario a Jn 1,51), que se fundamenta en la proclamación mesiánica del mismo Jesús, compendia la realidad de la verdad que ha sido revelada en Cristo: es el poder de transformar al hombre, liberándole de las garras del pecado y dándole una vida nueva. Según la tradición sinóptica (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:28-30), Jesús se reveló bajo el título de «Hijo de hombre» como juez escatológico (Mc 8,38), pero también como copartícipe de la inteligencia y del poder divinos *hic et nunc* (Mc 2,10.28 par.). En el tratamiento de Juan observamos una profundización de estos temas. El Hijo de hombre es eminentemente juez (Jn 5,27). Tiene poder para revelar misterios divinos porque su lugar está junto a Dios en los cielos (3,13). Pero, sobre todo, en él se realiza el encuentro de Dios y del hombre (1,51). No sólo comunica a los hombres un poder divino por el que llegan a ser hijos de Dios (1, 12), sino que él mismo, como Hijo de hombre, es la comunicación real de la vida divina (6,53). El nuevo nacimiento que viene de lo alto (3,3) ha sido traído por el Hijo de hombre, y es su Espíritu quien lo imparte (Jn 3,6; 1 Jn 2,21.27; cf. la doctrina de Pablo sobre Cristo, el segundo Adán [hombre] en 1 Cor 15,45; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:39-40).

18 Se puede discutir hasta qué punto había analogías de esta concepción en las especulaciones helenísticas de tiempos de Juan relativas al *Anthropos (Urmensch,* el hombre celeste o primordial), que actuaría como salvador del hombre. Las fuentes que poseemos no son suficientes para demostrar si la antigüedad de semejante idea es anterior a la fe cristiana, e «inferir la existencia de tal tradición de las mismas páginas de san Juan es realizar la poco edificante hazaña de argumentar en círculo» (E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* [Londres, 1961], 70). Si todo el AT y los antecedentes intertestamentarios de la doctrina sobre el Hijo de hombre no igualan a la descripción joánica, esto prueba

simplemente que la realización neotestamentaria supera lo que estaba anticipado en el AT. Cf. Dn 7; Ez *passim;* Sal 8,5-7 (cf. Heb 2,6ss); Sal 79,16-18 (cf. Mc 14,62); Henoc (→ Apócrifos, 68:15).

19 Lo cierto es que en torno a la teología de Juan sobre el Hijo de hombre no hay nada mítico ni místico. Si el pensamiento de Juan trasciende el mesianismo de los sinópticos, también lo presupone. El Hijo de hombre de que nos habla Juan es Jesús, el hijo de José de Nazaret (Jn 1,45). Consigue llevar la vida eterna a los hombres porque «es levantado» (cf. comentario a Jn 3,14), es decir, porque lo que se dice del Siervo de Yahvé en Is 52,13. Para decirlo de otro modo: el Hijo de hombre es Salvador únicamente en virtud del misterio de la cruz y de la resurrección que proclama todo el kerigma del NT. Sin embargo, este Jesús, nacido del linaje de David, de una madre judía, que vive como uno más entre los hombres, que come, bebe y duerme entre ellos (1 Jn 1,1), es también el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6), porque tiene una vida que ha compartido con Dios desde el principio (17,5.24). Esta es la razón por la que, mientras los demás llegan a la existencia, Jesús existe eternamente (8,58; → Evangelio Jn, 63:94).

20 De todo esto resulta evidente el porqué Juan acentúa de igual manera la divinidad y la humanidad del Salvador. La verdad, la luz, la vida que los hombres necesitan no pueden venir más que de lo alto, y las ha traído de arriba el Hijo del Padre, que fue enviado al mundo con esta finalidad. Sin embargo, la comunicación de esta vida sólo fue posible por las acciones de un Siervo de Dios cuya obra fue profetizada y constituyó una condición para la salvación del hombre. Y esta vida puede ser comunicada solamente porque este Siervo es Hijo de hombre, miembro de la humanidad que por él puede penetrar en la esfera divina (Jn 14, 20). De aquí se desprende la importancia de una sólida cristología (cf. comentarios a 1 Jn 2,18-29; 4,1-6; 5,8-12), del verdadero testimonio (cf. comentarios a Jn 1,7.15; 4,39; 5,31.36.37). La realidad de la encarnación no es simplemente una afirmación del dogma cristiano, sino que constituye la esencia de la salvación.

A. Feuillet, *Le fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique:* RB 60 (1953), 170-202, 321-46; J. Jeremias, *Adam:* ThDNT 1, 141-43; sobre el concepto joánico del Hijo de hombre, cf. H.-M. Dion, ScEccl 19 (1967), 49-65; E. D. Freed, JBL 86 (1967), 402-409; R. Schnackenburg, NTS 11 (1964-65), 123-37.

21 **B) La Palabra se hizo carne.** El lector moderno no deja de experimentar cierta sorpresa ante el concepto joánico de Jesús como Palabra (cf. comentario a Jn 1,1); probablemente ninguna otra característica de Jn ha cautivado tanto la atención e impulsado la especulación como ésta. En cambio, los contemporáneos de Juan, ya fueran de origen judío o helenístico, aceptarían este concepto como algo, en cierto modo, familiar. Lo que ellos considerarían enigmático es la afirmación de que «la Palabra se hizo carne». Fuera del prólogo de Jn, Jesús recibe el nombre de Palabra sólo en Ap 19,13 (probablemente no en 1 Jn 1,1). Parece claro, no obstante, que el empleo de este término en Ap representa una mezcla de

otros textos, tales como Sab 18,14-16; Is 11,4 (LXX); 63,1-3, que constituyen una línea de pensamiento completamente distinta de la de Jn 1, 1.14, en la que la Palabra es creadora y vivificante, no destructora. Con todo, la Palabra de Jn y la de Ap no se excluyen mutuamente ni están desprovistas de relación; el hecho de que la misma Palabra sea de muerte y de vida está de acuerdo con la paradoja joánica, lo mismo que la luz del mundo puede ser ocasión de la ceguera del mundo (Jn 9,39-41).

22 ¿Qué quiere significar Juan cuando habla de Jesús, el Hijo de hombre, como Palabra? El hecho de que el término sólo aparezca en el prólogo de Jn no quiere decir que fuera sólo un pensamiento casual y transitorio del evangelista. Aunque Jn tiene razón para eludir el término después del clímax alcanzado en 1,14, el concepto que expresa domina toda su cristología. El término «Palabra» no tiene interés para Juan si no va unido al reconocimiento de que la Palabra se hizo carne. La proclamación de Jn 1,14 está pensada intencionadamente para producir impacto en el lector, viniendo como viene después de un prefacio que ha subrayado una y otra vez la trascendencia de la Palabra, que está junto a Dios. La carne, lo mismo que el mundo, era concebida no precisamente *como mala (cf. comentario a Jn 1,13-14; 3,6), sino como algo incompatible* con la divinidad (cf. Is 40,6; Jn 6,63; Mt 16,17). Sin embargo, ha ocurrido lo inconcebible, y lo que era imposible para el hombre es ahora una realidad accesible, de la que se da testimonio (1 Jn 1,1). El hombre no podía, pese a los anhelos de todos los tiempos, penetrar en la esfera de lo divino; pero la encarnación ha salvado esa sima. De aquí la importancia de insistir en que Jesús ha venido verdaderamente «en la carne» (1 Jn 4,2; 2 Jn 7). Si el Hijo de Dios se ha hecho hombre —y sólo si esto es verdad—, se comprende que los hombres puedan nacer de Dios (Jn 1,13; 1 Jn 5,18). No es casual que en el prólogo sobre la Palabra (Jn 1,18) Jesús sea llamado el *monogenēs,* «el Hijo único»: en el concepto de Palabra encarnada es donde se descubre mejor la identificación del Hijo de hombre con el Hijo de Dios.

23 En otros términos: el concepto de Palabra es eminentemente soteriológico. Al identificar a Jesús como la Palabra creadora de Dios, como fuente de luz que es vida del hombre, Juan le presenta como la revelación de Dios. Esta concepción de la revelación es vital; no se limita a una apreciación meramente intelectual, como tampoco se limita a eso la concepción joánica del conocimiento (→ 36, *infra).* La revelación hecha por la Palabra no proporciona conocimiento de algo, sino conocimiento de Dios. Por lo demás, la revelación de Dios no hay que buscarla en la contemplación abstracta de unas verdades, sino en el ejemplo e imitación de una vida que ha sido vivida, la vida del Hijo de hombre (Jn 12,23-26). La gloria de Dios se ha revelado en la vida del Hijo de hombre (→ 30-32, *infra).*

24 Por esta razón, Juan puede insistir en que la gracia y la verdad supremas vinieron al mundo únicamente a través de Cristo, y no por la ley (Jn 1,17). La encarnación de la Palabra constituye la gran gracia de Dios (en toda la literatura joánica, el término *charis* sólo aparece en el

prólogo, Jn 1,16, y en los saludos convencionales de 2 Jn 3; Ap 1,4, etc.). La Palabra de Dios es la verdad (Jn 17,17); por eso Jesús se llama a sí mismo la verdad (14,6). A su vez, la Palabra de Dios es la fuente de la verdadera vida, hasta el punto de que habita en los discípulos y ellos permanecen en ella (Jn 5,38; 8,31; 1 Jn 2,14; 4,16). Jesús ha comunicado la Palabra, que es él mismo, en sus palabras y su vida, en su «vivir con» los hombres (Jn 1,14). Por esta convivencia da a los hombres una «comunión» consigo mismo y, en consecuencia, con Dios, comunión que se prolonga en el ministerio apostólico de la palabra (1 Jn 1,3). Así, la Palabra encarnada es la revelación de la vida (1 Jn 1,1).

Brown, *Gospel,* I, 519-24; S. de Ausejo, *El concepto de «carne» aplicado a Cristo en el IV evangelio:* SP 2, 219-34; J. Moffatt, *Grace in the New Testament* (Nueva York, 1932), 365-72; J. Starcky, *Logos. La parole divine dans le Nouveau Testament:* VDBS 5, 479-96.

25 **C) El amor de Dios.** Ningún autor del NT ha puesto tanto énfasis en la virtud del amor como Juan; según una tradición, el único mensaje que, ya anciano, dirigía a sus discípulos consistía en el repetido «hijitos míos, amaos los unos a los otros». No es difícil encontrar en la teología joánica la razón de esta insistencia, ya que para él Jesús, la Palabra, es eminentemente la revelación del amor de Dios. El amor de Dios es el motivo de que Dios mismo envíe su Hijo al mundo (cf. comentario a Jn 3,16; 1 Jn 4,9). Pero el amor, más que un motivo, es la revelación misma. Así como Dios es amor (1 Jn 4,16), Jesús es la encarnación del amor divino hacia el hombre, al incorporar en sí esta relación querida por Dios. Por eso se nos recuerda constantemente el amor del Padre hacia el Hijo (Jn 3,35; 10,17), amor que el Hijo, a su vez, comunica a sus seguidores, no sólo como amor suyo personal, sino también como amor del Padre (17,23-26). Jesús es, por tanto, el mediador del amor divino y su más alta representación (15,13). Tampoco podemos considerar esta revelación simplemente como una información acerca de Dios, sino como algo que debe afectarnos y transformarnos íntimamente; tenemos que vivir en el amor de Dios y de Cristo (15,9).

26 El amor es vital, activo, constituye la esencia misma del Dios vivo, que quiere asimilar los hombres a sí. Del mismo modo que el amor lleva a Jesús al sacrificio supremo, el amor que él ha revelado y que ha sido recibido por los hombres debe encontrar una expresión semejante en sus vidas (13,1-20). Por tanto, el amor no es sólo el signo, sino la esencia misma del verdadero seguimiento, de lo que significa ser cristiano (13, 35). Este amor se pone de manifiesto en la obediencia a la ley de Dios y de Cristo (14,15.23), hasta tal punto que toda la vida cristiana se puede compendiar en una sola palabra: amor (1 Jn 4,7). En 1 Jn, la palabra «amor» empleada en sentido absoluto, sin complemento expreso, es como el resumen de la vida cristiana (3,18; 4,7-8.19), significado con que la encontramos también en labios de Jesús en Lc 7,47 (→ Evangelio Jn, 63:19, 34). En efecto, el amor de Dios es ilimitado, y todo el que ha recibido esta revelación de amor debe corresponder con un amor sin límites: no sólo tiene que amar a Dios, sino también a sus hermanos, que han sido objeto de ese mismo amor divino (Jn 13,34; 1 Jn 4,19-21). Por el contrario, el odio es un signo cierto de que rehusamos compartir la verdadera vida y nos situamos en el camino de la muerte (Jn 8,42; 1 Jn 3,14). En Ap (2,4.19, etc.), el amor es equiparado con la vida cristiana, y se pone su origen en el mismo acto de Dios (1,5).

Brown, *Gospel,* I, 497-99; C. Spicq, *Agape in the New Testament* (vol. 3; San Luis, 1966); E. Stauffer, *Agapē:* ThDNT 1, 52-53.

27 **D) Los signos.** Jesús es preeminentemente la revelación del amor de Dios, y el amor contiene en sí la esencia de la luz, que es la vida del hombre. Pero Jesús como Luz brilló en este mundo de múltiples maneras, dando a conocer la verdad desde más de un aspecto. Y esto lo consiguió mediante lo que Jn llama característicamente sus *sēmeia,* «signos» (el término no aparece en 1-2-3 Jn). Según nuestra opinión (aunque muchos no estarán de acuerdo), los signos no pueden identificarse sin más con los milagros de Jesús, aunque algunos milagros son signos de modo preeminente (cf. comentario a Jn 2,11). Los «otros muchos signos» que obró Jesús en presencia de sus discípulos (Jn 20,30; cf. 21,24-25) no hay por qué identificarlos exclusivamente —ni siquiera principalmente— con los milagros de Jesús: Juan se refiere aquí a toda la revelación de vida realizada por el Hijo de hombre (cf. Jn 20,31; 1 Jn 1,1). De igual modo, si bien en la alusión a los muchos signos hechos en presencia de los judíos (Jn 12,37) no se excluyen los milagros, se alude principalmente a una revelación que ha sido ignorada (cf. 12,38).

El vocablo «signos» aparece en un contexto veterotestamentario para designar especialmente las obras maravillosas realizadas por Yahvé en el éxodo (Nm 14,11; → Evangelio Jn, 63:23-24). Sin embargo, lo significativo de estos hechos no consistía en que estuvieran más allá de la causalidad natural, sino en que habían sido operados por el Dios de Israel para revelarse a su pueblo. Para Juan, los «signos» de Jesús tienen exactamente este significado. La transformación del agua en vino (2,11), la curación del hijo del funcionario real (4,54), la multiplicación de los panes (6,14), la curación del ciego de nacimiento (9,16), la resurrección de Lázaro (12,18), todos son milagros y se les da el nombre de «signos», pero su importancia principal radica en que son manifestación de la obra vivificante de Jesús, no en que despliegan un poder preternatural. Juan conoce otros muchos milagros llevados a cabo por Jesús que son mencionados sólo brevemente y de paso (2,23; 3,2; 4,48); sin duda, no se ajustaban tanto a sus fines teológicos como los relativamente pocos que decidió describir. Dos de los milagros que describe (la curación de 5,2-9 y Jesús caminando sobre las aguas en 6,16-21) no los caracteriza distintivamente como «signos», aunque no existe ninguna duda de que lo son.

En cambio, no hay duda de que, para Juan, son «signos» ciertas palabras y hechos de Jesús no milagrosos; y lo son porque revelan al hombre la naturaleza de Jesús y su palabra vivificante. Así, en Jn 2,18-25, cuando los judíos exigen un signo a Jesús, él responde aludiendo a sí

mismo como significado de la purificación del templo; se trata de un signo en el que no repararon los circunstantes, pero que fue aceptado por la fe de los discípulos después de la resurrección. (Este episodio es un paralelo de la versión lucana [11,29-32] del «signo de Jonás»). Asimismo, la crucifixión es el signo de la glorificación de Cristo según Jn 3,14; 8,28; 12,32. (Como trasfondo notemos que en el relato de la serpiente de bronce la expresión prepositiva *'al-nēs* [lit., «sobre un bastón»] de Nm 21, 8ss fue traducida por *epi sēmeiou* por los LXX; la Vg. tradujo *pro signo*. Más adelante, algunos textos como Is 11,12; Jr 50,2; 51,12.27; Sal 60,6 atribuyeron cierto sentido «mesiánico» a *nēs [sēmeion* siempre en los LXX]). El lavatorio de los pies de Jn 13,1-20 constituye, sin duda, un «signo» en este sentido joánico, a pesar de que algunos autores restringen el título de «signo» a los acontecimientos narrados en Jn 1-12, el «Libro de los Signos».

28 Bernard comete, sin duda, un error al suponer que Juan tenía interés en reducir al mínimo el elemento milagroso en el ministerio de Cristo. Los hechos maravillosos de Jesús formaban parte del kerigma cristiano aceptado por Juan, quien, de hecho, nos ha relatado milagros que no constan en la tradición sinóptica. No obstante, es cierto que Juan ha situado los milagros de Jesús en una perspectiva estudiada. En Jn no aparecen los exorcismos de la tradición sinóptica: él tiene su forma peculiar de mostrar esta faceta de la inauguración del reino de Dios. Jn repite constantemente que una fe fundamentada solamente en los milagros es insuficiente y no constituye un auténtico reconocimiento del Señor (Jn 2, 23-25; 3,2; 7,3-7).

29 A las realidades que Juan da el nombre de «signos» Jesús las llama sus «obras», que son también obras de Dios (cf. Jn 5,20.36; 7,3.21; 9,3-4). Una vez más, las obras de Jesús comprenden ciertamente sus milagros, pero no se reducen a ellos. Estas obras constituyen la totalidad de su ministerio público e incluyen también sus palabras (14,10). «Palabras» y «obras» estaban estrechamente unidas, e incluso identificadas, en la mentalidad semítica. Además, las palabras no son meros sonidos, sino expresiones vitales (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:40): en Jn 15,3 Jesús declara que sus discípulos están limpios por la palabra que les ha dicho. En cierto sentido, las palabras de Jesús son el elemento más importante de los «signos» de Jesús, porque especifican sus obras y las definen como obras de Dios.

Puesto que la fe consiste en la aceptación de una persona tal como se ha revelado, y no simplemente en la aceptación de unas proposiciones reveladas acerca de esa persona (→ 36, *infra),* los «signos» constituyen la comunicación de Dios a los hombres. Por consiguiente, son signos en sentido joánico sólo aquellos milagros que revelan la naturaleza de Jesús como revelación de Dios. El camino, la verdad y la vida que los hombres buscan han sido revelados concretamente en Jesús. Las palabras y las obras de Jesús no son exactamente pruebas de esa verdad y esa vida, sino verdad y vida en sí mismas. Y porque son realidades auténticamente asimilables, Jesús puede prometer que sus palabras habitarán en sus discípulos (Jn 15,7), los cuales realizarán también sus obras e incluso otras mayores (14,12).

R. E. Brown, *The Gospel Miracles:* BCCT 184-201; también en *New Testament Essays* (Milwaukee, 1965), 168-91; D. Mollat, *Le semeion johannique:* SP 2, 209-18.

30 **E) La gloria de Dios.** Los «signos» de Jesús son signos de su gloria (Jn 2,11; cf. P. Riga, Interpr 17 [1963], 402-24); y esta gloria es también la gloria de Dios (11,40). El kerigma apostólico es un testimonio de ella (cf. comentario a Jn 1,14; 2,11). En el AT, «la gloria de Dios» significa la manifestación visible de Dios, generalmente en medio de fuego y humo (o de una nube); a veces, acompañada de perturbaciones en la naturaleza (Sal 29,1-9; 97,1-6), en los cielos como obra de Dios (Sal 19,2) o en alguna forma especial de teofanía. Isaías contempló la gloria del Señor (Is 6,1-5; cf. Jn 12,41; Ap 15,8) en el templo lleno de humo. En la tradición del Pentateuco Moisés salió al encuentro de la gloria del Señor, que se le manifestaba en medio de humo y fuego en el monte Sinaí (Ex 24,15-18), y el Señor hacía conocer su presencia en Israel mediante una nube que cubría la tienda de la reunión y en que llenaba el tabernáculo (Ex 40,34). De igual manera, en la visión que tuvo Ezequiel de la gloria del Señor figuran también la nube, el fuego y otros fenómenos extraordinarios (Ez 1,1-28).

31 El *kābôd* del AT es, a través de los LXX, la fuente del concepto de *doxa,* «gloria», que tan importante papel desempeña en Jn (pero no en 1 Jn). En este punto, Juan se vio influido quizá por la tradición judía, propensa a emplear la expresión «gloria de Dios» como una especie de sustitutivo para suavizar algunos antropomorfismos del AT. Así, por ejemplo, el hebreo de Nm 12,8 se traduce: «Vio la forma del Señor»; los LXX traducen: «Vio la gloria del Señor». Los targumes arameos hacen lo mismo y traducen el hebreo de Ex 24,10: «Vieron al Dios de Israel»; este mismo pasaje es traducido en el Targum Onkelos: «Vieron la gloria del Dios de Israel». «Gloria», para Juan, es la presencia de Dios manifestada en Jesús.

32 Cuando Juan afirma que la Palabra hecha carne «habitó entre nosotros», o, más literalmente, «puso su tienda entre nosotros», lo hace influido por estas ideas. Es una alusión a la presencia divina, significada por una nube, que fijó su residencia en medio del pueblo, primero en la tienda de la reunión (Ex 33,7-11) y más tarde en el templo (1 Re 8, 10-11). Esta misma alusión la encontramos en Ap 7,15; 21,3, que emplean también el verbo *skēnoun,* «acampar», elegido, probablemente, a causa de su semejanza con el hebreo *šākan, šᵉkînâ* (cf. comentario a Jn 1,14). No debemos pensar que el empleo joánico del término *doxa* sea puramente figurativo o que el autor esté jugando con las palabras. La gloria de Jesús es algo que ha sido contemplado, que ha constituido una manifestación visible de Dios, aunque, como los «signos», sólo se puede percibir con los ojos de la fe (2,11; 11,40). Este es, después de todo, el significado que tenían los símbolos también en el AT. Por muy antropomórfico que pueda ser a veces el lenguaje del AT, nunca existió la menor

duda en que el hombre sólo podía realizar su encuentro con Dios a través de la fe: el «entre nosotros», que Juan tomó de la terminología del AT, se refería a la comunión con Dios a través de la fe y del culto.

En conexión con la idea de la presencia de Dios en Jesús, la preocupación de Juan por las fiestas del judaísmo resulta perfectamente natural (cf. comentario a Jn 2,13ss). Juan se ocupa, de manera especial, de la fiesta de los Tabernáculos (caps. 7-8, y gran parte de los caps. 9-10) por el peculiar significado que tuvieron los tabernáculos en el pensamiento judío como testimonio de la presencia de Dios, continuada o renovada en medio de su pueblo (cf. Is 4,5-6; Zac 14,16-21). En Jesús, afirma Juan, los hombres han encontrado verdaderamente la gloria de Dios, la recapitulación de todo lo bueno, lo que conduce a la verdadera vida.

Brown, *Gospel,* I, 326-27, 503-504; Str-B 2, 744-812; G. von Rad y G. Kittel, *Doxa:* ThDNT 2, 237-51.

33 **III. El retorno de Jesús al Padre.** La verdad, la luz y la vida, que constituyen el objeto de la búsqueda del hombre, pueden liberarle de las tinieblas y frustración, que son la suerte de este mundo. Sin embargo, todo esto sólo puede llegarle al hombre por revelación y no por sus recursos personales. De lo cual se desprende como consecuencia natural que la teología joánica subraye ciertos acontecimientos realizados por Dios en la historia, de los cuales existe un testimonio. También el judaísmo fue resultado de una intervención histórica de Dios, cuyas consecuencias quedaron compendiadas en la Ley; pero Juan ya hizo notar que la historia de la que dependía el judaísmo, aunque no falsa, era inadecuada e incompleta. La encarnación fue una demostración de esto al hacer realidad una situación a la que no podía aspirar el judaísmo y de la que no existía precedente alguno. Sin embargo, la encarnación es sólo el comienzo, no la cumbre ni la sustancia, del desenlace histórico que asegura el NT. La encarnación, que revela la gloria de Dios en Jesús, debe completarse en la obra para la que el Hijo fue enviado al mundo: la glorificación del Padre, que, a su vez, es su propia glorificación.

34 **A) La hora de la glorificación.** El Evangelio de Juan está penetrado por un sentido de urgencia. Después del prólogo magistral, que nos ha hablado de las cosas maravillosas que han sucedido, observamos en seguida que el resto de Jn va a ser la crónica de esos acontecimientos. Al principio, el Bautista señala a uno que ha de venir después de él (1,27); y ese personaje, introducido paulatinamente como Jesús de Nazaret, habla a continuación de una revelación portentosa que se podrá conocer pronto (1,51). A partir de este momento se nos habla constantemente de una «hora» o «tiempo» que ha de llegar, que aún no ha llegado (2,4; 7,6), aunque, en cierto sentido, ya ha empezado con la presencia de la Palabra en medio de los hombres (4,23; 5,25). Esta «hora» de Jesús es opuesta a la del mundo (7,6), la hora de las tinieblas (12,35; cf. Lc 22,53). Con todo, por paradójico que pueda parecer, la hora de Jesús llega precisamente (cf. 13,21-32) cuando viene la hora de las tinieblas. Paradójicamente también, al llegar esta hora, tan vehementemente esperada y prevista, Jesús la recibe con un semblante de terror (12,27).

Esta «hora» es la de la pasión y muerte de Jesús, que, para Juan, son una sola fase de la «glorificación» de Jesús, siendo la segunda su resurrección y ascensión al Padre. Juan ha subrayado el aspecto glorioso del relato de la pasión de forma muy sutil, añadiendo, modificando u omitiendo detalles (por ejemplo, ha omitido toda alusión a las tinieblas en el momento de la crucifixión [Mc 15,33; Lc 23,44]), desviándose así de la tradición común de los sinópticos (cf. comentario a Jn 18,1-20,31). Es una hora de triunfo porque, a pesar de las apariencias externas, el mundo es juzgado en el juicio de Cristo y el poder del mal queda destruido de una vez por todas (12,31). Lo que el mundo llama muerte es realmente vida, y lo que llama vida es muerte: verdad aplicable a Cristo que debe ser también norma orientadora para sus seguidores (cf. comentario a Jn 12,23-26). El sacrificio de Cristo es su glorificación porque de él surgió el nuevo orden, en el que las tinieblas se disipan y brilla la nueva luz (1 Jn 2,8).

Es manifiesto que existe una estrecha conexión entre la gloria de Jesús y su glorificación. Pero el término activo, glorificación, nos ayuda a recordar que el acontecimiento Cristo es precisamente un acontecimiento en el sólido entramado de la historia de la salvación. «Gloria» podría significar una especie de inmanencia intemporal por la que lo divino se autocomunica a los hombres, lo cual no es en absoluto la idea de Juan. La Palabra hecha carne es la gloria del Padre porque ha glorificado a Dios con sus palabras y hechos y, a la vez, ha sido glorificada por Dios con esas mismas palabras y hechos. «Glorificación» alude a la vitalidad de esta gloria que el hombre comparte por la venida del Hijo de Dios. Al penetrar en la esfera de lo humano por la glorificación de Jesucristo, Dios posibilitó al hombre su entrada en la esfera de lo divino.

35 **B) El papel de la fe.** Es muy importante valorar la significación de este último punto de la teología de Juan, porque a la luz de él vamos a poder comprender el papel que desempeña la fe en los escritos joánicos. La fe es el asentimiento del hombre a la revelación. Por la fe, el hombre es liberado de su propia desesperanza y entra en contacto con el «totalmente otro» que puede salvarle. Para Juan, ese «otro» es Dios, que se ha revelado históricamente en Jesucristo. Este es el «escándalo» permanente del cristianismo: «el *skandalon,* la locura, está en el hecho de que ciertos acontecimientos históricos datables («bajo Poncio Pilato») constituyen el centro indiscutible de la revelación de Dios y están conectados con todas sus manifestaciones» (O. Cullmann, *Christologie du NT* [Neuchâtel, 1958], 287).

36 a) Fe y conocimiento. «Esta es la victoria que vence al mundo, nuestra fe» (1 Jn 5,4). Curiosamente, ésta es la única vez que el nombre «fe» aparece en los escritos primarios de Juan (se emplea cuatro veces en Ap), si bien el verbo «creer» es uno de los términos típicamente joánicos. Quizá se deba a que Juan evitó de intento el sustantivo *pistis* porque era muy usado en su tiempo por muchas religiones y sectas místicas

para designar sus revelaciones rivales (cf. la obra gnóstica *Pistis Sophia).* Pero es más probable que su preferencia por este verbo sea señal de la vitalidad y dinamismo que Juan atribuye a la fe. Porque la fe no es asunto exclusivo de la inteligencia; es una adhesión a la persona, un compromiso con ella. Creer, según Juan, no es creer algo sobre Dios, sino creer en él; y esto lleva consigo, de alguna manera, una experiencia continua y compartida (cf. comentario a Jn 1,12).

Es cierto que, a veces, es posible leer a Juan como si afirmara que creer es asentir, aceptar, conocer simplemente lo que ha sido revelado. Fe y conocimiento están frecuentemente construidos con el mismo complemento (Jn 4,42; 6,69; 8,24 y su paralelo 8,28; 1 Jn 4,16). La vida, que es fruto de la fe, puede ser considerada también como fruto del conocimiento (Jn 6,47; 17,3), y la fe y el conocimiento aparecen muchas veces a renglón seguido como si fueran una misma cosa (6,69; 1 Jn 4,16). Sin embargo, debemos tener en cuenta que fe y conocimiento no son idénticos. Aunque la relación entre quien acepta la revelación y el que se revela puede expresarse en función de fe o de conocimiento (Jn 7,17; 16,27), Juan nunca dice que Jesús tenga fe en el Padre, sino sólo que Jesús le conoce y es conocido por él. El conocimiento proviene de la fe; la fe conduce al conocimiento como conduce a la vida: el conocimiento es parte de la vida. Juan pretende decir que el creyente es introducido en el verdadero conocimiento de Dios en la medida en que puede poseerlo, y no que la fe sea igual al conocimiento. Bultmann tiene razón al descubrir en Juan una visión antignóstica de la fe, de igual modo que la visión de Pablo estuvo influida por la polémica contra la justificación por las obras. Juan niega la convicción fundamental del gnosticismo, a saber: que exista un conocimiento superior capaz de llevar a la salvación, conocimiento que se niega al simple creyente. Según Juan, si el conocimiento tiene algún sentido y significación, si puede hacer algo en orden a la salvación, es únicamente por la fe.

Otra consideración a este respecto es que, para Juan, el conocimiento no consiste en un asentimiento pasivo, sino en algo eminentemente activo (cf. comentario a Jn 1,10). Conocer (Juan evita el nombre *gnōsis,* lo mismo que elude el de *pistis)* es reconocer ciertos hechos: que Jesucristo ha venido de Dios (7,28), que es el Hijo de Dios manifestado en la carne (1 Jn 5,5ss), que es Señor y Dios (Jn 20,29). Pero conocer es también, y primariamente, una implicación activa en una experiencia nueva, dado que el objeto verdadero de este conocimiento no es una cosa, sino una persona. Conocer es recibir las palabras de Dios (12,48; 17,8) y, por consiguiente, recibir la Palabra de Dios mismo. Esto supone que conocer a Dios es comprometerse a una vida semejante a la de Dios (1 Jn 2,3-6), cuyo modelo es la Palabra hecha carne. Conocer a Dios y a Jesucristo es poseer la vida eterna (Jn 17,3). No hay, por tanto, nada «gnóstico» en la idea de conocimiento que encontramos en la teología joánica.

En esta especie de ecuación entre fe y conocimiento deberíamos ver más bien una realidad característica que Juan ha vinculado a la idea de fe. En el mundo semítico, el conocimiento no es tanto un acto específico

del entendimiento cuanto una postura vital. Conocer a Dios, en consecuencia, no es simplemente adherirse a Dios con la inteligencia o la voluntad, sino llegar a ser, de algún modo, una cosa con él. Según esto, la idea de la filiación divina del creyente, idea veterotestamentaria que se encuentra en Pablo y en el NT en general, alcanza en Juan una dimensión que no tiene en ningún otro autor. Unicamente Juan se ha atrevido a hacer la sorprendente afirmación de que el creyente «ha nacido» de Dios (Jn 1,13; 3,4-8; 1 Jn 4,7; 5,1), ha sido engendrado por la semilla divina que ha recibido (1 Jn 3,9). Esta filiación, por lo demás, no es algo meramente formal, sino que se hace patente en una vida por la que el creyente evita el pecado y se esfuerza en llegar a la unidad con Dios (Jn 8,42-47.54-56; 1 Jn 3,9-10).

37 b) FE Y VISIÓN. Creer es también ver. El creyente ha pasado de las tinieblas de este mundo a la luz (cf. comentario a Jn 1,4.5), a la luz de la verdad, que tampoco es simplemente una percepción intelectual, sino un estilo de vida (cf. comentario a Jn 1,9.14). Ningún otro autor del NT ha puesto tanto énfasis en el concepto de fe como visión (Jn 1, 14; 1,50-51; 6,40; 14,9; 17,24; 1 Jn 1,5) y en el deber que se desprende para el creyente de vivir según la luz y no según las tinieblas (1 Jn 1,6-7; 2,9-10; 3,19). La fe proporciona una visión de Dios y de todo a la luz de Dios, de suerte que el creyente debe renunciar a los criterios del mundo y descubrir nuevos criterios en la revelación de Dios, que le ha sido hecha en Jesucristo; esto es lo que significa «ver» a Jesús (Jn 12,21-26). La visión de la fe es, en el sentido riguroso de la palabra, una verdadera visión de Dios y de la verdad, aunque Juan no niega que la visión definitiva está reservada para cuando la fe ceda el paso a algo más excelente (1 Jn 3,2).

38 c) FE Y AMOR. Por último, dado que la revelación de Dios en Cristo es, ante todo, la revelación de su amor (→ 25-26, *supra),* resulta que entre fe y amor existe la vinculación más estrecha posible (cf. comentario a 1 Jn 4,7-5,12). Por esta razón, según Juan, el amor se expresa fundamentalmente en el cumplimiento de los mandamientos: si la fe consiste en conocer a Jesús como revelador del amor de Dios, creer significa identificarse con un amor desinteresado que ha incorporado en sí virtualmente todo lo bueno y lo santo.

J. Alfaro, *Cognitio Dei et Christi in 1 Jn:* VD 39 (1961), 82-91; Brown, *Gospel,* 512-15; R. Bultmann, *Faith* (BKW 10; Londres, 1961), esp. 97-110; J. Gaffney, *Believing and Knowing in the Fourth Gospel:* TS 26 (1965), 215-41; B. E. Gärtner, *The Pauline and Johannine Idea of «To Know God» Against the Hellenistic Background:* NTS 14 (1967-68), 209-31; P. van der Spek, *De geloofsbeschouwing in de Schriftopenbaring door den apostel Johannes* (Delft, 1942).

ESCATOLOGIA JOANICA

39 **I. El Espíritu.** Nos queda todavía por ver la función del Espíritu Santo en esta vida nueva que proporciona al hombre la verdad y la vida frente a las tinieblas del mundo. El tema del Espíritu puede servirnos de

puente para llevar nuestra explicación del terreno de la cristología al de la escatología joánica.

A primera vista, parece que en la concepción joánica de la historia de la salvación el Espíritu desempeña un papel menos importante que en la de los sinópticos. En Jn no existe nada que se parezca a la afirmación de que, tras el bautismo de Jesús, el Espíritu «le impulsara» al desierto y a su ministerio público (Mc 1,10-12); como tampoco hay nada semejante a la descripción que hace Lucas del día de Pentecostés (Act 2,1-11). Si bien en Jn el Espíritu está presente en el bautismo de Jesús (cf. comentario a Jn 1,32), aparece más como signo en favor de Juan Bautista que como fuerza que dirige el ministerio de Jesús. A esto podemos añadir que las referencias al Espíritu Santo en 1 Jn son muy vagas y problemáticas (1 Jn 2,20.27, «unción»; 1 Jn 3,9, «semilla»). De hecho, el término «Paráclito», aplicado al Espíritu Santo en el Evangelio (→ 45, *infra*), se atribuye a Jesús en 1 Jn 2,1. A esta dificultad, no obstante, se podría responder satisfactoriamente que el rígido vocabulario del Evangelio aún no había cristalizado cuando se escribieron las epístolas (→ Epístolas Jn, 62:5).

40 En cualquier caso, no es correcto afirmar que en la teología de Juan el Espíritu ha sido subordinado. Sí es verdad que Juan ha tratado del Espíritu en forma singular. Al obrar así, ha subrayado, quizá de manera más coherente que ningún otro autor del NT, las implicaciones de la revelación neotestamentaria en el sentido de que el Espíritu de Dios es algo más que una personificación: una persona real en relación con el Padre y el Hijo (cf. EDB 2307-309).

41 Como ha puesto de relieve T. W. Manson y como hemos indicado en la sección precedente, lo que más resalta en la teología de Juan es el empleo del nombre «Padre» aplicado a Dios (ciento siete veces en Jn; doce veces en 1 Jn). «Su pensamiento se centra totalmente en la experiencia de Dios como Padre. Esta experiencia es el dogma central y creador de su cristianismo. A la luz de esta experiencia, Juan contempla lo que es la luz y lo que son las tinieblas, lo que es la verdad y la mentira, lo que es el amor y el odio *(On Paul and John,* 90-91). La primitiva Iglesia adoptó esta expresión de confianza apoyándose en el lenguaje de Jesús, que, a su vez, la tomó del judaísmo y la marcó con su característico sello personal (cf. G. Kittel, ThDNT 1, 5-6; G. Dalman, *The Words of Jesus* [Edimburgo, 1902], 184-94). A la luz del gran tema joánico de Dios como Padre descubrimos, en parte, la razón del singular enfoque que recibe el tema del Espíritu. Para Jn, el Espíritu no es tanto el poder divino que dirigió a Jesús en su ministerio cuanto el poder divino que continúa y completa ese ministerio; el Espíritu es, por decirlo de algún modo, la perpetuación de la presencia de Jesús en medio de sus seguidores. De igual manera, el Espíritu es el principio de la filiación divina que Jesús hizo posible para los hombres.

42 Como muchas otras veces (→ Evangelio Jn, 63:19), en este punto de su concepción teológica Juan se aproxima más a Lucas que a cualquier otro autor del NT. Desde muy antiguo Act ha recibido el nombre de

«evangelio del Espíritu» por su carácter de testimonio universal (otro tema joánico) bajo el impulso del Espíritu Santo (cf. Act 1,8). Mientras Lucas escribió, además del Evangelio, un segundo libro para desarrollar en él la función del Espíritu en la Iglesia, Juan se vio obligado a condensar esta etapa de la historia de la salvación en el módulo del evangelio. Existe, además, una diferencia entre las dos formas de tratar el tema del Espíritu. Lucas pone el énfasis en el Espíritu como poder que lleva a la Iglesia hacia su destino católico; Juan pone el acento en el Espíritu como santificador y principio de la vida del cristiano.

43 Pablo también atribuye al Espíritu la participación del cristiano en la vida de Jesús resucitado: en 1 Cor 15,45 e, indirectamente al menos, en 2 Cor 3,17 el Espíritu es Jesús mismo; en Rom 8,26 y en 1 Cor 12,4ss el Espíritu es distinto de Jesús. Los paralelos paulinos que más se aproximan a la doctrina de Juan son quizá Gál 4,6 y Rom 8,14-27, donde se nos dice que Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, y por ello reconocemos a Dios como nuestro Padre (→ Teología de san Pablo, 79:75-79). Juan desarrolla estas ideas en varias direcciones: reforzando el concepto de filiación (Pablo: «adopción de hijos»), determinando con más precisión las distintas funciones del Espíritu (para Pablo, las expresiones «en Cristo» y «en el Espíritu» son a menudo sinónimas) y atribuyendo al Hijo un papel más importante en el envío del Espíritu. De esta manera, Juan inició una teología triádica más elaborada (es decir, una teología sobre tres agentes divinos de la salvación: Padre, Hijo y Espíritu), si bien esta teología es todavía más funcional (o mejor aún: «soteriológica») que ontológica. Como ya hemos indicado, estas precisiones en torno al Espíritu son más las de Jn que las de 1 Jn.

44 El Espíritu es el principio de la nueva vida que Jesús ha venido a traer (Jn 3,5-8) y es activo en virtud de la glorificación de Jesús (Jn 7, 38-39; 1 Jn 3,24; 4,13). Es enviado por el Padre en nombre de Jesús (Jn 14,16.26; cf. comentario a Jn 1,12), lo cual significa que es el don de Cristo mismo, enviado por él desde el Padre celestial para que more con sus discípulos permanentemente (Jn 15,26; 1 Jn 2,20.27). Recibe el nombre de «Espíritu de verdad», y la vida que da es participación de la misma existencia divina (cf. comentario a Jn 1,14; 4,24). El Espíritu es quien mantiene y comunica la vida revelada en Jesús, y sólo en el Espíritu puede satisfacer el hombre sus anhelos de verdad. Lo cual quiere decir, en términos prácticos, que el Espíritu es quien hace posible el conocimiento gratuito de Dios que el hombre adquiere por la fe (Jn 16,13). Dicho en términos todavía más prácticos, Juan, lo mismo que Pablo, contempla la actividad del Espíritu reflejada en la predicación de la palabra por la Iglesia (→ 48, *infra*), que transmite a los hombres el poder salvador de Cristo.

45 La denominación de Paráclito que recibe el Espíritu en el NT es peculiarmente joánica (sólo en Jn 14,16.26; 15,26; 16,7; en 1 Jn 2,1 se refiere a Jesús). El término se emplea en el Evangelio sin explicación alguna, de modo que nos vemos obligados a determinar su significado a partir de ese empleo. En este punto puede ayudarnos el uso judío, que

había transformado el griego *paraklētos* en el hebreo *p'raqlît (Pirke Aboth,* 4.11); de hecho, es probable que el mismo Jesús usase originalmente esta forma. «Paráclito» significa «el que ayuda», «abogado»: que Jesús es nuestro abogado ante el Padre es una idea cristiana corriente (Heb 7,25; Rom 8,34); así se comprende cómo Juan puede llamar al Espíritu nuestro Paráclito (1 Jn 2,1). El Espíritu Santo es «el otro» Paráclito (Jn 14,16), cuya acción comienza con el retorno del Hijo al Padre y permanece hasta el fin de los tiempos. La acción del Paráclito tiene como fin poner de manifiesto los pensamientos de Cristo (16,13), lo mismo que Cristo había revelado los pensamientos del Padre (14,10): «No hablará por propia autoridad» (cf. comentario a Jn 5,19). Con todo, el Paráclito glorificará al Hijo (16,14), lo mismo que el Padre glorificó al Hijo y el Hijo al Padre. En otras palabras: entre el Espíritu y los cristianos de la iglesia joánica (y de todos los tiempos) existe la misma relación que entre Jesús y sus discípulos durante su vida terrestre. El Espíritu —es decir, el Hijo y el Padre en el Espíritu— es la ruta por la que el hombre penetra en el camino, en la verdad y en la vida anunciados por Cristo. Así se nos recuerda que no son simplemente las palabras del Jesús «histórico» las que nos dan la vida, sino las palabras del Jesús que nos da a conocer la Iglesia iluminada por el Espíritu (16,13: «él os enseñará toda la verdad»; cf. 14,25-26). También en Ap el Señor habla a la Iglesia viva a través del Espíritu (cf. 2,1.7; 2,8.11; 2,12.17, etc.).

C. K. Barrett, JTS 1 (1950), 1-15; J. Behm, *Paraklētos:* ThWNT 5, 798-812; O. Betz, *Der Paraklet* (Leiden, 1963); R. E. Brown, NTS 13 (1966-67), 113-32; M. Miguéns, *El Paráclito* (Jerusalén, 1963); E. Schweitzer, *Spirit of God* (BKW 9; Londres, 1960), esp. 88-107.

46 **II. Escatología realizada.** Por todo lo que hemos expuesto anteriormente, ya podemos contemplar en sus justas dimensiones las peculiaridades de la «escatología realizada» joánica (→ Evangelio Jn, 63:25). La venida del Espíritu era para el pensamiento judío una idea escatológica (cf. Joel 3). Si tenemos en cuenta la teología joánica del Espíritu, su escatología debía ser, por fuerza, «realizada».

El NT refleja una constante expectación de la parusía (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:70ss), ininterrumpida desde las primitivas formulaciones conservadas en Act 3,12-26 hasta algunos de los escritos del NT tenidos por más tardíos (como 2 Pe 3,1-13). Juan no es una excepción a esta ley (cf. Jn 5,28; 1 Jn 2,28). Está fuera de toda duda, sin embargo, que Juan pone todo el énfasis (en Jn, aunque no en 1 Jn; → Epístolas Jn, 62:5) más en el aquí y el ahora de la salvación que en la salvación que se consumará al final de los tiempos. Casi todo el cristianismo posterior le siguió en esta dirección.

47 Pero Juan no estuvo aislado en la época del NT. También Pablo, especialmente en sus escritos más tardíos, empezó a tratar de las realidades presentes de la salvación más que de la salvación futura. La concepción paulina del Espíritu Santo como «arras» *(arrabōn)* en la historia de la salvación (2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14) y su facilidad para

hablar de la resurrección de los cristianos como algo ya acontecido en Cristo (Col 3,1) se ajustan a esta norma. Incluso Ap, libro decididamente inclinado por una escatología futura, habla de la posesión del Espíritu como de una realidad actual. Además, la «resurrección primera» de Ap 20,4-6 corresponde perfectamente al concepto paulino de la participación presente en la resurrección de Cristo. Lo que promovió el desarrollo de la «escatología realizada» fue, sin duda, la conciencia y experiencia que tenía la primitiva Iglesia de la presencia del Espíritu Santo más que de la «demora» de la parusía (A. Feuillet, *Parousie:* VDBS 6, 1394-1414).

48 **A) Iglesia y sacramentos.** El hombre encuentra en el Espíritu el camino, la verdad y la vida que el Hijo ha traído a este mundo como regalo del Padre. Pero ¿cómo y en qué condiciones puede el hombre poseer el Espíritu? La respuesta de Juan a esta pregunta es sencilla: el Espíritu sólo se posee en la Iglesia. Como ya hemos indicado, el encuentro con la palabra de Dios y, por consiguiente, con la Palabra de vida se realiza en la predicación y enseñanza de la Iglesia, inspirada y guiada por el Espíritu. La verdad que hace libre al hombre está en la comunidad nacida como efecto de la exaltación de Jesús (Jn 8,28-32) y dirigida por el Espíritu. Esta es la casa de Dios, donde vive el Hijo con sus discípulos en el Espíritu (14,2-4; cf. 2,19-22). La palabra de Dios se acepta por la fe, así como se transmite por ministerio de la Iglesia (1 Jn 1,5; 2,7). Aquí hallan los hombres el camino que lleva a la vida eterna y es el comienzo de esa vida (1 Jn 2,17).

49 *Sacramentos.* Por otra parte, los hombres encuentran en la Iglesia no sólo la doctrina de Jesús, sus palabras, sino también sus obras de salvación. La salvación no es efecto de una actividad humana movida por inspiración divina; no es ése el significado de la fe. La salvación es la aceptación de la actividad de Dios, que continúa realizando su obra en los que creen. Las obras de Cristo que el Espíritu perpetúa en la Iglesia son principalmente los sacramentos (→ Evangelio Jn, 63:62-63). A Juan le preocupan, de manera especial, los sacramentos del bautismo y de la eucaristía: los dos sacramentos que están más estrechamente vinculados a la vida de la Iglesia y son los «signos» supremos de esa vida. Sin embargo, esto no significa que Juan haya limitado la vida divina en la Iglesia a estos dos «signos». Por otra parte, no seríamos realistas si esperásemos encontrar en sus escritos las precisiones de una teología sacramental que no surgió hasta más tarde gracias al desarrollo de la doctrina de la Iglesia.

50 La eficacia de los sacramentos dimana de la muerte sacrificial de Cristo (Jn 19,34). Jesucristo es Salvador no solamente porque fue declarado Mesías al ser bautizado («por el agua»), sino porque realizó su misión muriendo en la cruz («por la sangre»); por consiguiente, como objeto de fe, debemos confesarle como aquel que vino «no sólo por el agua, sino por el agua y la sangre» (1 Jn 5,6; → Epístolas Jn, 62:23). Juan escribe habitualmente a varios niveles, haciendo que su relato de acontecimientos históricos tenga un sentido para sus lectores con respecto a las realidades cristianas permanentes (→ Evangelio Jn, 63:23). De este modo, «la sangre y el agua» significan el continuo testimonio que dan la sangre y el

agua en la Iglesia por el Espíritu, es decir, en los sacramentos del bautismo y de la eucaristía: «Pues son tres los que atestiguan, el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres son una cosa» (1 Jn 5,7). Es, por tanto, el Espíritu, más que el agua solamente, quien da la vida nueva del bautismo (Jn 3,5).

51 La Palabra encarnada da su carne y su sangre para vida del alma (Jn 6,53-58), siendo el Espíritu quien hace esto posible (6,63). La Iglesia ejerce su poder de perdonar los pecados en el nombre de Cristo (20, 21-23) por el don del Espíritu. La naturaleza de la Iglesia, descrita en la imagen de los sarmientos que viven de la vid, es también una imagen sacramental vinculada a la venida del Espíritu (15,1-27). La frecuencia con que se menciona el agua en Jn (2,6; 4,10.23; 5,25) se explica, al menos en parte, por la preocupación de Juan por el bautismo, lo mismo que su forma de insistir en la «carne» con respecto a la encarnación (1, 14) está en relación con la eucaristía.

Cuando tenemos presente que el Espíritu es, sobre todo, el agente divino que perpetúa la presencia de Cristo en su Iglesia, y cuando observamos la forma en que Juan presentó sistemáticamente las obras de Jesús en términos sacramentales (el ciego de nacimiento, los panes), caemos en la cuenta de una verdad profunda que nunca debe pasar inadvertida en la teología sacramental. Los sacramentos no son meros ritos instituidos por la Iglesia para simbolizar la gracia divina. Ni siquiera son simplemente ritos instituidos por el mismo Cristo para simbolizar la donación de esa gracia. Son, como dijo Tomás de Aquino, ritos en los que actúa Dios mismo por medio de la humanidad de Cristo *(Summa,* 3.62, 5); su eficacia es *ex opere Christi,* ya que significan lo que aconteció antes en Cristo (3.61, 4; cf. *In 4,* dist. 1, q. 1, a. 3-5 [«gratiam continent ex sanctificatione quae fit per verbum Dei»: 4, 5]). Cf. bibliografía en → Evangelio Jn, 63:63; también Brown, *Gospel,* CXI-CXIV.

52 *Culto.* A Cristo también se le encuentra a través del Espíritu en el culto de la Iglesia. El culto cristiano se había ido diferenciando rápidamente de sus orígenes judíos en razón de su perspectiva escatológica esencialmente distinta. Cuando Jesús dijo a sus discípulos que no los dejaría huérfanos, sino que volvería a ellos en el Espíritu (Jn 14,15-21), les estaba anunciando el cumplimiento del reino en un lenguaje del AT paralelo al de Lc 6,20 (D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology,* 38-48). El cristianismo se diferenciaba ya conscientemente de la sinagoga, hasta tal punto que Juan alude constantemente a «los judíos» en tercera persona, como ajenos a la Iglesia (cf. comentario a Jn 1,19). Los cristianos tenían su propio día del Señor, que sustituyó al sábado (Ap 1, 10), y su propia liturgia en lugar de las fiestas del judaísmo. Es posible que Juan, en su descripción de la Ultima Cena (Jn 13-17), haya reflejado el esquema de la liturgia cristiana: sermón, plegaria y banquete eucarístico. En pasajes como Ap 5,9-10.12.13; 12,10-12 se han conservado algunos cantos litúrgicos. La función de la liturgia, en cuanto que es una recreación de los acontecimientos históricos de la salvación bajo la guía del Espíritu, forma parte de la función que tiene el Espíritu de «recordar» a la Iglesia (Jn 14,26). Este es el culto a Dios «en Espíritu y en verdad» (4,23) y la plegaria en nombre de Jesús (14,13).

53 *Vida cristiana.* La presencia del Espíritu que se manifiesta en la vida cristiana está como invadiéndolo todo. Esto no excluye —ni tampoco supone— las manifestaciones extraordinarias del Espíritu en las acciones carismáticas. Estas tienen, ciertamente, su función en la vida de la Iglesia (cf. Ap 1,10), pero pueden ser equívocas y deben ser comprobadas mediante el criterio la verdad cristiana ya conocida (1 Jn 4,1-3). Tanto para Juan como para Pablo, la manera más clara de hacerse presente el Espíritu está en la práctica de las virtudes cristianas, especialmente de la caridad fraterna, que se manifiestan en la comunidad cristiana, y en el reconocimiento del perdón de los pecados y de la amistad con Dios (1 Jn 2,3; 3,6.23; 4,8.12-21; 3 Jn 11). La vida sólo se manifiesta en acciones vivas, y la vida de que trata Juan (cf. comentario a Jn 1,4) produce unas acciones que únicamente pueden ser de origen divino. De la misma manera que las palabras y los hechos de Jesús constituían la prueba de que procedía del Padre, las palabras y los hechos de los cristianos atestiguan la presencia del Espíritu del Hijo, el Espíritu que ha traído la paz escatológica que Jesús prometió (Jn 14,27).

54 *Organización en la Iglesia.* En Jn no encontramos muchos datos sobre la organización o «constitución» de la Iglesia. La forma literaria del Evangelio se lo impidió más o menos; y, en cualquier caso, tanto Jn como 1 Jn cargaron todo el acento en la vida de gracia que se vive en la Iglesia más que en su estructura externa. A pesar de todo, esta organización se da por supuesta tanto en las preocupaciones litúrgicas y sacramentales de Jn como en sus referencias a la autoridad doctrinal (1 Jn 2,24; 4,6). No es seguro si el «presbítero» de 2 Jn 1 y de 3 Jn 1 usa este título en el sentido eclesiástico que después será familiar a partir de Act y de las cartas pastorales; sin embargo, el descortés Diotrefes de 3 Jn 9 es con toda probabilidad el presbítero jefe de la iglesia a la que se refiere la epístola. El apéndice de Jn 21 pone de manifiesto la preocupación de la Iglesia por la primacía de Pedro, preocupación que muestran también otros documentos del NT (→ Evangelio Jn, 63:183). El Ap supone la existencia de una iglesia local organizada, lo mismo que 1-3 Jn; otro tanto cabe decir del significado claramente eclesial de la figura de la mujer en Ap 12 (→ Apocalipsis, 64:58).

55 **B) El juicio.** El juicio era en el pensamiento judío una idea eminentemente escatológica (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:136-139). Incluso en el mundo pagano se había difundido la idea de un juicio divino, aunque no necesariamente dentro de un contexto escatológico (cf. F. Büchsel, ThDNT 3, 933ss). En Act 17,31 Pablo aparece predicando el juicio del mundo como un concepto que sería entendido y aceptado por los estoicos y epicúreos de Atenas. Para un judío, los términos «juicio», «día del Señor» y «aquel día», empleados ya por los primeros profetas, habían llegado a ser sinónimos (cf. Am 5,18) y significaban la intervención definitiva de Dios en la historia al final de los tiempos. Es significativo que esta idea profética sea tan importante

para Juan, que identificó al Profeta escatológico de la expectación judía con Jesús (cf. O. Cullmann, *Christologie,* 20, 27; → Evangelio Jn, 63:50; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:14).

56 El concepto joánico de juicio está de acuerdo con el resto de su escatología y se dirige tanto a la mentalidad judía como a la no judía. «Aquel día» es el día de la glorificación de Jesús (Jn 14,20), la cual, como hemos visto (→ 34), consiste sencillamente en que Dios aplica en favor del hombre la gloria que el Hijo ha poseído desde la eternidad (17,5) y que se ha manifestado en la encarnación. Sin negar el juicio final de la escatología tradicional (5,45), Juan insiste en las realidades presentes del juicio, en la importancia del momento existencial de la decisión que todo hombre debe tomar al aceptar o rechazar la luz (cf. comentario a Jn 3,17-19).

Por esta razón podemos comprender la aparente paradoja de las palabras de Jesús: aunque el Hijo no ha sido enviado a juzgar al mundo, afirma: «He venido al mundo para un juicio» (9,39). El juicio, es decir, la condenación, es algo que está muy lejos de los fines de la encarnación. Con todo, la venida de Jesús es y será siempre la ocasión de un juicio debido a la decisión que el hombre debe afrontar. El hombre tiene que elegir entre aceptar o rechazar el camino, la verdad y la vida que le han sido revelados en Cristo por el Espíritu. Al tomar su decisión, el hombre se juzga a sí mismo. La «división» producida por la aparición de la luz en medio de los hombres, pensamiento peculiar de los relatos en que Juan presenta la predicación de Jesús a los judíos de Palestina (Jn 10, 19-21, etc.), continúa en los tiempos de la Iglesia a la que Juan se dirigía y en los nuestros. Por este motivo, el comienzo de la teología de Juan es también su final, de igual modo que Cristo es realmente el alfa y la omega (Ap 1,8; 2,8; 21,6; 22,13). La luz sigue brillando en las tinieblas, porque Jesús es el eterno «yo soy» (cf. comentario a Jn 6,35). El que murió vive ahora y se comunica por el Espíritu en la Iglesia. El juicio no se produce mañana o al día siguiente, sino ahora, por causa del que fue, es y será (Ap 1,4), y porque al hombre no se le ofrece una tercera posibilidad de elección entre la aceptación o el rechazo de la verdad.

TEOLOGIA DEL APOCALIPSIS

57 En lo que antecede nos hemos limitado a Jn y 1 Jn, no refiriéndonos sino incidentalmente a Ap. Esto se debe a la reconocida dificultad de unir en una misma estructura teológica los diferentes matices de Jn y 1 Jn con los de Ap, con sus peculiares preocupaciones y género literario. ¿Se trata únicamente de distintos matices y géneros literarios? Para algunos autores es algo más lo que diferencia al innominado Juan de Jn y 1 Jn del Juan de Ap 1,1. C. H. Dodd advierte que «el Apocalipsis habla de siete *pneumata* —representados por siete lámparas que arden ante el trono de Dios (4,5) o por los siete ojos del Cordero— enviados a toda la tierra (5,6) y que forman, junto con el Eterno y el Cordero, una

extraña y no muy ortodoxa Trinidad (1,4-5). Estos siete *pneumata* parecen emparentados con los siete Amesha Spentas del zoroastrismo. Que esta obra fantástica y confusa proceda de la misma mente que elaboró la doctrina eminentemnte sobria y racional del *pneuma* que hallamos en el cuarto Evangelio..., *credat Judaeus Apella, non ego!*» (*Interpretation of the Fourth Gospel,* 215, n. 3). ¿Es realmente la situación tan desesperada? Con el fin de responder a esta pregunta y cumplir el objetivo que nos habíamos propuesto de ofrecer una especie de síntesis global de la teología joánica, terminaremos haciendo algunas observaciones acerca de la apocalíptica y las relaciones existentes entre el Ap del NT y la teología joánica de Jn y 1 Jn. No entramos aquí en la apocalíptica como tal (→ Apocalipsis, 64:3-7; → Período posexílico, 20:21-24), sino únicamente desde el aspecto concreto que aquí nos interesa. Por lo demás, tampoco examinaremos las indudables diferencias literarias que existen entre Ap y el resto de la literatura joánica (→ Evangelio Jn, 63:6) y que constituyen un problema aparte en el capítulo de la «autenticidad joánica» (cf. los datos del problema en R. H. Charles, *The Revelation of St. John* [ICC; Nueva York, 1920], 1, XXIX-XXXVII).

58 **I. Papel del género apocalíptico.** La apocalíptica, aun cuando la haya empleado un personaje profético como el autor de Ap del NT, es un género literario que el mundo moderno no deja de encontarr sorprendente. Sus abigarradas imágenes, sus simbolismos y su preocupación casi exclusiva por el fin de los tiempos, con la correspondiente ausencia de interés por el mundo de la historia, la hacen aparecer como algo extraño a nuestra mentalidad. Algunos de los juicios formulados contra ella han sido muy severos: fue, decía J. W. Parkes, un género carente de valor espiritual que «el judaísmo hizo muy bien en rechazar y el cristianismo en olvidar» (*The Foundations of Judaism and Christianity* [Chicago, 1960], 94). No obstante, esta condenación global no tiene en cuenta la verdadera intención espiritual que subyace a gran parte de la apocalíptica, especialmente en sus orígenes bíblicos (algunos escritos apocalípticos carecían efectivamente de valor). Además, esa acusación supone un anacronismo. El judaísmo que modeló el pensamiento de los primeros cristianos no rechazó la apocalíptica. Los sinópticos, Pablo y, de hecho, la mayoría de los autores neotestamentarios sufrieron cierta influencia de este género literario; muchos conceptos y términos de origen apocalíptico habían calado muy hondo en el judaísmo. La repugnancia judía por este género surgió en tiempos del cristianismo.

59 En concreto, la fuente más próxima y lógica del dualismo joánico es la apocalíptica. La concepción de «este mundo» como algo perecedero fue apocalíptica antes que joánica. El «anticristo» de las epístolas es, de diversas formas, un lugar común de la apocalíptica. Es cosa admitida que los símbolos señalados por Dodd en el pasaje antes citado (→ 57) no son los del Evangelio; pero, por otra parte, el hecho de que Jn sea el más simbólico del NT, a excepción de Ap, tiene su importancia para la relación entre las dos obras. También hay que tener en cuenta que la imagen del Hijo de hombre, tan importante en Jn, proviene directamente del

género apocalíptico. El Cristo joánico no es una imagen apocalíptica, pero se puede afirmar con seguridad que se identifica más fácilmente con el Cristo glorificado de Ap que con el Cristo de los sinópticos.

Jn y Ap son, sin duda, obras muy distintas, y los influjos que se descubren en Jn provienen de muchas fuentes además de la apocalíptica. No obstante, debemos tener presente el papel que desempeñó la apocalíptica en la formación de Jn.

H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (Londres, ³1963); B. Vawter, *Apocalyptic: Its Relation to Prophecy:* CBQ 22 (1960), 33-46; *Paul and Christian Apocalyptic:* SPC 1, 143-50.

60 **II. Relación con el Evangelio.** Unos cuantos ejemplos tomados de Ap serán suficientes para mostrar que su autor compartió realmente muchas de las preocupaciones que se encuentran en Jn. La glorificación de Cristo, Hijo de hombre (cf. Ap 1,13; 14,14), que constituye una idea clave en Jn, es el tema dominante de Ap. Ap tiene gran cuidado, no menos que Jn y 1 Jn, de vincular el Cristo glorificado con el Jesús histórico (el nombre de Jesús aparece once veces en Ap); de hecho, podríamos afirmar que Ap se muestra más preocupado de esta cuestión que Jn (cf. Ap 5,5). Tanto Ap 1,7 como Jn 19,37 citan del mismo modo Zac 12,10 en conexión con la crucifixión del Salvador. En Ap y en Jn Jesús recibe el nombre de «Cordero» y «Palabra». La unidad de acción de Dios y del Cordero se subraya en Ap 6,16; 7,9; 14,4 con tanto cuidado como en Jn. La «vida» es uno de los temas predominantes de Ap (cf. 20, 12, etc.), siendo esta vida un don que Dios concede por Jesús («el Cordero», 13,8). También aparece en Ap (1,5; 3,14), lo mismo que en Jn, el tema del «testimonio». Tampoco debemos ignorar las imágenes joánicas usadas en Ap para significar la vida: «ver» (Ap 3,18), «luz» (21,23), «agua» (22,1), «maná» (2,17). Como en el prólogo de Jn, se nos dice que Dios «acampó» en medio de los hombres (Ap 21,3); como en Jn, esta nueva morada de Dios con los hombres ha reemplazado al templo de Jerusalén (Ap 21,22).

Tanto Jn como Ap son dos obras fuertemente eclesiales. El Señor habla a la Iglesia por el Espíritu, de igual manera que en Jn, y el «testimonio de Jesús es el espíritu de profecía» (Ap 19,10). La vida moral de la Iglesia, testimonio de esa fe, se subraya en Ap lo mismo que en 1 Jn y se repudia la herejía con términos igualmente duros. Tanto Ap como Jn afirman la eficacia de la oración cristiana (cf. Ap 8,3). A veces descubrimos un esfuerzo, quizá excesivamente simplificador, por caracterizar la teología de Juan sobre el acontecimiento Cristo como «encarnacional», por contraposición a la teología soteriológica de Pablo. Sin embargo, debemos tener en cuenta que Ap subraya el aspecto redentor del acontecimiento Cristo en el marco de la tradición joánica. Esta tradición discurre más entre alusiones y simbolismos que entre afirmaciones netamente doctrinales. Cf. H. Crouzel, *Le dogme de la rédemption dans l'Apocalypse:* BLitE 58 (1957), 65-92.

Estos paralelismos verbales y conceptuales se podían alargar indefinidamente. Es cierto, en todo caso, que Ap se ocupa principalmente del mundo futuro, mientras que Jn pone el acento en la realidad presente. El Juan de Ap no es el único innovador al emplear los términos y conceptos que son comunes a Jn y a Ap. Ha usado estos términos en el sentido convencional que tenían, sentido que el genio del Juan del Evangelio ha modificado. Nadie se atrevería a negar a Jn esta originalidad.

BIBLIOGRAFIA ESENCIAL

Cada artículo de este comentario ofrece una extensa bibliografía. La siguiente lista sugiere al estudiante unos cuantos libros fundamentales, principalmente *en español.*

OBRAS GENERALES

BIBLIAS EN ESPAÑOL (para clase y estudio)

Los Libros Sagrados (Ed. Cristiandad; Madrid, 1966ss). Magnífica traducción y abundantes notas.
Biblia de Jerusalén (Bilbao, 1967). Excelentes notas.

DICCIONARIOS

En un volumen: H. Haag, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona, 1963).
En seis volúmenes: A. Díez Macho y S. Bartina (eds.), *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona, 1965ss).

ATLAS

J. de Fraine, *Atlas histórico y cultural de la Biblia* (Madrid, 1963).
L. H. Grollenberg, *Panorama del mundo bíblico* (Madrid, 1966).

BIBLIOGRAFIA

El *Elenchus bibliographicus* de la revista «Biblica» (publicada por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma) ofrece anualmente una inmensa bibliografía; desde 1968, el *Elenchus* aparece como publicación independiente.
G. S. Glanzman y J. A. Fitzmyer, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture* (Westminster, Md., 1961).

GEOGRAFIA

M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte* (2 vols.; París, 1958).

ARQUEOLOGIA

W. F. Albright, *Arqueología de Palestina* (Barcelona, 1962).
G. E. Wright, *Arqueología bíblica* (Ed. Cristiandad; Madrid, 1972).

REVISTAS

Estudios bíblicos (Madrid).
Revue biblique (París).
The Catholic Biblical Quarterly (Washington).

ANTIGUO TESTAMENTO

EN GENERAL

J. Bright, *La historia de Israel* (Bilbao, 1966).
R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona, 1964).
W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* (Ed. Cristiandad; Madrid, 1973).
O. Eissfeldt, *Introducción al Antiguo Testamento* (Ed. Cristiandad; Madrid, 1973).
M. Noth, *El mundo del Antiguo Testamento* (Ed. Cristiandad; Madrid, 1973).
G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca, 1972).

BIBLIA HEBREA Y ARAMEA

Texto: K. Elliger y W. Rudolph (eds.), *Biblia hebraica stuttgartensia* (Stuttgart, 1968-).
Diccionarios: F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Roma, 1940-54; reed. 1968).
E. Vogt, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti* (Roma, 1971).
Gramáticas: A. Ramírez, *Nociones de gramática hebrea* (Bilbao, 1946).
P. Auvray, *Initiation a l'hébreu biblique* (París, 1950).
A. F. Johns, *A Short Grammar of Biblical Aramaic* (Berrien Springs, Mich., 1966).
Concordancias: S. Mandelkern, *Veteris Testamenti concordantiae hebraicae et chaldaicae* (1 vol. ed. minor; Leipzig).

TEXTO GRIEGO

Texto: A. Rahlfs, *Septuaginta* (2 vols.; Stuttgart, ^{5}1952).
Concordancias: E. Hatch y H. Redpath, *A Concordance to the Septuagint* (2 vols.; Graz, 1954).

NUEVO TESTAMENTO

EN GENERAL

J. Leopold y W. Grundmann (eds.), *El mundo del Nuevo Testamento* (Ed. Cristiandad; Madrid, 1973).
M. Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid, 1963).
A. Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona, 1960).

TEXTO GRIEGO

Texto: J. M. Bover, *Novi Testamenti Biblia graeca et latina* (Madrid, ^{5}1968).
A. Merk, *Novum Testamentum graece et latine* (Roma, ^{9}1964).
Gramática: I. Errandonea, *Epitome grammaticae graeco-biblicae* (Roma, ^{4}1949).
Concordancias: W. F. Moulton y A. S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament* (Edimburgo, 1957).

SINOPSIS

En griego: K. Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum* (Stuttgart, 1964).
En español: J. Alonso y A. Sánchez-Ferrero, *Evangelio y evangelistas* (Madrid, 1966).

INDICE ANALITICO

Los números de este índice remiten a los artículos y secciones. Así, 70:18,22 se refiere a las secciones 18 y 22 del artículo 70 (Crítica moderna del Antiguo Testamento). Las referencias en negrita indican el lugar en que se trata más a fondo la materia. Este índice comprende temas y personas. *No* recoge las bibliografías. Se recuerda al lector que le servirán de gran ayuda los *Contenidos* que se encuentran al principio de cada artículo.

Aarón:
- casa o «hijos» de, 7:61; 35:131; 61:38; 68:97; 76:14,28,31 (cf. Sacerdocio; Sacerdotes)
- consagración de, 3:80-81; 4:20-23; 76:30
- muerte de, 5:37
- ornamentos de, 34:57; 76:30
- pecados de sus hijos, 4:23
- plegaria de, 33:86
- querella de, 5:27
- sacerdocio de, 61:41
- y el becerro de oro, 3:89-90
- y Moisés, 3:13,15,18,19,67,89-90; 5:27,33

Abaddón, 35:104; 64:48
Abarim, montes, 5:51
Abbá, Padre, 42:87; 49:26; 53:84; 79:15
Abdías, 20:14; 25:23
Abdías, Libro de, **25:22-27**
Abdón, 8:3,29
Abel, F.-M., 73:13
Abel-Keramim, 8:34
Abel-Misráyim, 2:185
Abel y Caín, 2:30-32; 43:162; 60:12; 61:63,68; 62:60; 65:15
Abiatar:
- contra Salomón, 10:10,12
- durante la sublevación de Absalón, 9:54,62,64
- sacerdote de David, 9:34,35; 42:18
- y Sadoq, 76:20,28

Abib, 6:40; 21:21; 76:134,138 (cf. Nisán)
Abiezer, 8:22
Abihú, 3:67
- pecado y castigo de, **4:23**

Abimélek, hijo de Gedeón, 8:25-28; 75:51
Abimélek, rey de Guerar:
- e Isaac, 2:93
- y Abrahán, 2:69,71

Abirón, revuelta de — contra Moisés, 5:31
Abišag, 10:10,12
Abišay, 9:38,63,66,67,72
«Abisha, Rollo de», 69:33
Abiyyam, 10:34; 24:53
Abner, 9:39,47,48; 10:11
Abominación de la desolación, 26:29; 27:17,70; 42:79; 43:168; 75:109 (cf. Antíoco IV Epífanes)
Abrahán, **2:50-84; 75:24-28**
- alianza con, 2:58-59,61; 53:46; 77:78
- amigo de Dios, 59:21
- bendecido antes de la circuncisión, 53:46,47
- bendiciones de, 2:52; 49:21 (cf. Abrahán, promesas a)
- cambio del nombre Abram por el de, 2:62; 53:47
- circuncisión de, 2:61-62; 53:46
- comparado con Rut, 36:11
- compra la caverna de Makpelá, 2:75-77
- descendencia (semilla) de, 2:64,70, 83; 45:28; 49:23; 53:98; 61:15; 63:111-112
- «Dios de Abrahán», 43:151; 77:15
- Dios elige a, 2:10
- e Isaac, 2:70,72,78-79 (cf. Isaac)
- e Ismael, 2:70
- en Egipto, 2:53; 73:23
- en Ur, 2:50; 73:16,17

esperanza de, 53:48
etimología popular, 53:47
fecha de, 74:51,53
gloria de los judíos, 53:44; 63:111-113
Jesús y Abrahán, 49:23; 63:111-113; 78:32
justificado por la fe, **53:44,46-48**
modelo de fe, 45:40; 49:21; 53:44-48; 59:21; 61:38,64; 79:126
modelo de fe con obras, 59:21
muerte de, 2:84
no observante de la ley, 53:44,46
padre de todos los creyentes, 53:46-48
paralelos en el Próximo Oriente, 2:50; 73:20; 75:26
promesas a, 2:52,58-59,64; 21:74; 43:18; 49:23,25,28; 53:47; 61:7,37; 79:31,43,113
descendencia espiritual, 53:98
y la ley, 49:21
puesto en la historia de la salvación, 79,52
sacrificio de Isaac, *2:72-74*; *76:97*
santuarios de, 76:40-43
seminómada, 75:25
seno de, 44:122
separación de Lot, 2:54
viajes de, 73:16-23
vocación de, 2:52
y Abimélek, 2:69,71
y Agar, 2:60,70; 49:28
y los amorreos, 73:17
y los cuatro reyes, 2:55-57
y Melquisedec, 2:55-57; 61:38-39
y Sara, 2:50 (cf. Sara)
Abram, 2:50 (cf. Abrahán, cambio de nombre)
Absalón, 9:48,60-65; 11:10; 75:59
«tumba» de, 74:85
Acádico, imperio, 75:15
Acaya, 45:89; 46:9; 51:88
Acción de gracias:
de una epístola, 47:8
sacrificios de, 4:17
salmos de, 35:14
Acción simbólica, 12:23; 19:45,49
Acentos en la poesía hebrea, 13:11, 13,15
Acomodación de la Escritura, 71:64, 77,**80-81** (cf. Alegoría)
Acrabbim, 8:10
Acrocorinto, 51:3
Acróstico, 13:17; 29:49; 36:21
Adad-apal-iddin, 11:10
Adadnirari II, 11:4
Adadnirari III, 11:4,10,16,20; 75:73
Adam (ciudad), 73:65
Adán, **2:22-36**
cabeza de la raza humana, 33:93
creación de, 2:22
en el pensamiento paulino, 78:39-40; 79:11,13,41,46,73,103,104,107, 136
genealogía, 2:35-36
pecado de, 2:26; 53:52-57,60
precepto dado a, 53:73,76
revestido de gloria, 53:39
significado del nombre, 2:23
tipo de Cristo, 53:52,59-60; 78:39-40
último o nuevo, 44:52; 51:84,86; 53:52,59-60; 55:15; 56:18,32; 78:39-40; 79:73,75
Adelphos (hermano, pariente), 49:15; 78:167 (cf. Hermano)
Adivinación, 12:5; 21:49; 76:6-8
y revelación, 77:103
'Adonai (Señor):
nombre de Dios, 77:10; 79:63
y pronunciación de Yahvé, 3:12; 43:153; 77:11
Adonías, 9:48,67; 10:10,12
Adoni-Bézeq, 8:7,8
Adonis, 11:11; 16:32; 76:147; 78:150
Adoni-Sédek, 7:35; 8:8; 11.27; 76:20
Adopción:
filial, 79:43,79
por el Espíritu, 49:26; 53:84
Adoram, 9:67
Adriano y la segunda sublevación judía, 75:167
Adullam, 2:147; 17:12
Adúltera:
estereotipo de «mujer», 32:25
relato de la, 63:107-108
Adulterio, 29:18-21
actitud de Jesús ante el, 43:37; 63:108
como idolatría, 53:102
mandamiento contra el, 3:50; 6:20; 43:37
su castigo, 4:39; 6:53; 29:20; 33:55
Adversario, 9:73; 23:26; 24:33; 31:12,27; 48:19 (cf. Satanás)
Adversario del norte, 19:14,21,24,30, 37
Afeq, 9:15; 10:43; 11:19; 73:76
Agabo, el profeta, 45:60; 46:23
Agag, 5:46
Agag, rey de los amalecitas, 9:26
Agagita, 38:33,36
Agapē (amor), 48:24; 51:78; 55:28; 56:31; 60:12
aspecto dinámico de la, 56:31

Agar, 2:60,70
alegoría, 49:28
Ageo, 20:15; 22:34; 24:93-94
consignación del ministerio de, 23:5-10
Ageo, Libro de, 23:1-10
Agonía:
del universo, 53:88
en el Huerto, 42:87; 43:186; **44:161**; 61:28; 63:132
Agrapha, 68:55
Agripa I, Herodes, 45:61; 75:149-152
Agripa II, Marco Julio, 45:108-111; 75:153
Agua(s):
beneficio para Israel, 34:33
caos y muerte, 35:49,160
como purificación, 5:34
convertidas en sangre en la primera plaga de Egipto, 3:20
de la roca, 3:40
de vida, 63:69,75
símbolo de muerte, *35:49,160*
sobre el firmamento, 2:17; 35:46
Agur, reflexiones de, 29:46
Agustín:
canon de la Escritura, 67:7
como exegeta, 71:40
y la crítica del NT, 41:3
Ain el-Qudeirat, 5:57
Ain Karim, 73:95
Ainón, 63:72
Ajab, **10:38-45;** 11:4; 14:7; 17:29; **75:68-69**
Ajaz, 10:65; 17:3; 24:70-71
choque de Isaías con, 16:3
historia de, 75:80
milagro de la sombra, 16:65
Ajenatón, 74:57-58
himno al Sol de, 35:120; 77:53
monoteísmo de, 75:33
Ajetatón, 73:24; 74:57
Ajías profeta, 10:27,32; 78:174
Ajías sacerdote, 9:33
Ajicam, 19:75
Ajikar, influencia del relato de, 28:28
y Prov, 29:17,29,36,40,44
y Tob, 38:5-6,12,15
Ajimaas, 9:65
Ajimán, 8:9
Ajimélek, 9:33; 42:18
Ajinoam, 9:37
Ajior, 38:20-21,25
Ajitófel, 9:62-64
Akán, 7:26,28
Akíš, 9:33,39,40,41
Akkó (Tolemaida), **73:80-81**
Akor, valle de, 7:28; **15:11**
Akra (ciudadela), 27:15,16,29,48; 75:107-113
Aksá, 8:9
«Alabanza» *(t'hillâ),* 35:5
himnos de, 35:9
Alas:
alusión a los querubines del arca, 35:34
de Dios como refugio, 36:14
Albright, W. F.:
trabajos de, 74:15
y la fecha del Exodo, 74:59-64
y la historia de Israel, 70:50
Alcimo, 27:31,36
Alegoría, 49:28; 61:3; 78:133
de la olla, 21:56
de las dos hermanas, 19:20; 21:55
del cedro y las águilas, 21:44
del matrimonio, 21:53
del reino dividido, 19:20
del vino selecto, 19:17
de Sara y Agar, 49:28
e inerrancia bíblica, 66:76
Egipto como cedro derribado, *21:69*
Egipto, monstruo del río, 21:70
interpretación de Filón, 68:112; 71:37
y exégesis alejandrina, 71:37-39
y sentido típico, 71:71
(cf. Parábolas)
Alejandra, reina, 75:117 (cf. Salomé Alejandra)
Alejandría:
escuela cristiana de interpretación, **71:37-38,**39,40
localización, 73:25
texto alejandrino del NT, 69:130, 135
Alejandro Balas, 75:111-112
Alejandro el herrero, 57:17,47
Alejandro Janeo:
historia de, 75:116,121
perseguidor de los fariseos, 68:89 18,38; 26:29
Alejandro Magno, 20:18; 21:60; 23:18,38
constructor de Alejandría, 73:25
exaltación de, 27:14
historia de, 75:101-103
Aleluya *(Halleluyah),* 35:127; 64:80-81
Aleppo, 73:21
Aleppo, Codice de, 69:40
Alētheia (verdad), 63:45-46; 71:19
Alexandrium (fortaleza), 73:65
Alfabeto hebreo, 69:16-17
Alfarero:
figura de Dios, 19:13,57; 53:100
hacedor de ídolos, 34:50

Alfa y Omega, 64:20,89,95
Alianza, 1:22; **3:44-68;** 12:14,17,22;
amor, 77:95-98 (cf. *Ḥesed)*
Antigua, 61-47-50
arca de la, 76:46-48 (cf. Arca de la Alianza)
como voluntad de Dios, 49:23
con Abrahán, 2:58-59,61; 77:78
alegorizada en Sara y Agar, 49:28
con Noé, 2:43; 77:78
davídica, 9:53,71; 22:49; 35:105; 78:84,155
insistencia del Cronista en la, 24:8,10,18
de la circuncisión, 2:61-62 (cf. Circuncisión)
del Sinaí, 3:44-68; 75:38; 77:78
en la historia de Israel, 77:81-85
en Siquem, 6:32,64-66; 7:30,65-66; 77:80
formulación, 7:65; 77:80
en los tratados hititas, 3:44; 77:79
Libro de la, 3:52-66 (cf. Códigos legales hebreos)
Litigio de, 16:7 (cf. Litigio)
Nueva, 19:89; 20:11; 21:77,79; 44:156; 61:54,68; 77:85,146
referida al sacerdocio de Jesús, 61:42,54
promesa de, 3:46
renovación de, 3:95-96; 6:29,69-72; 15:10-12; 19:19; 35:7; 45:16; 76:40
sábado como signo de la, 21:47
sangre de la, 42:86; 43:184; 51:71; 79:148
signo de, 53:46
tesis de Eichrodt, 70:53
varios casos de, 77:78
y culto, 7:69; 77:90-92
y Jeremías, 19:19,22,25,34,89
y Ley, 77:88-89
y los profetas, 12:18; 77:83-85
y salvación, 77:145-146
y testamento, 79:115 (cf. *Diathēkē)*
Alianza de Damasco, 68:75
Alimento:
espiritual, 51:62
motivo de escrúpulos, 53:126
tabú ritual, 6:37
Alimentos, leyes sobre los, 4:25; 61:69
controversia sobre, 43:106
en Antioquía, Jerusalén, 46:29, **31-34;** 49:17
en las pastorales, 57:23
énfasis en el judaísmo tardío sobre, 38:24
Alma:
como hombre, 48:29; 79:23,117,120
concepción veterotestamentaria, 77:66
noción griega, 34:12,13,28
preexistencia del, 34:28
(cf. *Psychē)*
ʿAlmâ, 16:18 (cf. Virgen)
Alonso Schöhel, L., 69:193
Alt, A., 70:44
Altar(es), 15:23
construcción, 76:71
cuernos del, 14:14; 76:76
de los holocaustos, 3:76; 4:6; 27:24; 76:55,**72,**74,159
del incienso, 61:48; 76:**73,**74
fuego perpetuo sobre el, 4:13
historia, 76:70-76
junto al Jordán, 7:63
simbolismo, 76:75-76
término hebreo, 76:70
Altos (lugares de culto), 10:79; 15:15; 16:17; 19:17,19; 21:26; 76:66-68
Amada (en Cant):
comparada con las flores, 30:10
encantos de la, 30:14
Amalecitas, 2:139; 3:41; 5:47; 6:60; 8:15,22,30; 9:24,25; 11:28
Amán, 38:33-42
Amarna, cartas de el-, 75:40
período de el-, 74:57-58
Amasá, 9:66,67; 10:11
Amasías, 10:62; 11:16; 14:24; 24:67
Amasis, 11:23
Amén, 79:15
Cristo como «amén» a las promesas de Dios, 52:10
Amen-em-het, Instrucción de, 28:18; 29:35
Amen-em-ope, Instrucción de, 28:20; 29:28,31,32,36,39,40,45
Amestris, 38:34
ʿAm hā-āres, 75:120
Amintas, 49:3
Amistad:
características de la, 33:23
constancia en la, 33:52
Ammón (ammonitas), 8:15,31,32; 9:24; **11:14;** 24:62
geografía de, 73:47-49
oráculos contra, 14:18; 18:12; 19:113; 21:48,50,58,59
origen de, 2:68
relaciones de David con, 24:31
Amnón, 9:37,48,60
Amón, 10:73
Amor, 58:23
compendio de la Ley, 53:124
con relación a la autoridad, 48:28
con relación a la fe y la esperanza, 48:14,27,30; 49:29; 55:10; **62:24,** 26; 79:79
Cristo, signo de, 62:25
criterio de salvación, 43:177
de Cristo, 52:20; 79:38,88
de Dios:
gratuito para con los hombres, 53:50,51
hacia el mundo, 63:71
hacia Israel, 15:30,34
se muestra en la tribulación, 53:93
de los enemigos, 43:41
de los padres, 3:50
debido a todos, 53:124
del Padre, 79:38,88
del prójimo, 43:41
en el pensamiento joánico, 80:25-26, 38
en el pensamiento paulino, 79:30, 56,93,127,160,165
en la alianza, 77:95-98 (cf. *Ḥesed)*
en la vida cristiana, 48:21
fraternal, 53:120
hacia el débil, 53:126-131
hacia Israel, 15:30,34
humano, símbolo del divino, 30:4
ley del, 79:93,160
mandamiento del, 6:22; 43:152; 62:13,20; 63:142
el principal, 42:73
mandamiento nuevo, 63:142
marital, 29:18; 52:36; 56:38; 79:165 (cf. Cantar de los Cantares)
plenitud de la Ley, 49:30
poder del, 30:24
vence al mal, 53:121
vínculo de perfección, 55:20
vínculo de unidad, 52:20,23,28,31, 48
y fe, 56:17 (cf. Caridad)
Amoraím, 68:122
Amorreos, 6:9,24; 8:10,22,38,42; 11:3, **27;** 16:32; 75:18
invasión de Mesopotamia, 73:17; 75:20
invasión de Palestina, 74:52; 75:18, 23,25
Amós, 20:5; 21:43
historia de, 75:74
Amós, Libro de, 12:5,13,18,22,24; **14:1-28;** 20:25; 21:43; 75:74
Amrafel, 2:56
Ana, madre de María, 68:64-65
Ana, madre de Samuel, 9:10,11
cántico de, 9:12; 44:36
Ana, profetisa, 44:43
Anacrusis en poesía, 13:14
Analogía de la fe, 79:7
Anamnēsis, 6:22; 61:59
Ananías de Damasco, 45:51,101; 46:19
Ananías el sumo sacerdote, 45:101,103, 105; 75:130
Ananías y Safira, 45:32
Anaq, 8:9
Anaquim, 5:28; 6:10; 7:39; 8:9
Anás, 44:46,166; 63:153,160
Anat, 11:11
Anatema, 6:24; 49:11; 53:98 (cf. *Herem)*
ʿAnāwîm (pobres), 14:11; 18:3,10; 22:41,48; 59:10
identificación, 35:27,51 (cf. Pobres de Yahvé)
Ancianidad:
descrita por Qohelet, 32:33
invoca la piedad de Dios, 35:87
Ancianos, 16:11; 20:16; 25:8; 43:179
consejo de gobierno, 75:103
de la Iglesia de Efeso, 45:95-96
en Derbe, 45:71
en Jerusalén, 45:73,76,99
función, 45:95-96; 48:28; 58:25; 59:35
veinticuatro, 64:32,35,80
y Susana, 26:36
(cf. *Presbyteros)*
Andrés (uno de los Doce), 42:12,22; 43:28; 63:56,131; 78:163-164
Andrónico, 53:138
Anfictionía, 11:13
y alianza, 77:82
y las doce tribus, 75:46
Angel(es), 38:13; 41:11,72; 49:27; 53:93; 58:20; 61:69; 65:15; 79:54, 72,105,106
como vigilantes, 26:19
con poder sobre el cuerpo, 55:25
concepto posexílico de, 20:8,11,12, 21,23; 24:34; 26:9; 38:8
de Satanás, 52:42
del Señor, 2:60; 8:11; 35:51; 42:95; 43:19,204; 44:28,41; 45:48, 61
en asamblea sagrada, 51:69
en el sincretismo, 55:3-5,26
en *Henoc,* 68:14
en *Jubileos,* 68:22
en *3 Baruc,* 68:44
en Zac, 23:4
encargados de los elementos, 64:41, 49,70
guardianes, 43:127; 45:61
los Siete, 38:13; 64:19
promulgadores de la Ley, **45:46;** 49:23; 55:26; 61:13

su papel en la apocalíptica, 64:18, 60,81,94
subordinados a Cristo, 55:25; 61: 9-12
y las autoridades civiles, 53:123
(cf. Asamblea de los dioses; Espíritus; Principados; Querubines; Serafines)
Ani, Instrucción de, 29:31,49
Animales:
culto a los, 34:34,41,52
plaga de los, 3:19-23; 34:34,52
Anticristo, 42:79; 48:9,32; 62:**16,22;** 64:50,70
Antígono, 75:129
Antigua Biblia Siríaca, 69:91
Antigua dispensación, 79:13
Antigüedades Bíblicas del Pseudo-Filón, 68:113
Antigüedades Judías de Josefo, 68: 116
Antiguo Testamento:
actitud de Jesús ante el, 66:11
apócrifos, 68:2,4-49
ataques contra el, 70:21
canon, 67:21-47 (cf. Canon de la Escritura)
comentarios en Qumrán, 68:77-78
con relación a Cristo, 70:54; 77: 175-178
exégesis pasada y presente, 71: 45-47
historia de la interpretación, 71: 35-55
teorías modernas, 71:47-55,51-53
concepto de, 67:48
crítica moderna, 70:6-65
división judía, 67:23
en la teología paulina, 79:10,13,34, 43,59,75,87,91,94,95,100,103,115, 119
en Mt, 34:8,19
fechas de composición (cuadro), **67:22**
historiografía, 70:49-50
inspiración del, 66:8-14 (cf. Inspiración de la Escritura)
interpretación cristiana del, 71:35-55
promesa y cumplimiento, 71:51-52; 77:175-178
teología del, **77:1-178**
texto, 69:1-51 (cf. Texto hebreo del AT)
uso en el NT, 43:8,19; 66:11-15
Vaticano II, 72:15
y mitos, 72:24; 77:23-31
y racionalismo, 70:4
Antíoco III el Grande, 26:33; 27: 14-15,33; 75:105
Antíoco IV Epífanes, 27:14; 64:**52-53;** 75:105
el «pequeño cuerno», 26:27-28
el título «Epífanes», 27:14
historia de, 26:33; 75:105-110
muerte, 27:28,75
persecución de los judíos, 26:3,9, 12,17,29; 27:17-20,70; 64:52-53
profanación de los vasos sagrados, 26:21
profanación del Templo por, 26:31; 27:15,67; 76:63,159
sucesores de, 27:14 (cf. Abominación de la desolación)
Antioquía (de Pisidia), 45:65,71; 46:26; 49:3-4
Antioquía (de Siria):
conflicto sobre los alimentos en, 49:17
el incidente (disputa) de, 46:31; 49:17
en las misiones de Pablo, 45:63-64
escuela cristiana de interpretación, 71:**39,**40
iglesia de, 45:60,76; 46:27,28; 49: 17; 79:11,19
Lc escrito en, 44:3; 45:2
liturgia de, 51:71
Mt escrito en, 43:15
Antipátrida, 73:76
Antípatro II, 75:127-128
Antonia (fortaleza), 45:100,102,104; 46:40; 63:166; 74:92
Antropología:
del AT, 77:61-66
paulina, 48:29; 79:13,23,24,44,98, 117-123
Antropomorfismo, 77:**21-22,**99,135
Antropopatismo, 77:21
Anunciación a María, 44:31
Año litúrgico judío, 4:43-48 (cf. Calendarios)
Año Nuevo, día del, 4:46; 76:149-150; 77:92
día de aclamación, 5:33
Apión, Contra, de Josefo, 68:117
Apocalipsis, 20:24
autor, 64:10-13
canonicidad, 64:10; 67:68
Cristología, 78:49-61
dependencia del AT, 64:7,52,46
escatología, 78:91
estructura, 67:67
fecha de composición, 64:14-16
las Siete Iglesias de, estudio por W. M. Ramsay, 41:20
Libro del, **64:1-97**
mito, empleo del, 64:57

relaciones con Jn, 64:11,12; 80:3,6, **57-60**
relaciones con los apocalipsis, 64:6
teología, 80:57-60
y profecía, 64:8,22
Apocalipsis de Baruc (griego), 68:44
Apocalipsis de Baruc (siríaco), 68:43
Apocalipsis de Esdras, 68:41 (cf. Esdras, literatura de)
Apocalipsis de Isaías, 16:41
Apocalipsis de Lamec, 68:81
Apocalipsis de Moisés, 68:16-24 (cf. *Jubileos)*
Apocalipsis de Pedro, 67:67
Apocalíptica, 20:2,3,11,13,15-20,**21-24;** 26:26; 42:77-78; 48:10,30; **64:3-7;** 78:78; 79:33,48,51
apocalipsis apócrifos, 68:52
características, 20:7,8,11,14,19,21
estilo, 20:8,10,19,21,22
intención, 26:32
simbolismo, 20:23
catástrofe cósmica, 25:13,17; 64: 3-7
jinetes, 25:13; 64:38
plaga de langosta, 25:3,5
visiones de Daniel, 26:26-34
y escatología, 77:164,167
y juicio, 77:139
Apócrifos:
cristianos, **68:3,50-65** (cf. Tomás, *Evangelio de,* etc.)
definición del término, 67:20; 68: 4-6
judíos, **68:2,4-49** (cf. Hecnoc, literatura de; *Jubileos,* etc.)
otras obras aparte de evangelios, 68:51-52
publicados por R. H. Charles, 41:19
y libros deuterocanónicos, 68:6
Apolo, 45:89-90; 51:11,13-17,88; 53: 137; 57:57; 61:3
Apolonio de Tiana, 78:116
Apostasía, 16:8; 19:19; 61:13,22,33, 35,61,68
de los israelitas, 3:89-90
en los últimos días, 48:32
se recuerda la de Horeb, 6:28
Apostolado, 48:16; 55:19
forma de culto, 53:18,132
Apóstol(es):
autoridad de los, 48:16
autoridad de Pablo como, **49:6,10, 12,14;** 79:15,20,28
como fundamento, 56:24
Jesús como, 61:19; 78:47
los Doce, 78:160-173,179-182 (cf. Doce)
origen del término, 78:174-178
otros distintos de los Doce, 45:70; 51:83; 78:179
significado, 45:9,15; 49:10; **78:174-177**
y *šaliah,* 78:175-178
Apotegmas, 78:107
Apsu, 22:11
Aqaba, 11:15,16; 73:31,69
Aqhat, 6:49; 11:11
Aquiba, Rabbí:
colección de leyes orales, 68:121
y la segunda rebelión judía, 75:168, 170.
Aquila, AT griego, 69:65
Aquila y Prisca (Priscila), 45:88; 46:35; 51:89; 53:10,137; 57:48
Ar, 5:39
Arabá, mar de la (cf. Mar Muerto, geografía)
geografía de la, 14:20; **73:69**
límite occidental de Edom, 73:40-41
posible ruta del Exodo, 73:30-31
y el Négueb, 73:83
Arabia, 49:14
oráculo contra, 8:22
Arabia, desierto de, 8:22
Arabes, versiones de la Biblia, 69:118
Arad, 5:38
localización de, 73:86
óstracas, 74:75,79
templo de, 74:72; 76:56,57,66
Arallu, 77:169
Arameo, **69:80-81**
en Dn, 26:7
en Esd, 24:92
lengua materna de Pablo, 46:**14;** 79:11
llamado «hebreo», 45:100,109; **63:** 82
original de Mt, 40:14,22-24; 43:13-14
targumes, 69:82-27 (cf. Targumes)
versiones de la Biblia, 69:80-87
y el NT, 41:26-31; 79:34,61-63
Arameos, 9:54; **11:10**
oráculo contra los, 14:6 (cf. Damasco, Siria)
Aram-Naharáyim, 2:80; 8:14; 75:28
Araq el-Emir:
centro de los tobiaditas, 75:104
excavaciones en, 74:82
localización en Ammón, 73:48
Ararat, 2:42
Arato de Soli (o Tarso), 45:86
Arauná, 9:73
Arbol:
como designación de la cruz, **49:22**
de la vida, 2:24; 64:24

del conocimiento del bien y del mal, 2:2
sueño del, 26:19
Arca de la alianza, 6:29; 7:12; 8:11, 44,45; 9:15,17,52; 11:19,25
captura del, 9:15,17,22
contenido del, 24:45; 61:48; **74:48**
descripción del, 3:71; 61:48
en el cruce del Jordán, 7:12-17
en Silo, 76:50
en Siquem, 6:29
historia del, **76:46-48**
levitas y, 24:36
recuperada por David, 24:27,29
trono de Yahvé, 24:43; 76:48 (cf. *Hilastērion)*
y día de la Expiación, 61:49
y presencia de Dios, 76:48
Arca de Noé, 2:38; 58:20-21
Archēgos, 45:26; 78:13
Areópago, 45:85-86
Aretas IV, etnarca de Damasco, **46:**21; 52:41
Arfaxad, 38:18
Ariel, 11:18; 16:49
Arimatea, 43:201
Aristarco, 45:83,92,112; 54:3; 55:30
Aristeas, Cartas a Filócrates, 56:22; 68:32-33
canon de la Escritura, 67:38
inspiración de los LXX, 66:69
origen legendario de los LXX, 69:53
Aristóbulo I, 75:115
Aristóbulo II, 75:118
Armadura:
armas del bien, del mal, 53:66
de Dios, 56:40
uso simbólico, 52:22,23

Armenia, versión de la Biblia, 69:118
Armonía, fundada en la humildad, 50:16
Arnón (río), 8:34; 11:17
garganta del, 73:38,68
límite Norte de Moab, 11:17; 73:43
Aroer, 8:34; 73:44
Arpad, 11:10
Arquelao, 43:21; 44:133; 75:139
Arqueología:
cuadro de excavaciones bíblicas, 74:3
cuadro de los períodos, 74:39
ejemplo de excavación, 74:31-38
estratificación, 74:26
historia de la, 74:4-21
método de la, 74:22-30
períodos en Palestina, 74:39-94
y Biblia. **74:1-94**
Arquipo, 54:8

Arrepentimiento, 15:34; **35:67**
después de la apostasía, **61:33**
necesidad del, 33:42
tiempo para el, 33:42
(cf. Conversión)
Artajerjes I, 24:82,91
Artajerjes II Mnemón, 20:14; 24:82
Artajerjes III Ocos, 20:14
Artemisa (Diana), 45:92; 46:37; 64:24
Artesano, importancia del, 33:77
Aryok, 2:56
Asá, 10:35; 11:10,22; 24:54,55
Asahel, 9:47,72
Asamblea:
de los dioses, 6:74; 16:17; 22:9; 35:26,46,74,98 (cf. Angeles)
escatológica, 48:32
Asamōnaios, 75:113 (cf. Asmoneos)
Asarjaddón, 11:7,16,22; 16:64; 38:5; 75:83
Ascalón, 8:39; 11:9
localización, 73:71
Ascensión de Jesús, 42:98; 45:12; 50:19; 56:30; 79:18
en el domingo de Pascua, 44:180
lugar, 74,92
relación con la resurrección, 78:159
Asclepios, culto de, 64:26
Ašdod, 8:13; 14:14; 16:35
localización, 73:71-72
Asedio, máquinas de, 6:48
Aser, hijo de Jacob, 2:109
Aser (tribu):
prosperidad, 6:77
territorio, 2:183; 7:54-55; 73:81
Ašerá:
cipo, 6:24 (cf. Cipos sagrados)
diosa, 11:12; 17:26; 75:41,69
Asesino, 43:35 (cf. Homicida)
Asia Menor, 49:3; 56:2; 79:20,34,60
Asia (provincia romana), 45:81,90-92, 95,100,105; 50:6; 51:89; 57:39; 58:3,7
primer converso de, 53:10,137
Asideos *(Hăsîdîm):*
orígenes, 27:19
y rebelión macabea, 68:84; 75:106, 108,120
Asilo (cf. Santuario)
Asiria, **11:4-7;** 15:2,24; 16:23,46; 20:6,14,16
código legal, 3:52
Imperio Antiguo, 75:20
oráculos contra, 16:23-24,29-31,50-54; 17:24; 18:14,22-32 (cf. Acádico, imperio)
Asmodeo, 38:7

Asmoneos:
gráfico de los, 75:113
historia, 75:113-118
relación con los Macabeos, **27:2,18;** 75:113
y sumo sacerdocio, 76:32
Astarté, 8:13,31; 19:19,26
Astiages, 26:37
Astrología, 53:93
Astruc, J., 70:**13,**17
Asuero, 24:90; 38:34 (cf. Jerjes I)
Asunción de Moisés, 68:49
Asur (ciudad), 11:4
Asur (dios), 11:4
Asurbanipal, 11:7,14,22; 18:2; 20:5
Asurdán II, 11:4
Asurnasirpal II, 11:4
Asuruballit II, 11:7
Atalía, 10:59; 21:63; 24:63,64
Atar... desatar, 43:**115,128**
Ateísmo, 19:22
práctico, 35:31
Atenas, 45:85
Atlas bíblicos, 73:2,8,11-12
Atón (dios egipcio), 77:20
himno a, 35:120; 77:53
Atrio del Tabernáculo, 3:77
Augusto (Octavio), César:
historia de, 75:134,137
y Herodes el Grande, 75:129-132
Autodecepción, 43:51
Autojustificación de los salmistas, 35:18,25
Autonegación, 43:117
Autor de los libros bíblicos:
concepto antiguo de autor, 1:24-25; 67:89
diferentes grados, **67:89**
e inspiración, 66:17-27,36-62
y canonicidad, 67:87-89
Autoridad:
civil, deberes para con la, **53:122-**124
civil y conciencia, 53:124
de un apóstol, 48:16
sus relaciones con el amor, 48:28
toda procede de Dios, 53:123
uso cristiano de la, 43:140
Autorized Version of Bible, 69:160
Avaris (Tanis), 73:23,26 (cf. Soán)
Aven, Valle de, 14:6
Avesta, 26:12
Avestruz, 36:31
Avitas, 6:11
Ay, 7:27-29; 8:10; 11:16
excavaciones en, 74:19,50,59
localización en Benjamín, 73:**89**
Ayes, 44:70
contra Israel, 14:18-20
Ayuno, 20:16,17; 22:54,55; 23:33; 42:17; 43:45; 44:62
no practicado por Jesús ni sus discípulos, 43:63
Ayyalón, valle de, 73:74
Azarías en Dn, 26:8,18
Azarías (Rafael), 38:9
Azarías, rey (cf. Ozías)
Azazel, 68:14
cabrito para, 4:34; 76:157
Azecá, 73:73
Azimos, fiesta de los, 3:26,32,65; 4:44; 6:40; 21:90; 42:84; 43:182
historia de la fiesta, 76:138-139 (cf. Pascua, fiesta de la)

Baal, 8:13,26; 11:11,12; 19:19,97; 77:56
culto de, 8:13; 15:3,21,27,32; 19:97; 25:9
épica de, 11:11,12
jinete de las nubes, 6:77; 75:84
nombre del Dios (de Israel), 77:10
profetas de, 10:41
sacerdote de, 8:23
santuario de, 8:23
simbolismo del toro o becerro, 6:77; 76:66
Baalat, 10:23
Baalbek, templo de, 74:72
Baal-Berit, 8:26,27
Baal-Peor, 5:48; 11:18
Baal-Sefón, 3:29; 73:28
Baal-Tamar, 8:44
Bab edh-Dhra', excavaciones en, 74:50
Babel, 11:8
torre de, 2:49; 73:17
Babilonia, 11:**8-9,**23; 20:6,9,11; 21:78; 22:13,30; 58:27
arqueología, 74:80
caída, 19:118-119
corrientes de, 35:153
Crónicas de, 11:9; 19:2
excavaciones, 74:80
Ezequiel en, 21:5,7,8
Imperio Antiguo, 75:20
Influencia en la Biblia, 70:28
localización, 73:17
oráculos contra, 16:29-30,36; 19:118; 22:28-30
Roma como, 58:27; 64:42,54,65, **72-81** (cf. Caldeos; Exilio; Mesopotamia)
Babilonia (en Egipto), 73:25
Bagatti, B., 74:20
Bagoas, 38:25
Bagoses, 20:14

Balaam, 11:17; 17:27; 60:12; 64:26; 65:15-16
burra de, 5:43
ejecución, 5:55
historia, **5:41-47**
oráculos, 5:41,44-47; 77:144
Balaq, 5:42,45-46; 11:17; 17:27
Baltasar, 26:21; 37:4
Bamot, 5:39
Baniyas, 8:24; 73:57 (cf. Cesarea de Filipo)
Banquete (de los cielos), 16:43; 22:48
de la Sabiduría, 29:24
(cf. Mesiánico, banquete)
Báñez, D., 66:30
Bārā' (crear), 2:16; 35:67; 77:54
Baraq, 8:3,17,18,20,21,29,41
Barrabás, 42:91; 43:195; 44:169; 63:163
Barth, K., 41:56; 71:49
Bartimeo, 42:65
Bartolomé (uno de los Doce), 63:56; 78:165
Baruc, 19:4,5,6,99,108
Baruc, literatura de, 68:42-44
2 Baruc, 68:43
Libro de Baruc, 37:1-25
súplica de Baruc, 37:8-13
3 Baruc, 68:44
Barzillay, 9:66; 10:11
Bašá, 10:36; 11:10; 24:54,55
Bašán, 5:39; 8:31; 11:10; 14:15; 16:10,57; 21:61; 35:39
fertilidad de, 16:57
geografía, 6:12; 73:53
vacas de, 14:15
Bāśār, 48:29; 79:119 (cf. Carne)
Basileia, 78:96 (cf. Reino de Dios)
Bauer, B., 41:7
Baur, F. C., 41:8
Bautismo, 45:10,22,47 - 48,51,59,82,87, 89 - 90; 52:10; 58:5,8,11,12,18,21; 59:13; 61:31; 62:26
baño de regeneración, 57:55
como iluminación, 61:34,61
como purificación, 51:30
como santificación, justificación, 51:30
complemento de la fe, 49:24; 79:128
con el Espíritu Santo, 63:53
con fórmula trinitaria, 43:206; 51:30
de los niños, 42:61
en el nombre de Jesús, 45:22
en el pensamiento joánico, 80:49-51
en el pensamiento paulino, 79:3,80 97,114,**128-132,**136,142
en la muerte de Cristo, **53:62-64**
fórmula en Mateo, 43:206
función del Espíritu en el, 44:49
incorporación al Cuerpo de Cristo, 49:24; 51:32,65,77
liturgia del, 58:4; 59:11,13
llamado circuncisión, 55:24
muerte a la Ley, 53:70-72
no garantiza la perfección, 53:82
nueva vida, 53:62
nuevo nacimiento, 63:68
por inmersión, 53:62
resucitar con Cristo, 53:63-65
sepultura con Cristo, 53:63-65; 55:24
unicidad del, 56:29
y resurrección de Cristo, 51:84; 55:24
Bautismo de Jesús, 42:10,69; 43:24; 44:50; 63:52,53
Bautismo de Juan, 42:9-10; 43:23; 44:46; 45:89-90; 63:51,52,72-73
Bea, A., Presentación, 70:59
Beán, hijos de, 27:26
Beatty, Chester:
papiro de los LXX, 69:75
papiros del NT, 96:142
Becerro, simbolismo del, 8:41
de oro, 3:89-90; 6:28; 10:30; 15:22-23; 76:66
(cf. Toro, simbolismo del)
Beck, J. T., 70:30
Beduino, 8:22,23; 68:68 (cuadro)
Beelzebul, 11:12; 42:23,57; 43:82-83, 86; 44:106
Beer (pozo), 5:39
Behemot, 31:124,125
Bel, 22:11,28
Belén (Efratá), 2:137; 8:36; 9:29; 36:8; 43:20; 44:40
situación, 73:91
y la dinastía davídica, 17:23
Belial (Beliar), 18:25; 52:24
en *Testamentos de los Doce Patriarcas,* 68:31
hijos de, 6:36
Benaías, 9:54,72; 10:10; 17:18
Ben Aser, familia de los, su influencia en los textos, 69:38-42
Ben Cayyim, Jacob, 69:45
Ben Neftalí, escuela de, 69:42
Ben Sirá, 20:18 (cf. Eclesiástico)
Bendición(es), 76:120-121
de Jacob a las tribus, 2:180-183
de Moisés a las tribus, 6:76-77
del pacto, 3:66; 4:54; 6:32,66; 19:51; 20:8; 77:79-80
del sumo sacerdote después de la consagración, 4:22

por la observancia del Código de Santidad, 4:54
por los perseguidores, 53:121
Qumrán, *Colección de Bendiciones,* 68:73
sacerdotal, 61:39
sobre Abrahán, 2:52; 49:21 (cf. Abrahán, promesas a)
Benedicto XV y los estudios bíblicos, 72:5,19
Benedictus, 44:37-39
Bengel, J. A. 69:127
Ben-Hadad, 10:53; 11:10
Ben-Hinnom, valle de, 16:53 (cf. Hinnom).
Benjamín, hijo de Jacob:
nacimiento, 2:137
puerta de, 19:59
ruego a José para que deje libre a, 2:165-167
Benjamín (tribu), 6:76
bendiciones sobre, 2:183; 6:76
historia en Jue, 8:15,20,41,43,44, 45
Pablo, miembro de la tribu de, 50:23
relación con Judá, 73:89
territorio, 7:45,52; 73:89
Benoit, P.:
crítica del NT, 41:72
inspiración de la Escritura, 66:35, **50**
Berea, 45:84,93; 48:4; 50:26
Berenice (esposa de Antíoco II), 26:16
Berenice II (hermana de Agripa II), 45:108; 75:153
Bernabé, 42:2; 45:32,53,60,62,64-78; 46:21,25,26,28,30,34; 49:16; 57:4; 61:2
Bernabé, Epístola de, 67:83
Berseba:
Abraham en, 2:71
distancia a Dan, 73:32,56
explicación del nombre, 2:71
Isaac en, 2:93-94
localización, 73:82-83,86
santuario, 14:17; 76:43
teofanía a Jacob, 2:172
Besalel, 3:87
Beso santo, 53:138
Bestia (en Ap):
de la tierra (la segunda), 64:63
del mar, 64:62
significado simbólico, 64:54,56,62,63, 82.
trasfondo en Dn, 26:26-28
Bestialidad, 3:60; 6:65
Betabara, 63:51
Bet-Akzib, 17:12
Betania (cerca de Jerusalén), 42:67; 44:135; 63:123,125
situación, 73:95
unción en, 42:83; 43:180
Betania (al otro lado del Jordán), 63:51,121
Bet-Bará, 8:24
Bet-Eden, 14:6
Betel, 8:7,10,11,18,44,45; 14:24,27
Jacob en, 2:134-137
santuario, 2:101,135; 10:30; 14:14-15; 75:64; 76:41,66
situación, 73:98
toma de, 7:26-29; 8:7
visión de Jacob en, 2:101-103
Betesda (cf. Bezatá)
Betfagé, 43:142; 44:135
Bet-Gader, 17:22
Bet-hak-Kérem, 19:23; 73:95
Bet-Jorón, 10:23; 73:74
Bet-Milló, 8:27
Bet-Peor, 6:14
Bet-Rejob, 8:42
Betsabé, 9:57,58,62; 43:18
y Adonías, 10:10,12
Betsaida (ciudad), 42:40-41,49; **43:76;** 44:87; 63:56,131
situación, 73:81; 74:87
Betsaida (piscina) (cf. Bezatá)
Bet-Šán, 8:10,24,27; 11:19
Escitópolis, 38:19
excavaciones, 74:6,65,68
situación, 73:73-74
valle de, 73:109
Bet-Se'arim, 73:114
Bet-Šemeš:
excavaciones, 74:67-68
situación, 73:73-74
Bet-Sur, excavaciones en, 74:**83**
Bet-Ter, 75:169
Betuel, 2:81; 25:8
Betûlâ, 16:18 (cf. Virgen)
Bet-Yerá, 73:61
Beza, T:
Codex Bezae, 69:120,122
ediciones del NT griego, **69:125**
Bezatá, 63:3,82
Bezek, 8:8
Biblia:
atlas, 73:2,8,11-12
geografía, **73:1-115**
historicidad y declaraciones de la Iglesia, 72:25-28,34,35
importancia de las lenguas bíblicas, 71:19
textos de la, 69:1-51,119-150 (cf. texto hebreo del AT; texto griego del NT)

traducciones y decreto de la PCB, 72:30
valor normativo, 67:92-97
versiones, 69:1-9,5-118 (cf. *Epígrafes de las correspondientes lenguas)*
y el lector moderno, 71:21
«Biblia Alfonsina», 69:178
«Biblia de Chicago», 69:164
«Biblia de Ferrara», 69:182
«Biblia de Ginebra», 66:158
«Biblia de Jerusalén», 69:193
«Biblia de la Casa de Alba», **69:179**
«Biblia de Montserrat», 69:194
«Biblia del Oso», 69:184
Biblia Hebrea:
división normal, 67:23
número de libros, 67:23
Biblos: 11:13,21; 74:3
Bienaventuranzas:
del Ap, 64:18,66,71,81,85,94-95
en Lc, 44:69
en Mt, 43:30-32
«Bilbil» (jarros), 74:11
Bildad:
carácter de, 31:35
defensor de la tradición, **31:5**
portavoz de la justicia retributiva, 31:35,36
Bilhá, 2:109
Billerbeck, P., 41:25
Biqa' del Líbano, 11:10; 73:56
Bishop's Bible, 69:159
Bit-adini, 11:10
Bizantino, texto del NT, 69:138
Black, M., 41:31
Blasfemia, 4:49; 42:16,23,89; **43:83,** 189-190; 63:113
Boanerges, 42:22; 78:164
Boaz (columna del templo), 21:85; 76:57
Boda, parábola de la, 43:149; 44:116
Bodmer, papiros del NT, 63:37; 69:142
Bohaírico, 69:113 (cf. Copto: Versiones de la Biblia)
Boismard, M. E., 41:72; 64:17
Bokim, 8:11
Bonifaci Ferrer, 69:181
Bondad, 77:95 (cf. *Hesed)*
Booz (y Rut), 36:13-17
Bornkamm, G., 41:67
Borsippa, 11:8
Borlas, 5:30; 43:115
Bosrá, 14:8; 16:59
situación en Edom, 73:41
Bossuet, J.-B., 70:6
Bousset, W., 41:41; 79:60
Bover, J. M., 69:132
Bover-Cantera, 69:191
Brigth, J.:
sobre el Exodo, 75:30
y la historia israelita, 70:50
Bronce, Edad de:
en Egipto, 75:16-17,22
en Mesopotamia, 75:14-15,19-21
en Palestina, 74:48-65; 75:18,23
Bronce, mar de, 76:59
Bronce Antiguo:
en Egipto, 75:16-17
en Mesopotamia, 75:14-15
en Palestina, 74:48,52; 75:18
Bronce Medio:
en Egipto, 75:22
en Mesopotamia, 74:51; 75:19-21
en Palestina, 74:53-55; 75:23
Bronce Tardío en Palestina, 74:56-65
Bronce, serpiente de, 5:38 (cf. Serpiente)
Brote de David, 19:70 (cf. *Semah)*
Brujería, 9:40
Bubastis, 11:21
Buey, 3:57-58
Bul, mes de, 10:17
Bultmann, R., 63:13; 79:23
desmitologización, 41:51
e historia de las formas, 41:45,49
reacción frente a, 41:53-54
y crítica del NT, 41:45-54
y escatología, 78:68
y posbultmannianos, 41:64-70; 71:50
Burney, C. F., 41:29
Búsqueda, tema de la, en Cant, 30:9, 12,16

Caballo, 3:22; 6:43; 31:121; 74:53
Cabeza, Jesús como, 78:46; 79:39,40, **142-144,**153
de la Iglesia, 56:15,18
del cuerpo, 55:17 (cf. Cuerpo de Cristo).
Cabrito emisario, 4:34; 76:157-158
Cadés-Barnea, 5:57; 6:10
posible emplazamiento del Monte Sinaí, 73:27
situación, 73:85
y ruta del éxodo, 73:28,30
Cafarnaúm, 42:13,40-41; 43:27,57-58, 61,76; 44:57,99; 63:98
excavaciones, 74:88
situación, 73:61
Caída de Jerusalén (cf. Jerusalén)
Caída del hombre, 2:26-29; 53:52-60 (cf. Pecado)
Caifás, 42:69; 43:179,189; 44:46,166; 63:127,159-160; 75:130

Caín:
castigo, 2:32
genealogía, 2:33-34
maldad, 34:30
y Abel, 2:30-32; 43:162; 60:12; 61:63-68; 62:20; 65:15
Cairo, geniza de El, 69:37-38
Documento de Damasco, 68:75
mss. del Eclesiástico, 69:43
Cairo, Profetas de El, 69:39
Calcolítica, edad:
en Egipto, 75:12
en Mesopotamia, 75:10-11
en Palestina, 74:46-47
Caldeos (neobabilonios), 11:8,10; 18:38,44; 21:68; 75:84-90
como astrólogos, 26:12,14,18
lista de gobernantes, 26:3
(cf. Babilonia)
Caleb (calebitas), 5:28-29; 6:10; 7:39, 44; 8:9; 9:37
interés del Cronista por, 24:14-16
relación con Judá, 73:84
Calendario(s):
en *Jubileos,* 68:18
en Qumrán, 68:86
litúrgico, 6:40; 76:125-127
Calígula, 75:149-150
vario (cf. Gólgota)
vino, J:
anon del AT, 67:44
omo exegeta, 71:43
lirrhoe, 73:44
nbridge, investigadores del NT, 1:9
nello(s), 2:118; 3:22; 11:10; 42:62
nino, 45:50,82,91,101,105,106; 46:7
orma de vida, 22:10; 35:19
nino real, 5:36; 73:31
ninos, dos, 43:53
nitas, 2:46 (cf. Egipto; Etiopía)
npo de Sangre, 43:193 (cf. Haquellamá)
ná, 63:59-61,80
ituación, 73:114; 74:89
naán (Palestina), 7:9; 8:9; 58:8
escripción, 75:40-41
nvasión israelita en, 6:27; **7:3,9-39;** 8:3,11; 11:3; 74:56-64; 75:39,42-44
ímites, 5:58; 73:32
uta desde Egipto a, 5:57; 73:28-29
cf. Palestina)
nanea (mujer), 43:108
naneos, 3:66; 8:3,4,7,8,12,19,22,26; 11:11-13
influencia sobre Israel, 75:48

origen, 2:47
primitivos pobladores de Palestina, 75:18
religión, 6:36; 8:13; 11:11-12; 15:3; 75:41,48; 77:16
sacrificios, 76:95
santuarios, 76:39-43
(cf. Fenicia; Ugarit)
Candelabro:
del tabernáculo y del templo, 3:73; 76:59
en Ap, 64:21
significado simbólico, 23:28
Canibalismo, 36:26
Canon de la Escritura:
azar, función del, 67:54
canon del AT:
alejandrino, 67:21,**38-39**
criterios, 67:32
en el período del NT, 67:40
en el protestantismo, 67:44-46
en la primitiva Iglesia cristiana, 67:41
en las iglesias orientales, 64:47
en Qumrán, 67:87-97
formación, **67:21-47**
Josefo, 67:29-30
libros aceptados por católicos, protestantes y judíos, 67:21
palestinense, 67:21,**31-35**
prólogo al Eclesiástico, 67:28-29
canon del NT, 65:22
citas patrísticas del NT, 67:82-84
criterios, 67:51-54
en el protestantismo, 67:86
en las iglesias orientales, 67:85
escritos subapostólicos, 67:83
listas primitivas, 67:84
canon dentro del canon, 67:92-97
como autoexpresión de la Iglesia, 67:15
criterios, 67:6-7,14-16
decisiones de la Iglesia, 67:8-12
definición de libro canónico, 67:19
establecido en Trento, 67:8,90
grados de canonicidad, 67:19,92-97
necesidad, 67:5
número de libros, 67:8,21,48
partes de los libros bíblicos, 67:91
problemas, 67:87-97
protocanónicos y deuterocanónicos, 67:19-20
en el pensamiento protestante, 67:44-46
relación con la inspiración, 67:5-7
relación con el problema del autor, 67:87-89
Semler, J. S., 70:14

significado de «canon», 67:17-19
valor normativo, 67:92-97
Canonicidad, **67:1-97**
Cantar de los Cantares, **30:1-27**
alegoría del, 30:4
comparado con la literatura egipcia, 30:4,7,14,16
comparado con las costumbres sirias referentes a las bodas, 30:9, 21
estructura dramática del, 30:3
imágenes de la vida rústica, 30:5, 10,16
incluido entre los escritos sapienciales, 30:2
Cántico de Ana, 9:12
Cántico(s):
«de las subidas», 35:5
de los Cánticos (cf. Cantar de los Cantares)
de Sión, 35:153
nuevo, 35:57,112
Šir, para designar Sal, 35:5 (cf. Moisés, Cántico de)
Cánticos en Lc, 44:36,38,43
Capellus, L., 70:7
Capital (pena), 63:161
Carbono radiactivo (método de datación), 78:29
Carcar, 10:43; 11:4
Caridad, 48:24
con relación al conocimiento, 51:54
descripción, 51:78
en la ley del AT, 4:38-39
ley suprema de conducta, 51:66,67 (cf. Amor)
Carisma(s), 48:28; **51:73-81;** 56:30; 57:25
doctrina, 53:119
en el AT, 77:35
exhortación, 53:119
fe, 53:119
gobierno, 53:119
limosna, 53:119
obras de misericordia, 53:119
profecía, 53:119
servicio, 53:119
Carmelo (monte), 8:21; 10:41; **14:5,** 27
geografía, 73:79
Carnáyim, 14:20
Carne, 25:17; 57:22; 61:17; 63:45,97
circuncisión, 49:20
componente humano, 77:64
contraste con el espíritu, 16:54; 49:21,30; 52:13,25; 53:15; 58:20; 63:69; 79:11
debilidad humana, 44:30; 55:24; 63:45; 79:23,43,113,**119**
en el pensamiento joánico, 80:22
pecados de la, 33:55
vida natural, 53:72
Carne (alimento):
normas para la carne sagrada y profana, 6:35
ofrecida a los ídolos, 51:52,65-66 (cf. Holocausto; Sacrificio)
Carne y sangre, designación del ser humano, 49:14; 63:44,97; 79:119
Cartago:
concilios de, 67:9,41,69,77,84
XVI concilio de, 53:53
Cartas o epístolas:
a las siete iglesias, 64:24-30
esquema, 64:23
a los judíos de Egipto, 27:58
autenticidad y fecha, 27:5
apócrifas, 67:59
«carta llorosa» de Pablo, 52:3-5, 11,25
comparación entre carta y epístola, 47:4-5
de *Aristeas,* 68:32-33
de Jeremías, 37:21-25
en el AT, 27:5; 37:21-25; 47:3
en el NT, **47:1-22**
escritura y dictado de las, 47:19-22
esquema de las antiguas, 47:6-7
esquema de las paulinas, 47:8
Cartas pastorales, **57:1-57;** 79:8,74,142
autor, 57:6-11; 67:56
antiguo decreto de la PCB, 72:28
canonicidad, 67:58
Cartas primeras de Pablo, 48:1-36; 67:55; 79:8,47,139,150
Casa:
de Dios, los cristianos llamados, 61:20-21
de José, 73:96-104 (cf. José [tribu])
de Judá, 73:88 (cf. Judá [tribu])
Cascotes (cerámica), 74:27
Casia, 3:86
Casiano, Juan, 71:41
Casio (monte), 25:16; 73:28; 75:41 (cf. Safón)
Castellanas, versiones de la Biblia (cf. Españolas, versiones de la Biblia)
Castidad, 6:53; 30:25; 48:23
en el matrimonio, 51:36-38
enseñanza de Pablo, 48:23
por amor del Reino, 43:132; 49:30; 51:30; 53:26; 55:27
relación de la Iglesia con Cristo, 52:36
y grados de parentesco, 4:37; 45:75

Castigo, 37:12-13; 60:10; 64:49,65,67, 72,79,82
con relación al pecado, 53:26
después de la muerte:
concepto de, en Judit, 38:27
concepto de, en Macabeos, 27: 72
reclamado por el Salmista, 35:18
suerte de los malvados, 31:54,56 (cf. Día del Señor; Juicio)
Catalanas, versiones de la Biblia, 69: 181,194
Catálogos de vicios y virtudes, 42:43; 79:161
Católicas, Epístolas:
composición y colección, 67:71-80
orden en el NT, 47:18
título, 47:17
«Catolicismo primitivo», 41:41; 67: 94-96
Catolicismo primitivo *(Frühkatholizismus),* 65:2
Católico (cf. Iglesia católica)
Causalidad, noción bíblica, 9:73; 75: 55-58,116
Cautividad, Cartas de la, 67:55-57; 79:8,20,32,72,142,143,153
Colosenses, 55:1-30
Efesios, 56:1-41
Filemón, 54:1-11
Filipenses, 50:1-27
lugar de la, 50:4-7; 54:3; 55:7; 56:10
Cavernícolas en Palestina, 74:40-42
Cedrón, valle del, 21:19; 73:92
Cedros del Líbano, 22:12
Cefas, 43:114 (cf. Pedro)
Ceguera espiritual, 63:116
Celibato, 43:132; 51:34
de Jeremías, 19:51
entre los esenios de Qumrán, 68:95
Cena, última:
discurso, su conclusión original, 63:147
en Lc, 44:152-156
en Mc, 42:84-86
en Mt, 43:183-185
fecha, 63:138
Cena del Señor, **51:70-72;** 79:146 (cf. Eucaristía)
Céncreas, Iglesia de, 53:136
Censo, 46:40
de Cirino, 44:40; 75:136
de David, 9:73
de las tribus, 5:8-10,49
impuesto del, 3:85
impuesto romano del, 42:71; **43:** 150; **44:140**
inmoralidad del, 24:33
números exagerados en el, 5:8-9
Centurión:
conduce a Pablo a Roma, 45:112-116
Jesús cura al criado del, 43:57
Cerámica y cronología, 74:27-29
Cercano Oriente (cf. Próximo Oriente)
Cereales, ofrenda de (cf. Ofrendas)
Cerfaux, L., **41:73**
César Augusto, 44:133 (cf. Augusto)
César, Casa del, 50:6,27
César (emperador), 63:166
tributo al, 42:71; 43:150; 44:140
César, Julio, 75:127-128
Cesarea, texto del NT, 69:137
Cesarea de Filipo, 8:42; 42:50,55; 43:113
situación, 73:57
Cesarea Marítima, 45:61,88,98-99,104; 46:35,39; 50:5; 54:10; 63:161
excavaciones, 74:86
situación, 73:57
Ciasares, 11:7,9,32; 26:3
Cibeles, culto de, 64:28
Ciego curado, 63:114-116
Cielos:
circunloquio para nombrar a Dios, 27:12; 43:27; 44:119; 78:102
comunidad en los, 50:24
en Pablo, 48:15; 79:81,129
Jesús en los, 45:38
tercer cielo, 52:42 (cf. Escatología)
Cinamomo, 3:86
Cipos sagrados *(ʾăšērâ),* 3:96; 6:24; 10:38; 15:13; 16:32; 17:26; 19:17; 74:35; 76:52
Circuncisión:
de Jesús, 44:42
de Juan el Bautista, 44:37
del corazón, 6:30,71; 19:19,35; 53: 32
disputa de Pablo sobre la, 45:72-74; 46:29-30; 49:29
el bautismo es llamado, 55:24
es llamada mutilación, 50:23
los cristianos son llamados, 50:23
origen, 2:62; 7:18-19
partido de la, 57:52
señal de la ley, 20:17; 49:29
y alianza, 2:61-62; 53:46; 56:21
y observancia del sábado, 63:102
Cirino, P. Sulpicio, 44:40
censo de, 75:136
Ciro II (el Grande), 11:32; 20:12
edicto de, 26:13
en el Déutero-Isaías, 22:13,**24-25,32**

liberación de los judíos, 75:90-91
trato posterior, 26:3
realizaciones, 26:3
y la restauración, 24:85
Citas implícitas, 72:26
Ciudad de David, 9:50,52; 44:40; 73:93 (cf. Jerusalén; Sión)
Ciudadanía en los cielos, 50:24
Ciudadanos del cielo, 50:14
Ciudades de refugio (cf. Santuario, ciudades de)
Civil, autoridad, 58:14
Cizaña, parábola de la, 43:93,96
Claudio, emperador 46:5,6,9,23,35
expulsa a los judíos de Roma, 53:7, 137-138
hambre en tiempos de, 75:154
relaciones con los judíos, 75:151
Clemente, 50:24
Clemente de Alejandría, 61:2; 71:37
Clemente de Roma, 50:24
primera Epístola de, 67:83
y J. B. Lightfoot, 41:10
Clementina, Vulgata, 69:110
Cleofás, 63:170
Cleopatra, 26:33
Clermont-Ganneau, C., 74:10
«Cobre, rollo de», Qumrán, 68:82
Coces contra el aguijón, 45:109
Cocodrilo, río del, 73:75,79
Códices griegos de la Biblia:
Alejandrino:
canon del NT, 67:83
del NT, 69:120,122
de los LXX, 69:76
Bezae, 69:120,122
Ephraemi rescriptus, 69:121
formato, 69:36,37
Koridethianus, 69:121
Marchalianus, 69:76
Sinaítico:
canon del AT, 67:39
canon del NT, 67:83
del NT, 69:120
de los LXX, 69:76
descubrimiento, 69:122
Vaticano:
canon del AT, 67:39
del NT, 69:120,122
de los LXX, 69:76
Washingtoniensis I, 69:121
Códices hebreos y arameos de la Biblia:
Alepo, 69:40
Leningrado, 69:41
Neofiti I, 69:86
Reuchlinianus, 69:42
Códices latinos de la Biblia, 69:96-99, 109
Códigos legales, Antiguo Oriente, 3: 52; 75:20
Códigos legales hebreos, 67:24; 76: 125; 77:86
Código de Santidad (Levítico), 4:3, **35-54;** 20:10,14; 21:45,51
Colección Sacerdotal, 4:3,5-18,19-23, 24-33; 77:86,90
y festividades, 76:126-127
Decálogo ritual (yahvista), **3:96;** 76:125
Libro de la Alianza (elohista), **3:52-65,**66; 6:33; 77:86-88
Libro de la Ley (deuteronomista), **6:33-67,**73; 21:45
Codornices, 3:38-39; 5:26; 34:52
Colecta por los pobres, 45:60,62,93, 105; 49:16; 51:88; **52:27-31**
Colecta recogida por Pablo, 53:3,5
Cólera, 43:35-36
de Yahvé, 77:99-102,131
(cf. Ira)
Collingwood, R. G., 41:69
Colosas, 54:2; 55:2,3
Colosenses, Carta a los, **55:27-31**
en relación con Ef,56:6
Cólera de Dios (cf. Ira de Dios).
Columna de fuego, 3:34
Columnas de la Iglesia, 49:16
Columnas del templo, 21:85; 76:57
«Pórtico de las Columnas», 10:17
Comisión Bíblica, 75:2,3-8,25-28 (cf. Pontificia Comisión Bíblica)
Comma joánico, 62:6,**26-27**
Comparación, 78:133 (cf. Parábola)
Comunidad, 51:10; 62:9,10
con el Padre y el Hijo, 62:9
concepto hebreo, 77:67-68
escatológica, 20:8
naturaleza de la primitiva comunidad cristiana, 45:31-33
relaciones mutuas en la, 59:33
solidaridad del individuo con la, 35: 144; 77:71
Comunión (en la eucaristía), 51:65
Conciencia, 51:56; 52:15; 57:14
censura para los egipcios, 34:55
motivo para la obediencia civil, 53: 124
suprema guía, 53:129
«Concilio» de Jerusalén, **45:72-77; 46:28-30; 49:7;** 51:88
asunto zanjado, 45:72-74
Concilios ecuménicos (cf. Trento; Vaticano; etc.)
Concilios locales, canon de la Escritura y, 67:9-10
Concupiscencia, 53:66,75,77

Confesión de fe, fórmula, 79:15,61, 128
Jesús como Señor, 53:106; 55:23
Confesión de los pecados, 59:37; 62: 11
Confianza, 16:54
salmos de, 35:11
significado de la, 6:10
Confianza en Dios, 48:16
Conzelmann, H., 41:68
Conocimiento, 65:8
consecuencia práctica de la libertad cristiana, 51:56
cristianos conocidos por Dios, 49: 27
de Cristo, 49:13; 50:23
crecimiento en el, 50:11
de Dios, 15:12,14; 16:15; 19:21; 62:13,14,21; 77:105
en los paganos, 53:24
gnosis secreta, 55:5,11
insuficiente sin caridad, 51:54
verdadero y falso, 55:11
Conocimiento del bien y del mal, árbol del, 2:25
Conquista de Canaán por Israel, 7: 9-39 (cf. Canaán)
Consagración, ritos de, 76:120-121
Consagración para el ministerio, 57: 14,25,29,38,40
ceremonia de, 4:19-23; 76:11-13,30
banquete de, 3:82
sacrificios de, 3:81-82; 4:21
de Pablo, 45:64
Constancia, 59:8
en la persecución, 48:30
en relación con la esperanza, 48:14
señal del cristiano, 50:14
Continencia, 43:132 (cf. Celibato, Virginidad)
Conversión, 44:46; 45:22,27; 48:15; 59:39
concepto en el AT, 19:19-20; 77: 143
de Israel, 15:10-12; 17:26; 19:19-20,89; 21:77; 22:66-69
de los judíos y parusía, 53:112-114
šûb, 19:18,29; 77:134
Conzelman, H., 41:68
Copa de bendición, 42:86; 44:155; 51:65
Copas, las siete, 64:68-72
Copto:
Iglesia copta y canon del AT, 67:47
lengua, 69:112-113
versiones de la Biblia, 69:112-116
Corazín, 43:76; 44:99; 73:59
Corazón:
como principio de moralidad, 77: 121
dureza de, 19:27,28; 53:99
en Pablo, 79:23,117,122,127
significado semítico, 48:16; 77:66
y riñones, 19:53
Corbán, 42:42
Cordero:
de Dios, 63:52; 78:55; 80:60
en Ap, 64:34-36,39,42,60,64,68,81, 82,90,93
pascual, 3:26-27; 6:20
Coré, 3:17; 5:31; 24:19; 60:12
«hijos de» (coreítas), 5:31; 24:19; 76:34
Corintios, primera Carta a los, **51:1-89**
Corintios, segunda Carta a los, **52:1-48**
oponentes en, 52:7,20,22,25,29,34,36, 38,39,40,43,44
unidad, 52:2-4
Corinto:
ciudad, 51:2-4
Epístola de Clemente a, 41:10; 67:83
iglesia de, 46:36; 51:4
facciones en la, 51:11,70
Pablo en, 45:87-88,93; 46:35-38; 51:4; 52:4
y Roma, 53:2
Cornelio:
conversión, 45:55-59
reacción de los judeo-cristianos ante, 45:59
Cornelio a Lapide, 71:44
Corona de espinas, 43:197
Corona de vida, 59:11
Coronación, 23:31
Corrección fraterna, 43:128
Corte de David, historia de la, 99:55-67; 10:9-12; 71:26; 75:59
Cosmología del NT, 48:25
Cosmos, 20:7; 77:48 (cf. Mundo)
Coverdale, M., 69:156
Creación, 22:4,11,12,23,67; 31:93
bondad de la, 2:17; 59:12
canta la gloria de Dios, 35:36
en la tormenta, 35:46
como un combate con los monstruos, 64:88; 77:26-27,51
creación continuada en el AT, 77:55
del hombre, 2:22-25; 77:62-65
diversas concepciones en el AT, 77:50-56
doctrina de Isaías, 22:4,11-12,23,67
en Cristo, 55:5; 63:41
en relación con la historia de la salvación, 33:41; 34:59
espera la salvación, 53:86-87

ex nihilo, 27:12,73; 77:52
mito mesopotámico, 77:26-27,51
mitopoyética, descripción del AT, 35:120; 77:26-27
nueva, 20:11; 34:59; 49:32; 52:21; 63:48; 64:88-93; 77:60; 79:73, 124,129,138,157
realiza la justificación, 55:39
por el Hijo, 61:7
por la palabra de Dios, 77:46,54
relatos de:
comparación entre Gn y Eclo, 33:41,77-89
empleo por los apocalípticos, 20:10
relato J, 2:22-25; 77:52,54
relato P, 2:15-21; 77:52,54
Sal 104, 35:120; 77:53
sólo Dios crea, 35:67
y Espíritu de Dios, 77:34
y revelación, 53:24,25
(cf. *Bārā'*)
Credos:
bautismales primitivos, 53:106
del AT, 77:50,115
Creciente Fértil, 73:15
Crecimiento:
con Cristo, 53:64
en el conocimiento de Cristo, 50:11
en la justicia, 50:11
Cremación, 9:43
Creta, 8:37; 11:19; 21:59; 57:2,3 (cf. *Kereteos;* Pueblos del mar)
Cristiano(s):
acontecimiento, 79:9,24,27,44,49,92, 94,96-98,125,129
conversión, 65:16
enseñanza, 48:23
esposos, 58:16 (cf. Matrimonio)
expulsados de Roma, 45:117; 46:35
llamados así en Antioquía por primera vez, 45:60
relación con Dios, 62:31
sufrimiento, 58:17,22,24
vida, 48:21; 49:19; 50:23
Cristo (cf. Jesucristo)
Cristocentrismo, 79:22,33,40
Cristología:
adopcianista, 45:21
de O. Cullmann, 41:57
de V. Taylor, 41:61
funcional, 78:61; 79:25
joánica, 63:84
paulina, 79:13,25,37,44,52,77,141
prelucana, 45:27
títulos de Jesús, 78:1-61
Crítica:
del AT, **70:1-65**
católica, 70:6,13,33-36,56-62
judía, 70:63-64
del NT, **41:1-74**
católica, 41:36-38,71-75
histórica y literaria, 41:3; 70:18
repulsa ocasional moderna, 71:46
Crítica judía del AT, 70:63-64
Crítica literaria, 70:18 (cf. Crítica)
Crítica textual, **69:1-176** (cf. Crítica)
Crónicas, primero y segundo libros de las, **24:1-80**
canon hebreo, su lugar en el, 24:7
comparación con Re, 24:3
escatología en, 24:4
fecha de composición, 24:6,40
género literario, 24:4
su aceptación en el NT, 24:7
Cronista, 20:16
doctrina sobre Dios, 24:8
fuentes, 24:5
relaciones con Esd y Neh, 24:6
subraya el pacto con David, 24:8, 10,18
su historia de Israel, 24:2
características de, 24:2
intención, 24:3
Cruce de castas prohibido, 4:39
Crucifixión, 42:91; 43:199; 44:171; 61:35; 63:166-168
colgar de un árbol, 45:58; 49:22
con Cristo, 49:19; 53:64
relato antisemítico, 63:169
responsabilidad por la, 63:169
Cruz:
camino de la, 43:72,198; 44:170-171; 63:168-170
condición para ser discípulo, 43:72; 44:89
expiación, 79:88
finalidad de la, 53:41
gloriarse en la, 49:32
Jesús lleva la, 44:170-171; 63:168-170
justificación de Dios, 53:40,41
reconciliación, 79:81
referida a los sufrimientos del cristiano, 79:144
resurrección ligada a la, 79:68
sabiduría de la, 51:16
signo de humildad, 50:19
valor salvífico, 79:13,22
Cuadro de excavaciones bíblicas, 74:3
Cuadro de los períodos arqueológicos en Palestina, 74:39
Cuarenta días, significado de los, 43:25; 45:10
Cuatro bestias:
significado en Dn, 26:26
visión de, 26:14
(cf. Bestia en Ap)
Cuatro edades, 26:15
Cuatro jinetes, 23:23; 64:37-38
Cuatro reinos, 26:16
Cuerno(s), 14:14; 17:22
del altar, 76:76
Cuerpo, 52:16-17; 79:11,23,117,147-148
de carne, 55:24; 79:114
de muerte, 53:78
dignidad y función del — de un cristiano, 51:32
influido por poderes angélicos, 55:25
llamado vaso, 48:23
muerto por el pecado, 53:83
resurrección del, 78:151 (cf. Resurrección)
términos para designar a todo el hombre, 48:29
Cuerpo de Cristo, 78:46
como unión de los cristianos, 53:118
el cristiano como miembro del, 51:32
en la Eucaristía, 42:86; 43:184; 44:155; 51:71; **79:145-148**
la Iglesia, 51:77; 56:7,18; 79:44, 130,**139-144,**149,153
unidad del, 56:29
Culpabilidad de los paganos, 53:24,30
Culpa, concepto veterotestamentario de, 77:129-131 (cf. Sacrificios por los pecados).
Culto:
accesorios del, 21:89
apostolado como, 53:132
descripción P del, **3:69-88; 4:1-55**
en espíritu y en verdad, 63:77
en Israel, 53:96; **76:1-165**
en la iglesia joánica, 80:52
excluidos del culto público, 6:54
exterioridad en el, 33:72
influencia en el AT, 70:46-48
leyes del, 3:54
lugar del, 6:34 (cf. Santuario)
normas referentes al, 6:42
Sal en relación con el, 35:18
significado del, 77:90
su esencia en el judaísmo tardío, 38:39
vida cristiana como, 53:117-125
y alianza, 77:90-92
y los profetas, 12:15
(cf. Liturgia)
Cullmann, O., 41:57
Cumplidores de la Ley, 53:30
en Tob, 38:9
Cumplimiento:
en Lc, 44:6,56
del AT en el NT, 43:8,19; 77:175-178
Cursus Scripturae Sacrae, 70:33
Cusa, 44:13,77

Chaine, J., 70:60
Challoner, R., 69:169
Charis (gracia, favor), 63:45-46 (cf. Gracia, *Hesed*)
Charles, R. H., 41:19
Chenoboskion:
documentos de, 68:59
situación, 73:24
Chipre:
Pablo en, 45:65; 46:26
(cf. Kittim)
Christos (Ungido), 45:21,30,52,83,87, 118; 78:10
dia Christou, **79:135**
eis Christon, 49:24; 53:62; **79:136**
syn Christo, **79:137** (cf. Jesucristo; Mesías)
en Christō, 49:19,23,24; **79:138**

Da'at (conocimiento), 16:15
Dābār (palabra, cosa), 16:22 (cf. Palabra)
Dafne (Tafnis), 11:23; 19:17
Dagón, 8:40; 11:20
Dalila, 8:40
Daliyeh, papiros de Wadi ed-, 75:102
Dalman, G., 41:27
Dalmanutá, 42:41,47
Damasco, 11:4,10; 14:6; 73:21
conversión de Pablo en, **45:49-52, 101,109;** 49:13,15; 79:11-13,15
cristianos en, 45:50,110
oráculo contra, 14:6; 16:31; 19:115
Dámaso, decreto del papa, 67:10
Dan (ciudad o santuario), 8:3,43; 19:21
distancia a Beršeba, 73:32,56
situación en Palestina del norte, 73:57
templo de Jeroboam I, 10:30; 75:64; 76:53,66
Dan, hijo de Jacob, 2:109
Dan (tribu), 2:182; 64:41
emigración hacia el norte, 6:77
22
historia primitiva de, 8:7,10,20,37, 38,41,43,44
lote asignado a, 7:57
Daniel (la persona):
Dan'el (Dan'il) en el relato de

Aqhat, 11:11,12
en Ez, 20:10; 21:40
en la cueva de los leones, 26:24
plegaria de, 26:30
Daniel, Libro de, **26:1-38**
género haggádico del libro, 26:4
hebreo y arameo en el libro, 26:7
mensaje de, 26:9
versión griega, 26:8
y la apocalíptica, 20:19-23; 26:4
Daniélou, J., 71:38,47
Darío I Histaspes (el Grande), 11:32; 20:14; 26:23-24; 75:91
Datán se levanta contra Moisés, 5:31
David:
alianza de Dios con, promesas a, 9:53,71; 16:18; 22:49; 35:105; 78:84,155
autor de salmos, 53:45,110; 77:157
antiguo decreto de la PCB, 72:27
de Sal 110, 35:126
censo de, 9:73
ciudad de, 44:40 (cf. Jerusalén)
conquista de Sión, 24:24
el Cronista en relación con, 20:3,16; **24:24-40**
Hijo o renuevo de, referido a Jesús, 42:65,69,74; 43:9,18,65,141, 153; 44:142; 53:15; 57:41; 61: 40; 64:96; 78:27,34,35
llave de, 64:29
pastor y jefe mesiánico, 21:75,79; 77:155
raíz de, 64:34
relaciones con sus guerreros, 9:72
relaciones exteriores, éxitos militares, 8:7-10,37; 9:18; 11:10,14,16, 18,20,25,28
templo, deseoso de construirlo, 35: 148
tipo de Jesús, 42:18
vida de, **9:27-73; 10:9-11;** 75:56-60
y observancia del sábado, 43:79
De Lubac, H., 71:38,47
De Rossi, G. B., 69:50
De Saulcy, F., 74:7,85
De Vaux, R.:
arqueólogo, 74:18
y crítica del AT, 70:61
De Wette, W. M. L., 6:3; 70:**18**,20, 22
Debilidad:
de Jesús como fuente de compasión, 61:28
muestra el poder de Dios, 35:26
Debir, 76:56 (cf. Santo de los Santos)
Debir (ciudad), 8:7,9
en la Šelefá, 73:73
identificación, 74:15
Débora, 8:17-20; 75:50
canto de, 8:19-20; 13:18
Decálogo (Diez Mandamientos), 3:48-50; 6:20
citados por Jesús, 43:35,37,134
comentario deuteronómico, 6:16
Decálogo ritual, 3:96
distintas divisiones, 3:48
estipulaciones de la alianza, 77:86, 88
Moisés rompe las tablas, 6:28
repetición del, 6:20
Decápolis, 42:45; 43:29; 73:52,55
Dedán, 16:37; 21:59
Dedicación, fiesta de la, 24:113; 63: 119; **76:159-62**
origen, 27:24
otros nombres, 27:24
Deir Alla, excavaciones en Tell, 74:64
lugar de Sukkot, 73:51
Deissmann, A., 41:16
Delitzsch, Franz, 70:32
Delitzsch, Friedrich, 70:32
Demas, 54:3
Demetrio, 62:34
Demetrio I (Sóter), 75:110-111
Demetrio II, 75:112-114
Demoníaco, 42:14; 43:60
Demonios, 38:10; 44:57,81; 56:21
en *Testamentos de los Doce Patriarcas*, 68:31
Depresión del Jordán:
formación, 73:33,56
geografía, 73:56-59
(cf. Arabá, valle de la; Jordán, río)
Derbe, 45:71,80-81; 46:26; 49:3-4
Descanso:
prometido, 61:22-25
recompensa del creyente, 48:30
Descenso a los infiernos, 58:18-20
Deseos, vanidad de los, 32:22
Desgracia, prueba que viene de Dios, 38:12
Desierto:
Israel en el, 5:24-40; 75:39
morada de los malos espíritus, 43:86
quejas de los israelitas en el, 5:25
Desierto de Judá o Judea, 43:23; 73:87
David en, 9:35-42
Designio (testamento), 49:23; 79:115
Desmitologización, 45:19; 79:24-25, 36
R. Bultmann, 41:51
Desquite, 43:40 (cf. Venganza)
Determinismo y responsabilidad humana, 77:116
Deuda con la ley, 49:18,19,20,30
Deuda de la ley, título de, 55:25

Deuterocanónicos (libros), 67:19
texto de Qumrán, 69:29
(cf. Canon de la Escritura)
Déutero-Isaías, 20:3,9,11,14,17; **22:1-70**
Deuteronomio, libro del, **6:1-78**
estructura, 6:5
historia literaria, 6:3
importancia teológica, 6:4
Deuteronomista, historia, 10:4,79
código legal, 6:33-67 (cf. Códigos legales, hebreo)
e historia según el cronista, 24:2
fuentes de la, 75:65
reforma, 6:3; 10:74-75; 20:4,8; 75:84
y Jeremías, 19:3-4,19,22,23,40,56-57
teoría de M. Noth, 10:79
tradición (cf. Pentateuco, Tradiciones del)
Déutero-Zacarías, 20:18; 23:18,**36-52**
estilo apocalíptico, 23:19,50
papel de la dinastía davídica en, 23:18
tema del Exodo en, 23:42
universalismo, 23:18
Día de Ira, 48:15,27; 79:84
Día de Jesucristo, 50:11
Día de la Expiación, 76:155-158 (cf. Expiación, Día de la)
Día del Señor, 20:5,11,16,22; 42:56, 77,81; 48:26,30; 51:23,26; 52:10; 65:21; 77:137
amplitud cósmica, 18:5
conversión, 18:10
en relación con la ira de Dios, 22:62; 53:23,29
plaga de langosta, 25:5,11,18,27
proclamado en falso, 48:32
visión profética del, 12:19; 14:2,19; 16:29; 18:9
Diablo, 44:53-54; 58:26
identificado con la serpiente, 34:13
(cf. Beelzebul; Demonios; Satanás)
Diácono (cf. *Diakonos)*
Diadocos, 75:103 (cf. Seléucidas, Tolomeos)
Diakonos (diácono, sirviente), 53:136
Diáspora, 45:17,66,82-84,87,91,100, 117; 56:21; 58:3,7; 59:2,7
Días postreros (cf. Día del Señor, Escatología)
Días santos, 76:124-165
Diatessaron, **69:90,146**
Diathēkē (alianza, designio, testamento), 49:23; 61:47,54
Diatriba, 51:86; 53:6; 59:16; 67:74; 79:11
Dibbón, 11:17; 16:31
situación en Moab, 73:44
Dibelius, M., 41:44
Dictionnaire de la Bible, 70:34
Didachē, primitiva, 49:30; 63:21-23
Didajé (escrito subapostólico), 67:83
Diez Mandamientos (cf. Decálogo)
Diezmos, 4:55; 6:38,62; 38:4; 61:38-39; 76:38
Dilthey, W., 41:69; 71:49
Diluvio:
prólogo al, 2:38
relato del, **2:39-42;** 20:10; 31:81
y el poema de Guilgamesh, 2:39; 73:116; 77:28
Dina, rapto de, 2:130-133
Dinastía davídica, 9:5,23,64; 14:28; 21:44
salmos reales, referidos a la, 35:15 (cf. Mesías)
Dionisio de Alejadría, 63:4-6
y la cuestión del autor de AP, 64:10; 67:68
Dionisio de Corinto, 46:44
Dionisio el Exiguo, 43:20; 75:134
Dios:
acción en la historia 9:12; 71:18,21; 77:35-39,45-46,81-85,111-115 (cf. Historia de la salvación)
actitud de Qohelet con respecto a, 32:19
actúa como enemigo, 31:34,44,51,65, 112
amor de:
hacia Israel, 15:30,34; 77:95-98
hacia la creación, 34:38; 53:50-51; 63:71
antropomorfismo, 77:21-22
celoso, 6:16
como Padre, 6:74; 55:9 (cf. Padre)
concepto hebreo de **77:5-22**
condición misteriosa de, 31:40,48-49,69,117
conocido como amigo, 31:34
conocido sólo a través del Hijo, 43:77
conocimiento por el hombre, 34:43
creador de todo, 31:107
creador y señor de la historia, 64:33,65; 77:50-54,112-115
de paz, 48:29
«Dios de las huestes», 77:14 (cf. Yahvé Sebaot)
«Dios de los Padres», 77:15 (cf. Padres, Dios de los)
el Dios vivo, 6:21; 77:20
el Guerrero, 16:16
Espíritu de, 77:32-39 (cf. Espíritu Santo)

justicia de, 31:113,114,124
la Roca, 6:74
libertad de, 32:6,12,21,22,24,25
misericordia de, 34:38; 77:132-135
naturaleza en el AT, 77:47-60
nombres en el AT, 2:10; 77:5-16
obras superiores a las del hombre, 33:43
poder de, 31:40,48,49,124,126; 33:69; 34:36
y misericordia, 34:39
prohibición de imágenes de, 3:49; 77:20
providencia de, 43:47,70; 77:55-60, 116-117
relación con Israel, 77:75-76
rey invocado como, 35:61
Rey y Juez, 64:31,32,66,94
soberanía, 32:6,14,24,27,28
su enojo con Moisés y Aarón, 5:35-36
teofanía, 77:57
título de Jesús, 78:48 (cf. *Theos)*
trascendencia, 31:42,46,83; 64:31
único, 77:17-20
y realeza, 9:23 (cf. El, Yahvé)
Dios Altísimo, 26:18 (cf. El, Elyón)
Dioses, 22:23; 75:41; 77:7,20
cananeos, 14:10; 77:16
de Asiria, 20:5
«hijos de Dios»:
condenados por juzgar falsamente, 35:98
que asisten a Yahvé, 35:74
impotentes, 22:28; 77:17-19
(cf. Angeles; Asamblea de los dioses)
Diótrefes, 62:34
Discernimiento de espíritus, 48:28
Discípulo amado, 63:141,170,175,184
Discípulos de Jesús, 42:12,34-50
ceguera de los, 42:48
condiciones para serlo, 44:97 (cf. Cruz)
dedicación exclusiva, 43:46-47
función, 43:33
persecución de los, 43:69
privilegios, 44:101
renuncia, 43:58
setenta y dos, 44:98
sustento de los, 43:68
vocación, 43:28
(cf. Apóstol[es], doce)
Discípulos de Juan el Bautista, 43:74; 44:75; 45:90; 63:54
Discursos en Act, 45:5
Dispersión (cf. Diáspora)
Dístico, 13:10
Divina proporción (recurso literario), 34:10
Divinidad de Jesús (cf. Jesucristo)
Divino afflante Spiritu, **72:20-23**
su importancia, 72:6,25
y crítica del NT, 41:71
y géneros literarios, 71:25,28
y sentido literal de la Escritura, 71:9
División del Reino, 10:28-79; 75:63-87
actitud del cronista, 24:50
Divorcio, 6:57; 23:65; 51:39
condenado por Jesús, 42:60; 44:121
cláusula exceptuante de Mt, **42:60; 43:38,**131,132
«privilegio paulino», 51:40
Doce, los, 44:66; 60.13, 63:178; 65:17; **78:160-173,179-182**
confusión acerca de, 78:171,173
designación de, 42:22,34; 43:66-73
elegidos por Jesús, 78:171,173,178, 180-181
en la Iglesia pospascual, 45:9,13,15, 35,46; 51:83
en la última cena, 42:85
encargos recibidos de Cristo resucitado, 42:98; 43:206; 44:178; 51:83; 63:177
función, 78:172-173,180-182
lista, 42:22; 43:67; 44:66; 45:13; 78:162-171
los Once, 42:98,100; 45:15
llamados apóstoles, 42:37
término más reducido que «apóstoles», 78:178-180
relación de Pablo con, 49:10
y la Iglesia, 78:180-182
(cf. Apóstoles; Discípulos de Jesús)
Doce tribus, 59:4,7 (cf. Tribus de Israel).
Docetismo, 62:22
Docilidad:
premiada con vida feliz, 29:17
prerrequisito de la sabiduría, 29:10
Doctrina:
carisma, 45:65; 53:119
con relación al sacerdocio de Jesús, 61:29
tarea encomendada a los apóstoles, 42:37; 43:206
tarea principal de Jesús, 43:7; 44:13
y sacerdotes en Israel, 29:4; 75:9
Doctrina sana, 57:15,45,53
Dodd, C. H.:
y crítica del NT, 41:63
y escatología, 78:69
Dodó, 8:29

Doeg, 9:33
Dofcá, 5:57
Dok, 27:57; 73:65
Dolores de parto:
de la creación, 53:80
mesiánicos, 43:166
Dominicano, 64:14-17,63-74
Domingo, 63:178
Don de Dios (vida eterna), 53:68
Dones del Espíritu, 48:28; **51:73-81**
carácter social, 53:119
comparación entre Ef y Col, 56:30
siete, 16:25
Dor, 11:19; 73:79
Dos fuentes, teoría de las:
fuente marciana, 42:5
fuente Q, 43:5-6
Dos hermanas, juicio de las, 21:55
Dos hijos, parábola de los, 43:147
Dotán, 2:143; 73:104
Douay-Rheims, versión de la Biblia, 69:168
Doxa (gloria), 50:18,19,23; 53:39; 58:10; **79:72-73;** 80:31
Doxologías, 56:28; 58:23; 64:20; 65:23
Dragón (en Ap), 64:60-62
Drusila, 45:106; 75:129
Duhm, B.:
estudio de los profetas, 70:17,22,**26**
fijación del Trito-Isaías, 70:26
y los Cantos del Siervo, 70:26
Dura Europos, excavaciones, 74:94
Dualismo, 20:22; 62:10
en Jn, 80:12-14
tipos de, 80:12-13
Duweir, Tell ed-, 74:77,79 (cf. Lakiš)
Dynameis (milagros), 49:20 (cf. Milagros; Signos)

E (tradición), 1:15 (cf. Pentateuco, tradiciones del)
Ebal (monte):
situación, 73:101
y renovación de la alianza, 6:64; 7:30-31; 8:27 (cf. Garizim)
Ebed, 8:24
'Ebed Yahvé (cf. Siervo de Yahvé)
Ebeling, G., 41:70; 71:50
Eben-ha-Ezer, 9:15 (cf. Afeq)
Ebionitas, 68:62
Ecbátana, 11:32; 38:7-9,18
Eclesiastés, libro del, 32:1-34
equivalente a Qohelet, 32:2
géneros literarios, 32:4
«hijo de David», 32:8,10
influencia de Mesopotamia en, 32:5
oposición al movimiento sapiencial, 32:6,17
paralelos sumerios, 28:30-32
Eclesiástico, libro del, **33:1-96**
mss. de la geniza de El Cairo, 33:5; 69:43
École Biblique, 70:61
fundación, 41:37
Ecrón, 8:13
situación, 73:71-72
Edad (era, mundo):
«Esta edad» y «edad que ha de venir», 49:10; 61:35,50
Edad Media, exégesis bíblica en la, 71:42-43
Edén, 2:24; 21:63
situación entre el Tigris y el Eufrates, 73:17
Edfú, 74:72
Edfú, templo de, 74:72
Edificación, 48:27; 51:81
Edom, 2:123; 16:37,59; 20:23; 21:58, 59,76; 25:25; 35:153
e Idumea (Négueb), 25:25; 27:26; 42:21; 73:84
habitantes semijudíos, 53:98
en la ruta del Exodo, 73:30-31
geografía, 73:39-42
límite montañoso al sur, 73:39
los israelitas piden permiso para atravesar, 5:36
oráculos contra, 14:8; 16:37,59; 19:114; 21:59
patria de sabios, 31:16
reyes de, 2:140
Edomitas, 8:10,19,34; 14:8; 19:114; 20:14; 22:62
historia, **11:15-16**
ocupaciones, 73:42
y Esaú, 2:138-140; 25:25
Edrei, 5:40
situación en Bašán, 73:54
Efá, 3:83; 14:26; 17:29
Efesios, Carta a los, **56:1-41**
autor, 56:4-9; 67:56
en relación con Col, 56:6
fecha, 56:10; 67:55-56
intención de, 56:11
temas, 56:7
título, 56:2-3
Efeso, 45:89-93,95-97; 49:5; 50:6,12; 51:7,88,89; 54:10; 55:2,7; 79:47
cristianos en, 45:89-92
discípulos de Juan en, 45:90
iglesia de, **56:2**
carta en Ap, 64:23
Rom 16 dirigido a, 53:9-11,136-137

Timoteo como legado a, 57:2,3,14
y escritos joánicos, 62:4; 63:5,10
Efod, 3:79; 8:25,41,42; 9:25,33,35,42; 12:5; **76:7-8**
Efraím (ciudad), 63:127
Efraím (hijo de José):
adoptado y bendecido por Jacob, 2:176-179
etimología del nombre, 2:159
Efraím (tribu), 8:7,10,20,24,25,29,34-36,41; 14:17
importancia, 73:96
territorio, 7:48-50; 73:97-99
montes de Efraím, 19:21; 73:97
Efratá, 2:137; 17:23; 73:91 (cf. Belén)
Efrón, 2:75,77
Egeo, 8:37
Egerton 2, papiro, 68:58
Egipto, 8:13,34,37; 11:21; 20:6,9; 21:58,69,70
Abrahán y Sara en, 2:53; 73:23
Alto y Bajo, 75:12
como descendiente de Cam, 2:47
descendientes de Jacob en, 3:7
duración de la estancia de Israel en 3:31; 49:23; 74:56-64
fuente de la literatura sapiencial, 28:8,9 (cf. Literatura sapiencial)
geografía, 73:24-26
historia, **11:21-23**
historia prebíblica, 75:12,16-17,22
instalación de los hebreos en, 2:174-175; 3:7-28; 74:53-56
José en, **2:149-186;** 75:29
modelo de la corte de Salomón, 28:9
oráculo contra, 16:33-35,50-54; 19:110; 21:64-70
partida de los israelitas de, 3:30; **74:56-64;** 75:30-36
ruta a Canaán desde, 5:57; 73:28-29
viaje de Jacob a, 2:171-173
viaje de la Sagrada Familia a, 43:21
y el más allá, 77:168
Eglón, 8:15; 11:14,17
Ego, 79:113,119
Egō eimi (yo soy), 42:89; 63:92,110, 140,148; 78:58
Egoísmo, 48:16
Ehúd, 8:3,15,29; 11:17
Eichhorn, J. G., 70:**17,**18,22
Eichhorn, W., 70:53
Ekklēsia (Iglesia), **79:149-156** (cf. Iglesia; Iglesia católica)
El, 11:11,12
El Elyón, 2:25,57; 6:74; 35:63; 77:16
El Olam, 2:71; 77:16
El Šadday, 2:62; 3:12; 25:11; 77:16
nombre de Dios, 2:10; 77:7-8
Elá, 10:36
Elam, 16:26
oráculo contra, 19:117
Elat, 10:23; 73:69 (cf. Esyón-Guéber)
Elcaná, 9:9-12
Eleazar (en tiempo de los Macabeos), 27:72
Eleazar, hijo de Aarón:
recibe los ornamentos de Aarón, 5:37
sucesión en el sacerdocio, 76:28
Eleazar (sublevación judía), 75:158
Elección:
de Isaac, 53:98
de Israel, 1:20-22; 12:18; 14:13; 15:26,30; 53:98
irrevocable, 53:114
de Jacob, 53:98
de un resto, 53:109,110
divina, 9:27; 48:14; 64:29,64
y alianza, 77:81
(cf. Pueblo elegido)
Elefantina, 11:23; 19:107
historia de la comunidad de, 75:99
papiros, 75:99
situación, 73:24
templo, 76:68
Elegía, 19:33; 20:70; 36:21-22 (cf. Lamentación; *Qînâ)*
Elementos del mundo, 49:7,26,27
Elena de Adiabene:
ayuda a los judíos, 75:154
tumba de, 74:7,85
Elí, 9:10-15
Eliab, 9:27,29
Elías, 42:93; 44:56,90
ciclo de, **10:39-47;** 78:114
elogio de, 33:89
en la obra del cronista, 24:63
en la Transfiguración, 42:55; 43:118; 44:90
lamentos por Israel, 53:109
milagros de, 78:114
modelo de oración, 59:38
su espíritu en el Bautista, 44:28
venida de, 23:69; 42:56; 43:120
y Jesús, 78:15,88,114
y Juan el Bautista, 42:9,35; 43:75; 63:50; 78:15
Eliezer (hijo de Moisés), 3:42
Eliezer (siervo de Abrahán), 2:79; 9.25
Elifaz:
carácter, 31:23,78
defensor de la teoría de la retribución, 31:24,25,79

defensor de la tradición sapiencial, 31:5,56
Elim, 3:37
Elimélek, 36:8
Eliseo, **10:48-55;** 33:89; 44:56
milagros de, 78:114
Eljanán, 9:29; 24:32
Eloah (nombre de Dios), 31:7; 77:7
'Elohim, 3:59; 31:7
acusadores en el tribunal celeste, 35:98
con sentido de «sobrehumano», 35:61
nombre de Dios, 77:7-8
Elohísta, código legal (cf. Códigos legales)
«Elohísta» (salterio), 35:3
Elohísta (tradición), 1:15 (cf. Pentateuco, tradiciones del)
Elón, 8:3,29,36
Elsafán, 4:23
Eltequé, 11:22
Elyaquim (rey), 10:76 (cf. Yoyaquim)
Elyaquim, sucesor de Šebná como mayordomo, 16:39
Elyón, 6:74 (cf. El Elyón)
Emaús, 42:98
relato de resurrección, 44:176
resonancias eucarísticas, 44:177
situación, 74:93
Embalsamar, 63:129
práctica egipcia, 2:185
'Emet, 19:19; 29:13,22; 77:96 (cf. Fidelidad; *Hesed;* Verdad)
Emim, 11:17
Emmanuel, 16:18-25
aplicado a Jesús, 43:19; 78:32,87
Emperador, culto al, 64:26,62,63; 75:149-150
'Emûnâ, 19:22; 77:96 (cf. Fidelidad)
Encarnación, 50:19; 61:18; 79:56,68; 80:19,21-23,32-33,60
con relación a la preexistencia de Cristo, 55:13-14
Encinas, NT, 69:183
Enegláyim, 21:91
Enemigos:
amor a los, 43:41
deberes para con los, 3:63
de la cruz (judaizantes), 50:24
en los salmos de lamentación, 35:11,30
Enfermedad, castigo por el pecado, 31:5; 42:32; 78:123
Enfermos, unción de los, 59:35
Engadí, 21:91
situación, 73:68
valles cercanos, 68:107-109
Engnell, I., 70:47'
En-hac-Coré, 8:39
En-Jarod, 8:23
Ennomos Christou (cf. Ley de Cristo)
Enóš, 2:34
Entronización de Jesús como Mesías, 61:10-12
Entronización de Yahvé (fiesta), 76:151-154
aspecto histórico, escatológico, cultural, 35:9
situación existencial de muchos salmos, 35:6-7 (cf. Salmos de entronización)
Enuma Elish (poema), 2:16; 73:17
Envío de Cristo, 49:26 (cf. Misión)
Epafras, 54:3; 55:2,7,10,30; 64:30
Epafrodito, 50:4,21,26
Eph'ho (por lo cual, etc.), 53:56
Epicureísmo, 45:85
Epignōsis (conocimiento), 55:11
Epiléptico (muchacho), 42:57; 43:121; 44:91
Epiphaneia (epifanía, manifestación):
de Jesucristo, 57:32,38,46; 78:81
parusía, 48:33; 78:80-81
Episkopos (vigilante, obispo), 45:95-96; 50:10; 57:9,20,51
y supervisor en Qumrán, 50:10; 68:99
Epistolar (forma literaria), 64:9,19, 23-30
Epístola(s), 47:45 (cf. Cartas)
del NT, **47:1-22**
Epístolas católicas:
autores, 67:71-75
canonicidad, **67:76-80**
número, 47:17-18
Epistula Apostolorum, 68:51
Epitomista (autor de 2 Mac), 27:5, 8,61
Epitropos (guardián), 49:26
Erasmo (texto griego del NT), 69:124
Erasto, 53:139; 57:48
Erek, 73:16 (cf. Uruk)
Erga (obras):
en la fe activa, 48:14; 79:127
nombre dado a los milagros, 78:129
obras de la carne, 49:30 (cf. Obras)
Error en la Biblia, 66:75-86 (cf. Inerrancia de la Escritura)
Esaú, 61-68
descendientes, 2:138-140
descendientes medio judíos, 53:98
encuentro con Jacob, 2:128-129
entrega a Jacob la primogenitura, 2:89
esposas hititas de, 2:93
nacimiento de, 2:87-88

personificación de Edom, 2:138-139; 25:25
sus bendiciones son para Jacob, 2:94-99
Escala de Jacob, 2:102; 63:57
Escándalo, 43:126; 51:56,66
del éxito del malvado, 35:27,89
Escándalo de Israel, 53:111
Escandinava, escuela crítica del AT, 70:45-48
Escandinava, escuela crítica del NT, 41:54
Escatología, 12:17; 20:11; 21:77; 48:9,26,30,33; 51:32; 62:2,5,14,16,18; 63:25; 64;29
cósmica, 20:16
de Juan el Bautista, 78:83,103
de Qumrán, 68:100
del NT, **78:62-92**
elementos apocalípticos, 77:164; 78:78,80,82,87,88,91
en Ap, 78:91
en el At, 77:60,**164-167**
en el pensamiento joánico, **80:46-56**
en el pensamiento paulino, 78:73-82; 79:**45-51,**75,148,157,161
en los sinópticos, 78:83-88
futura o consecuente, 78:68
según A. Schweitzer, 41:35
historia de las opiniones, 78:67-69
realizada:
Dodd, C. H., 78:69
en el NT, 80:46-47
en Jn, 78:89-90
en Mt, 78:87
significado del término, 77:164-166; 78:64-66
y Eucaristía, 51:71
y matrimonio, celibato, 51:34
y resurrección de los muertos, 51:82,84 (cf. Parusía)
Escatológico, banquete, 16:43; 22:48
Escatológico, discurso de Jesús, 42:76-81; 43:164-177
Escipión, L. Cornelio, 26:33
Escitas, 18:38; 19:24; 20:5
Escitópolis, 38:19 (cf. Bet-Šeán)
Esclavitud, 54:6; 55:29; 57:30; 58:15; 79:11,**90-93,**163
a los ídolos, 49:27
al pecado, 53:67
como servicio de Cristo, 53:67-68
de la Ley, 49:13,26,28; 79:106
incompatible con la dignidad humana, 51:43
institución de la, 3:55; 4:53; 6:59
Esclavo de Cristo, Pablo como, 49:13,32; 53:15; 79:67
Esclavo(s):
espíritu de servicio, 55:29; 79:163
fugitivo, 6:56
liberación de, 19:96 (cf. Siervo)
Escribas, 6:9; 43:154-162
criticados, 42:75
función, 33:77
relación con los fariseos, 75:120
suficiencia de los, 33:77
Escritos (*K^etûbîm*), 33:8
formación, 67:29
inspiración, 66:9
parte de la Biblia hebrea, 67:23
Wiclef, J., 69:153
Escritos subapostólicos y canon del NT, 67:83
Escritura:
cartas de Pablo como, 65:4,22
escritos cristianos como, 67:48,81
interpretación, 71:1-102 (cf. Interpretación de la Escritura)
personificada, 49:21
sentidos de la, 71:9-79 (cf. Literal, sentido; Pleno, sentido; Típico, sentido)
testimonio profético de, 45:13,48; 65:12
unidad de ambos Testamentos, 71:51-55
y autoridad de la Iglesia, 71:82-90; 72:13
y tradición, 67:95-97
Vaticano II, 72:13
Escritura en el Antiguo Israel, 74:75
Escritura, tipos de:
griega, 69:74
hebrea, 69:16-17
Esdras (escriba), 20:19:
canon del AT, 67:33
colección de la Ley, 67:24
historia, 75:95-96,99
jefatura, 24:95-99
misión, 24:108-110
plegaria de, 24:110
problema cronológico, 24:82; **75:95**
Esdras, libro de, 24:80-99
cuestión del autor, 24:83
fecha, 24:6
relación con Cr, 24:6
Esdras, literatura de, 24:83; 68:34-41
1 Esdras, 24:83; 68:39
2 Esdras, 68:40-41
4 Esdras, 68:41 (cf. Ezra)
Esdrelón, llanura de, 8:10,17; 11:19
geografía, 73:105-111
importancia internacional, 73:107
importancia nacional, 73:108
parte oriental llamada Yizreel, 73:105,109

Esenios, 63:51
celibato en Qumrán, 68:95
derivación del nombre, 68:84
influencia en 2 Cor, 52:24
influencia en Pablo, 46:21
origen, 27:38; 75:125
precedentes, 27:19
secta de Qumrán, 68:83; 75:125
y judaizantes, 49:7 (cf. Qumrán)
Esjaton (fin, últimos tiempos), 79:9,13,33,34,46,50,73
ya comenzado, 53:38
Eškol, 5:28
Esmirna, carta a la Iglesia de, 64:25
Ešnunna, 11:8
Código de, 3:52
Espada:
canto de la, 23:49
símbolo de la autoridad penal, 53:123
España, Pablo prevé visitar, 46:38,44; 53:134
Españolas, versiones de la Biblia, **69:177-195**
anteriores a la imprenta, 69:177-180
«Biblia de Ferrara», 69:182
«Biblia de Jerusalén», 69:193
«Biblia de Montserrat», 69:194
«Biblia del Oso», 69:184
«Biblia Regina», 69:192
Bonifaci Ferer, 69:181
Bover-Cantera, 69:191
Casiodoro de Reina, 69:184
Cipriano de Valera, 69:185
Encinas, NT, 69:183
impresas:
hasta 1500, 69:181-185
1500 a 1780, 96:186-187
1780 a 1900, 96:188-190
siglo xx, 69:191-195
Los Libros Sagrados, 69:193
Nácar-Colunga, 69:191
Olabide, R., 69:194
Petisco, J. M., 69:189
Scío de San Miguel, F., 69:188
Straubinger, J., 69:192
Torres Amat, F., 69:189
«Versión de la Casa de la Biblia», 69:193
Espartanos, tratado con los:
bajo Jonatán Macabeo, 27:43
bajo Simón Macabeo, 27:51
Espejo, 59:14
Esperanza, 15:34; 36:27-28; 53:50; 61:37,60
de la creación, 53:87
en la resurrección, 45:109; 48:25; 79:50
estabilidad, 48,14
exige vigilancia, 48:26,27
forma de salvación, 53:89
relación con la fe y el amor, 48:14, 27,30; 55:10; 79:79,142
resultado de la justificación, 53:50
(cf. Escatología)
Espías enviados a Canaán, 5:28
Espíritu, 20:17; 21:77
de Dios, 25:17; 53:83; 77:32-39
del hombre, 48:29; 79:11,23,121
en el pensamiento joánico, 80:39-45,51-53
mal espíritu en el AT, 77:36,38
opuesto a carne, 16:54; 49:30; 53:15; 61:53; 79:119
opuesto a la letra, 53:32
principio de la vida resucitada, 53:65,83
principio de libertad, 53:72
significado en el AT, 77:32-33
y carisma en el AT, 77:35,39
y creación, 2:16; 77:34
y profecía, 12:7-8; 23:47; 25:17; 77:37
y vida, 21:78
y viento, 77:32,34
Espiritual, sentido de la Escritura: 71:71 (cf. Típico, sentido)
Espirituales, los cristianos maduros como, 49:31; 51:20; 79:158
Espíritu de Cristo, 49:26; 51:20; 57:22; 58:9; 79:29,**75-78,**129:141
expresión intercambiable por Cristo, 53:83
Espíritu Santo, 42:11,23,74,78; 43:83; 51:62,74; 57:23; 61:22,34-35
aún no concedido, 63:105
ayuda a orar, 53:84,90
caminar por el, 49:30; 79:23,158
clama Abbá, Padre, 49:26; 79:79
como Paráclito, 63:145,146,149; 80:45
como primicia, 53:88
como una persona, 80:40
con relación a Cristo, 52:14
con relación a Jesús resucitado, 56:27
con relación al Padre y al Hijo, 51:30; 52:48; 80:40,43,45
conferido, 63:171
por los Doce, 45:47
contristado, 56:33
da testimonio de nuestra filiación, 53:85
dado por el *Kyrios,* 45:11; 49:26; **79:75-79,**138
don del, 45:16; 49:20
dones del, 16:25

en el bautismo de Jesús, 43:24; 44:50,51; 63:53
en el nacimiento de Jesús, 44:34
en el pensamiento paulino, 79:75-79
enviado del Padre, 49:26
Espíritu de verdad, 63:145,151,155; 80:44
fuente de libertad, 53:129
fuente de unidad cristiana, 56:29
función en Jn, 63:151; 80:39-45, 51-53
función en Lc, 44:11,49,51,53,105
habita en el hombre, 53:83
incorpora a la comunidad, 45:59
maestro acerca de Dios, 48:24
norma *(nomos)* de vida, 53:65,80, 83
poder de Dios, 2:16; 79:30,79
prometido en los profetas, 21:77; 25:17; 45:16,19; 49:22; 79:76
recibido en la fe, 49:20
sustituye a la parusía, 45:11
y bautismo, 44:49; 45:22,47,59,89-90; 51:20; 63:69,77; 79:131,154
y filiación adoptiva, 49:26; 79:79
Espíritus, 79:153
cautivos, 58:20; 60:10
malos, 43:86; 56:40; 77:36,38
(cf. Angeles)
Esposa, precio de la, 3:60
Esposo, Jesús como, 42:17; 63:73; 64:80
Estaciones:
escatológicas, 48:26
judías, 49:27 (cf. Calendario)
Estado intermedio, 52:18
Eštaol, 8:10,37,42
Estatuas (cf. Idolatría)
Esteban:
actuaciones, 45:37-38,101
discurso, 45:39-45
helenista, 45:35
muerte, 45:38; 46:16
Estéfanas, 51:15
Estela(s) *(massēbâ)*, 3:66,96; 6:24; 15:13; 19:17; 74:35
elevada por Jacob en Betel, 2:103
Ester, libro de, **38:28-46**
falta en Qumrán, 67:36
fiesta en los Purim, 76:163-165
rasgos apocalípticos, 38:33
Estienne, R., 69:124
Estoicismo, 45:85; 55:17
Estrella de los Magos, 53:20
Esyón-Guéber, 10:23; 11:16
en la ruta del Exodo, 73:30-31
relación con Elat, 73:69
rutas comerciales a través del Néguеb, 73:83-84
situación e historia, 73:69
Etam, 3:29
Eternidad de Dios, 22:12; 35:106,118
Etiología:
definición, 5:25
de los nombres bíblicos, 74:62
en Jos, 7:2,3,9,12
Etimologías, 77:6
Etíopes, 11:22
oráculos contra los, 16:33-35; 18:13
Etiópica(s):
Iglesia y canon del AT, 67:47
lengua, 69:117
versiones de la Biblia, 69:117
Euaggelion (Evangelio), 44:20; 48:14
uso en Mc, 42:8,78
uso en Pablo, 79:27-34
(cf. Evangelio)
Eucaristía, 45:24; 61:60; 62:26
abusos en Corinto, 51:70
declaración de Trento, 71:87
discurso de Jesús, 63:93-97
ecos en la narración de Emaús, 44:177
en el pensamiento joánico, 63:24; 80:49-51
en el pensamiento paulino, 51:62,63, 65,**70-72;** 79:15,18,70,**145-148**
en relación con el Reino, 42:86
institución, 42:86; 43:184; 44:153-155; 51:71
ausencia de relato en Jn, 63:137, 139
naturaleza escatológica, 51:71
prefigurada, 42:39,46; 43:103,110; 44:87; 63:90,182
signo de adhesión, 51:65
Eufrates (río), 16:20; 19:120; 64:49, 71; 73:17,19
Eunuco de Etiopía, 45:48
Europa, 79:20
Eusebio:
Onomasticon, 73:8
y crítica del NT, 41:3
Eva, 2:25-29
la nueva, 63:63
significado del nombre, 2:29
(cf. Adán)
Evangelio:
contenido y poder, 48:14; 79:30
de Pablo, 49:13,14; 79:10,14,15,20, 22,27-34,39,52,101
en relación con el plan de Dios, 53:15
en relación con la ley, 43:34-41; 49:18
historia del poder de Dios, 53:20

llamada de Dios, 48:34
palabra de Dios, 48:17
predicación en relación con el sufrimiento, 48:16; 49:32; 50:11,14, 26; 55:19
predicado a Israel, 53:107-108
verdadero y falso, 49:11,27
Evangelios apócrifos, 68:53-65
Evangelios canónicos:
armonía de los, 41:3
comunidades a que se dirigen, 67:63
fechas, 67:60-61
fuentes y sus fechas, 67:60
historicidad y declaraciones de la Iglesia, 72:28,34-35
selección, 67:62-64
tres etapas de compilación, 72:35
Vaticano II, 72:15
Evodia, 50:24
Evolución:
de la religión bíblica, 70:25,27
y *Humani generis*, 72:24
Evolución del dogma, 79:7,76
Evolución en la teología paulina, 79:9
Ewald, H., 70:**22,**25
Excavaciones de lugares bíblicos (cuadro), 74:3
Excomunión, 43:128
aplicada por Pablo, 51:27-29
Execración, textos de, 73:6
Exégesis, 79:7
descripción, 71:3
historia, 71:32-55
del período de la Reforma, 71:43-44
medieval, 71:41-42
patrística, 71:36-40
límites, 79:6
método, 71:25-31
necesidad, 71:23
Exhortación, 45:66
carisma, 53:119
Exiliados:
carta a los, 19:78-79
misión de Ezequiel, 21:78
situación religiosa, 19:107
Exilio en Babilonia, 9:3; 15:24; 17:21; 19:20; 20:3,5; 22:21,32
alusión en Mt, 43:18
alusión en Rom, 53:107
deportación de Jerusalén, 74:76,80
en Sal, 35:123
escritores durante el, 20:9-11
historia, 20:9-11; 75:88-90
lista de los que regresaron, 24:86; 76:33-34
retorno del, 19:118-119; 75:91-92
Existencialismo, 41:48
Exodo, **3:29-45;** 14:2; 19:15
dimensión escatológica, 34:31
e infidelidad de Israel, 35:122
fecha, 3:4; 74:56-64; 75:36
género literario del relato, 3:2
historia, 75:35-39
historia idealizada en Sab, 34:**30,52,** 53,59
historicidad, 75:30
influencia en Judit, 38:17
midrash sobre, 34:31,55
nuevo, 16:60; 19:70,84; 22:10,11, 21,33,40,49; 51:62; 61:22
posibles rutas, 3:29-30,33; 5:29,57; 73:28-31
Wadi Far'ah, 73:102
signo del plan de Dios, 53:99
y viaje por el desierto, **3:29-43;** 5:24-40; 75:39
(cf. Plagas de Egipto)
Exodo, libro del, 3:1-100
estructuralmente semejante a Dt, 6:5
y tipología, 3:5
Exorcismo, 42:14,59; 43:83,86; 44:49; 78:127
Expiación, **61:51-56;** 79:71,80,82-89
Cristo como, 53:40
del homicida voluntario, 5:60
Día de la, 4:34,47; 5:52; 43:45; 61:49; **76:155-158**
en la Epístola a los Hebreos, 61: 20,27,43,48,52,53,56,57,59,69
sacrificios de, 76:83-88
(cf. *Hilastērion;* Sacrificios por el pecado)
Expiación vicaria, **61:55-56;** 79:88
Extasis, hablar en, 45:17 (cf. Profetas extáticos)
Exterminio (cf. *Herem)*
Extranjero *(gērim)*, 3:61; 6:9; 20: 14,18
Extraño, 3:61 (cf. Extranjero)
Extrema unción y Concilio de Trento, 59:36; 71:86
Ezequías, 10:68-72; 11:8,20,22; 16:3, 18,30,62-66; 18:22; 21:55
celebración de la Pascua, 24:74; 76:135
esfuerzos por la reunificación, 24:73
historia, 75:81-82
patrocinador de actividad literaria, 29:43
reforma de, 10:69; 76:67
salmo de, 16:61,65
según el Cronista, 24:72-76; 76:135
túnel de Siloé, 16:20,38
inscripción, 74:75
Ezequiel, 11:12,13; 12:14; 20:3,7-11, 14,17,19,23

como signo, 21:56
llamada y misión, 21:17,18,19,20,21
teorías sobre su ministerio, 21:5,57
visiones y acciones, 21:4
Ezequiel, libro de, **21:1-93**
unidad, 21:7
y alianza salvífica, 77:145-146
y juicio, 77:138
y responsabilidad individual, 77:73

Faja, parábola de la, 19:45
Falsas doctrinas, 49:7,10,27; 55:3-5,11, 22; 65:13,14,16,22
Falsos doctores, 62:16,17,22,23,32
Falsos hermanos, 49:16
Falsos profetas, 12:8 (cf. Profetas falsos)
Far'ah, Tell el-, 8:24; 73:102 (cf. Tirsá)
Far'ah, Wadi, 73:65,102
Faraón, 75:16
José interpreta los sueños del, 2: 155-159
su identidad en el éxodo, 3:8; 74: 56-64; 75:31-32
endurecimiento ante Moisés, 3: 15-25
instrumento de Dios, 53:99
Fariseos, 20:8,18; 42:16-20,71; 43:82, 85,154-162; 44:61,76,89,108,127; 45: 29,34,73,103,109; 63:51,104,127
etimología, 53:15
fermento de los, 43:112
orígenes, 27:19; 75:120
Pablo como fariseo, 50:23; 79:12-13, 115
teología, 75:120-122
tradiciones, 42:42
y esenios de Qumrán, 68:88
y trasfondo de los cristianos de Jerusalén, 45:73
(cf. Escribas)
Fe, 18:39; 22:12,19; 44:81; 58:8; 65: 7,10,16
Abrahán, justificado por la, 2:49; 53:44,46-48
activa en el amor, 48:14; 49:29; 79:127
carismática, 51:76; 53:119
como conocimiento, 61:30
completada en el bautismo, 49:24; 79:128
cuerpo de doctrina, 57:14,16,18,23, 38,46,53; 60:8
de los antiguos, 61:62-66
de los demonios, 59:20
debe imitarse el AT en la, 61:3
del centurión, 43:57
desarrollo de, 53:21
don del Espíritu, 49:20
el justo vive por la, 18:39; 53:21
en el pensamiento joánico, **80:35-38**
en Habacuc, 18:39; 49:22; 53:21; 61:61
en relación con la esperanza y el amor, 48:14,21,27,30; 55:10; 56: 17; 61:60; 62:24,26
en relación con la obediencia, 53: 16,139-140
en relación con los milagros, 42:30; 45:70; 78:125
facilita la justificación, 53:106
ha de ser probada, 59:8,19
hijos de Abrahán por la, 49:21
intención de los «signos» joánicos, 63:179
Jesús como cabeza en la, 61:67
justificación por la, 18:39; **53:38-48**
necesidad de la, 16:18
perseverancia, 48:20
prueba de Abrahán, 2:72-74
requiere la predicación, 53:107
salvación universal, 49:21
según Trento, 53:38
significado en Pablo, 49:18,22; 79: 12,23,30-31,33,49,51,73,80,96,97, 106,**125-127,**133,142
su objeto, 61:63
verdadera medida de la, 53:118
(cf. Fidelidad)
Febe, diaconisa de Céncreas, 53:10,136
Fecundidad (cf. Fertilidad)
Fecha de composición:
obras del AT, cuadro, 67:22
obras del NT, cuadro, 67:57
Felipe (el evangelista), 45:47
Felipe, Evangelio de, 68:53
Felipe (uno de los Doce), 63:56,131, 144; 78:165
Felix, A. (gobernador), 45:104-105; 46:40; 75:142,155
Fenicia, 8:30,42; 11:13; 12:5; 16:40; 25:19
limítrofe con Asiria, 73:81 (cf. Biblos; Sidón; Tirso)
Fertilidad:
concepción israelita, 77:56
culto, 15:3,11,12,15,23,24,34; 19:17, 19,48; 20:14
Festo, P. (gobernador), 45:105,107-111; 46:8,41; 75:142,156
Fidelidad, 19:15,19; 29:13,23
de Dios, 53:34,99
exhortación a la, 61:13
ideal en el matrimonio, 29:12,18
y amor en la alianza, 77:96
(cf. *'Emet; 'Emûnâ)*

Fiestas de Israel:
fiesta de la alianza, 77:92
historia, **76:124-165**
impuestas por los judaizantes, 49:27
significación, 77:91
(cf. *el nombre de la respectiva fiesta)*
Filacterias, 6:22; 43:155
definición, 3:32
Filadelfia, Carta a la iglesia de, 64:29
Filemón, Carta a, 54:1-11
Filiación:
adoptiva, 53:84; 79:43,79
de Cristo, 53:15
de Israel, 15:30; 19:84; 53:96
de los cristianos, 53:84; 56:14
y misión del Espíritu, 49:26; 79:79
Filipenses, Carta a los, **50:1-27**
Filipo, hijo de Herodes el Grande, 75:129 (cuadro)
historia de, 75:141
tetrarca, 43:113; 44:46,87
Filipos, 45:82,93; 50:2
Filisteos, 14:7; 20:16,18; 21:59
arqueología, 74:66-69
descripción, 11:19-20; 73:71
geografía de Filistea, 73:71-72
guerras de Israel con los, 8:13,30, 37-40,43; 9:15-16,24,29,40,51,72; 75:49,53-57
oráculos contra los, 14:7, 16:29-31; 18:11; 19:111; 21:59; 25:19
orígenes, 74:66
Pentápolis o cinco ciudades, 73:71
ruta desde Egipto a Palestina, 73:28
Filón:
e inspiración bíblica, 66:10
inerrancia de la Torah, 66:77
inspiración de la Escritura, 66:22
interpretación alegórica de la Biblia, 68:112
logos, 68:112
vida y obras, **68:111-113**
Filosofía, 55:23
en contraste con el pensamiento mitopoyético, 77:23,30
Fin de la ley, 53:105; 79:42,114
Fin de los tiempos, señales del, 42: 76-81; 43:166-177; 77:164-167 (cf. *Esjaton)*
Final largo de Mc, 42:100
Firma de Pablo, 48:36; 49:32
Firmamento, concepción semítica del, 2:17
Fisher, C., 74:16
Flagelación de Jesús, 43:196; 63:164
Florencia, concilio de — y canon de la Escritura, 67:12; 72:10
Floro, Gesio, 75:157
Formgeschichte, 41:42 (cf. Historia de las formas)
Fornicación, 3:147-148; 6:53; 48:23 (cf. Adulterio; Prostitución)
Franzelin, cardenal J. B., 66:34-35, 47,66-67
Fraterna, corrección, 49:31
Fraterno, amor, 48:14; 49:31 (cf. Amor)
Frühkatholizismus (cf. Catolicismo primitivo)
Fuchs, E., 41:66; 71:50,54
Fuego:
columna de, 3:33; 34:55
de la gehenna, 42:59
del Horeb, 6:15
sobre el altar, 4:13
y el Espíritu, 43:23; 44:49
Fundació Bíblica Catalana, 69:194
Fuertes, deben soportar a los débiles, 53:126-131
Funeral (banquete), 19:51
Funcional (cristología), 78:61; 79:25
Futuro ignorado por el hombre, 32: 15,16,22 (cf. Escatología)

Gaal, 8:27,32
Gabaón, 8:8,44
santuario de, 76:51
situación en Benjamín, 73:89
toma de posesión de Salomón, 10:14; 24:41
Gabaonitas:
y David, 9:68
y Josué, 7:31-34
Gabbathâ, 63:166 (cf. *Lithostrotos)*
Gabriel, 44:28-29; 68:14
función, 26:29-30
Gad (hijo de Jacob), 2:109
Gad (profeta), 9:34,73
Gad (tribu), 2:183; 7:63
instalación, 6:77
reclamación de Rubén y, 5:56
territorio, 5:56; 8:25,34; 21:92, 73:50
Gadara, 42:31; 43:60
situación, 73:52; 74:90
Galaad, 7:42; 8:20,30,32,35; 14:6
geografía, 73:50-52
montañas de, 73:50
ocupada por Gad y Manasés, 5:56; 7:41-42; 73:50
Galacia:
en 1 Pe, 58:3,7
situación, descripción, 49:3,4
visita(s) de Pablo, 45:81,89; 49:27
Gálatas, Carta a los, **49:1-32**
en relación con Rom, 49:8

Gálatas (pueblo), 49:3-4
Galed, 2:120
Galicano, Salterio, 69:100
Galilea, 8:10; 44:57
de los gentiles, 16:21; 27:27; 43:27
geografía, **73:112-115**
Jesús resucitado se aparece en, 43:206; 63:180-183; 78:153-155
ministerio de Jesús en, 42:12-43; 43:55-73; 44:55-95
variantes entre Jn y Sinópticos, 44:55
Galilea de los gentiles, 27:27
Galilea, mar de, 42:45; 43:113; 44:58; 63:89; 73:60
geografía, 73:60-61
mar o lago, 73:60
otros nombres, 73:60
Galión (procónsul), 45:87; 46:7,9,35
inscripción en Delfos, 46:9
Gamaliel, Rabbí, 45:34; 46:13; 79:11
García Hughes, D., 69:191
Garizim (monte), 7:31; 8:27; 20:18; 63:77
situación, 73:101
templo samaritano, 75:102
Garstang, J., 74:60
Gat, 8:13; 11:20; 17:11
situación, 73:71-72
Gayo, 3 Jn dirigida a, 62:33-34
Geddes, A., 70:13
Gedeón (Yerubbaal), 8:22-29
historia, 75:51
Ge'ez, 69:117 (cf. Etiópico)
Gehenna, 22:70; 42:59; 43:70,126, 157,162 (cf. Hinnom, valle de)
Gelboé (montañas), 73:105,109
derrota de Saúl en, 9:43-45; 11:19
Gemido del universo, 53:88
Genealogías:
como fábulas, 57:14
de Adán a Noé, 2:35-37
de Caín, 2:33
de Jesús, 43:18; 44:52
de los pueblos, 2:45-50
importancia teológica, 24:10
y alianza davídica, 24:10
Generación perversa, 50:20
Género literario, 12:23
de los relatos de la infancia, 44:26
Divino afflante Spiritu, 72:22
e historicidad, 71:27-28
e inspiración, 71:28
historia de la teoría, 70:17,35,**38-40**,59
importancia para la interpretación, 71:25-28
variedad en la Biblia, 71:26-27
Genesaret, 42:41; 43:105
Genesaret, lago de, 73:60 (cf. Galilea, mar de)
Génesis, libro del, **2:1-186**
antiguo decreto de la PCB, 2:7; 72:27
composición, 2:2
doctrina, 2:9-13
e historia de los patriarcas, 2:3-4
e historia primitiva, 2:5-6
géneros literarios y declaraciones de la PCB, 72:31
Genesis Apocryphon, Qumrán, 68:81
historia de, y su significado, 2:3-8
inspiración de las fuentes, 66:61
sentido pleno de Gn, 3:15; 71:59
tradiciones J, E y P en, 2:2
(cf. Pentateuco)
Geniza:
definición, 69:10
de El Cairo, 69:37-38 (cf. Cairo, geniza de El)
Gentiles:
antes de Cristo, 56:21
condenados sin ley, 53:30
hijos de Abrahán, 53:98
injertados en el árbol judío, 53:113
Jesús y los, 43:108
oposición a los, 20:14
Pablo, apóstol de los, 53:3,112
reconciliados con los judíos, 56:22
salvación de los, 16:9; 20:7,11; 22:22; 56:16
vecinos de Israel, **11:1-32**
(cf. Naciones; Universalismo)
Gentiles (griegos), 20:18; 49:6,14; 75:101-118; 79:20,22,31-32,43-44,81, 85,99,101,130,142,153,163
Geografía:
de los países limítrofes de Palestina, **73:15-31**
de Palestina, **73:32-115**
Georgiana, versión de la Biblia, 69:118
Gerasa (Yeráš), 42:31; 43:60; 44:82
excavaciones, 74:90
situación, 73:52
Gergesa, 42:31; 43:60; 44:82; 73:61
Gerhardsson, B., 41:54
Gesenius, W., 70:11
Getsemaní, 42:87; 43:186; 63:158
Ghassul, 73:66
excavaciones, 74:47
Ginsburg, C. D., 69:51
Giscala, 73:115; 75:158
Glacis, 74:53
Gloria, 63:45; 64:80-81,**88-93**
de Jesús, 63:48
del Nuevo Israel, 17:19-26
destino de los hijos de Dios, 53:101
en el pensamiento del AT, 80:30-31
en el pensamiento joánico, 80:30-32,34
en el pensamiento paulino, 79:13, 29,37,46,50,66,68,72,85,96,99,123, 129,137
estado preexistente de Cristo, 63:45
final de los cristianos, 53:86
kābód y *doxa,* 80:31
relación del Hijo con el Padre, 63:45
(cf. *Doxa)*
Gloria de Dios, 19:16; 21:15,31-34, 87; 22:10; 35:46
comunicada a los hombres, 53:39
en relación con el poder de Cristo, 45:101; 50:23; 79:72,129
estado preexistente de Cristo, 50:18; 79:55
los pecadores, privados de ella, 53:39
objetivo de la obra de Cristo, 50:19; 79:68
objetivo de la vida cristiana, 50:11; 79:46,50,85,96,123,137
poder de la resurrección, 53:63
presencia de Dios, 44:41
reflejada en el rostro de Moisés y de Cristo, 52:14-15
Gloriarse, 48:19; 49:32; 52:10,13,29, 34,**36-43**
Glorificación de Cristo, 63:151,154, 157; 79:72
Glorificación del justo, 48:30
Glosolalia, 45:17; 51:79-81
Glueck N., 74:17-59
Gnōsis (conocimiento), 51:10,12-13; 55:4
Gnosticismo, 55 : 9; 56 : 27; 57 : 2,7; 60:3; 61:15,22,60; 62:13,19,23; 63:13-16; 64:23,27; 65:4, 79:11
evangelios gnósticos, 68:53,59-60
influencia:
en Colosas, 55:3,11,13
sobre Jn, 41:52; 63:13-16
Godolías, 19:103,104
Gō'ēl, 21:10; 22:15; 36:4,14,16
función del, 31:68
(cf. Vengador de sangre)
Gog, 21:80,81,82
y Magog, 64:86
Gólgota (Calvario), 42:92; **43:188-199**; 44:171; 63:168
situación, 3:7
Goliat, 9:29,69; 11:19; **24:32**
Gómer, esposa de Oseas, 15:8-13
Gomor, 3:39
Gomorra, 73:68 (cf. Sodoma)
Good News for Modern Man, 69:166
Goodspeed, E. J.:
«Chicago Bible», 69:164
y colección de las Cartas de Pablo, 67:57
Gošen, 2:173-175; 73:23,26
situación, 3:7
Gozo mesiánico, 16:60; 18:19; 22:48,70; 44:12,31,180
Gracia:
charis, 63:45-46
en el comienzo de una epístola, 47:8
en el pensamiento joánico, 80:24
necesidad, 53:27
(cf. Gratuidad; *Hesed)*
Gracia y paz, saludo epistolar, 47:8
Graf, K. H., 70:24
Grandes Cartas (de Pablo: Gál; ¿Flp?; 1-2 Cor; Rom), **49:11-32; 50:1-27; 51:1-89; 52:1-48; 53:1-140;** 67:55-57; 79:8,32,151
Granizo, plaga de, 3:23
Gran Sinagoga:
canon de la Escritura, 67:34
historicidad, 67:34
Gratuidad de Dios:
Isaac, ejemplo de, 53:98
Jacob, ejemplo de, 53:98
los gentiles, ejemplo de, 53:98
Great Bible, 69:157
Gressmann, H., 70:29,**41**
Griegas, versiones del AT, 69:52-79
Aquila, 69:65
Héxaplas de Orígenes, 69:68-71
Luciano de Antioquía, 69:72
Setenta, 44:98; **69:52-79**
antes de 100 a. C., 69:52-63
ediciones impresas, 69:78-79
en Alejandría, 69:58
inspiración, 66:68-70
manuscritos y códices, 69:73-78
origen legendario, 69:53
papiros, 69:75
problema del origen unificado, 69:54-55
revisión «protoluciana», 69:59
revisión «prototeodociana», 69:60-61
significado de «Setenta», 69:53
uso por Pablo, 79:10,92,115,150
Símmaco, 69:66
Teodoción, 69:67
Griego del NT, 41:14-16
Griego, texto del NT, 69:119-150
códices unciales, 69:120-122

crítica textual en el siglo xx, 69: 133-150
modernas ediciones impresas, 69: 130,132
papiros, 69:142-143
problema del mejor texto, 69:120-132
problema del texto primitivo, 69: 133-150
Textus receptus, 69:123-132
tradiciones textuales, **69:125-140**
alejandrina, 69:130,135
bizantina, 69:138
cesariense, 69:137
neutral, 69:130,135
occidental, 69:130,136
siria, 69:130-138
texto breve, 69:139
versiones, uso de las, 69:144-146
Griegos, 79:22 (cf. Gentiles)
Griesbach, J. J., 41:21
crítica textual, 69:127-128
Guardián, la ley como, 49:26
Guardianes junto al sepulcro, 43: 202,205
Guardianes y asistentes en el gobierno de la Iglesia, según Flp, 50:10
Gueba, 8:44; 9:24; 10:35,75; 73:89
Guemará, 68:122
Guejazí, 10:52
Guerá, 3:85
Guerar, 2:69; 21:59
Isaac en, 2:90-92
Guerra:
cósmica, 20:8
distribución de los despojos, 5:55
Libro de las guerras del Señor, 5:39
mujeres capturadas en la, 6:50
normas referentes a la, 5:55
Qumrán, *rollo de la guerra,* 5:10; 68:76
santa (cf. *Herem)*
Guerra Judía, de Josefo, 68:115
Gueršom, 3:10
Guešur, *reino de,* 11:10; 73:54
Guézer, 8:10; 10:23; 11:20
calendario, 74:14,75
excavaciones, 74:14
Guibeá, 9:20,21,24,25
crimen de, 8:43-45
excavaciones, 74:70
Guijón, 10:10; 24:75
Guilgal, 6:32; 8:8,11,15; 9:24; **11:14**
arca de la alianza en, 7:12
ritos en, 7:18-20
santuario de, 76:49
situación, 73:66
y Betel, 14:15
Guilgamesh, poema de, y relato del diluvio, 2:36-43; 73:16; 77:28
Guirgaseos, 6:24
Gunkel, H., **70:37-45**
análisis literario de tipos de Sal, 35:6; 70:39
método de la historia de las formas, 41:42; 70:38-40
Schöpfung und Chaos, 70:29
y la poesía bíblica, 70:16,39
Guti, 75:15,17,19

Habacuc, 12:10; 18:34; 26:38
Habacuc, libro de, **18:33-45;** 19:25
pésher de Qumrán, 68:77-78
Ḥabiru ('Apiru), 2:56; 73:6; 74:57-58,64
invasión de Palestina, 75:32
Hadad, 10:26; 11:16
Hadadézer, 9:54; 11:10
Hadad-Rimmón, 23:47
Hadassá, 38:34
Hades, 44:122; 64:62 (cf. Šeol)
Haggadá:
midrash, 68:119
Pascua, 6:23
Hāg (peregrinación), 76:50,125 (cf. Peregrinación, fiestas de)
Haifa, 14:5
Bahía, 73:80
Haláquico, midrash, 68:119
Hallel, salmos, 35:129; 44:155
Gran, 35:129-152
Halleluyá (aleluya), 35:127; 64:80-81
Hamann, J. G., 70: **15,16**
Hamartia (pecado), 53:54,77 (cf. Pecado)
Hambre:
bajo Claudio, 45:60; 46:5
bajo Saúl, 9:68
Hambre, visita de Pablo con motivo del, 46:24
Hammurabi:
código de, 3:52,60; 75:20
imperio de, 75:20
Hanukká, 76:159-162 (cf. Dedicación)
Haqueldamá, 73:92
Harmaguedón («monte Meguiddó»), 64:71; 73:107
Harnack, A. von, 41:13,33,38
colección de las Cartas de Pablo, 67:57
Hatch, E., 41:18
Haustafel, 55:29; 56:37; 58:15-16; 79:162-165
Hebel, 19:15
tema de Ecl, 32:8

Hebreo, texto del AT, 69:1-51
período antiguo, 69:12-32
de Murabb'at, Hever, 69:32
Eclo de la geniza de El Cairo, 69:43
formato y época de los mss., 69:13-14
mss. de Masada, 69:30
mss. de Qumrán, 69:15-29 (cf. Qumrán)
papiro Nash, 69:31
período medieval, 69:33-43
códices modelo, 69:39-41
Pentateuco samaritano, 69:33-34
segunda columna de Orígenes, 69:35
texto masorético vocalizado, 69: 36-42
período moderno, 69:44-51
compilación de variantes, 69:49-51
ediciones críticas, 69:46-48
textus receptus, 69:45
Hebreo(s), 50:23; 52:40
cristianos en Jerusalén, 45:35
escritura y alfabeto, 77:16-17
estancia en Egipto, 2:174-175
estudio crítico de la poesía, 70:16, 17,38
etimología del nombre, 3:9
lengua, 64:48,71
diccionario de Gesenius, 70:11
inscripciones, 74:75
llamado así el arameo, 45:100,109; 63:82
Pablo como, 46:13
término aplicado a Abrahán, 2:55 (cf. Israel)
Hebreos, Epístola a los, **61:1-69;** 79:8
antiguo decreto de la PCB sobre Pablo como autor, 72:28
autor, 61:2; 67:70
canonicidad, 67:69
citas del AT en, 61:10-18,68
cristología, 78:34,44,47,48
destinatarios, 61:4
fecha, 67:69
final epistolar, 61:5,69
género literario, 47:16; 61:5
Hebreos, Evangelios de los, 68:61-62
Hebrón, 5:28; 9:62
antes, Quiryat-Arbá, 73:90
calebitas en, 7:53; 8:7,9
David en, 9:34
relación con Mambré, 2:54; 76:42
situación, 73:90
y Abrahán, 2:54; 73:90
Hechicería, prohibición de la, 3:60
Hechos de los Apóstoles, **45:1-19**
antiguo decreto de la PCB, 72:28
canonicidad, 67:66
capítulo 15, problematicidad del, 45:72-77; 46:33
carácter literario, 45:3,119
cristología, 78:4-20
epístolas paulinas, relación con las, 67:57
escatología, 78:72
estudios críticos de Harnack, 41:13
estudios de W. M. Ramsay, 41:20
final abrupto, 45:119
fuentes, 45:6
historicidad de los discursos, 45:5; 78:4
intención, 67:66
Lc, relación con, 45:2
«paulinismo» de, 45:2
perspectiva geográfica, 45:3
problema textual, 45:7
sumarios, 45:**4**,13,**23**,31,33,36,53,62, 80,91,118
Hechos de los Reyes de Judá, 10:33
Hechos de Pablo, 67:66
Hedonismo, 34:13
Hegel, G. W. F., 70:**19**,20-21,26
influencia hegeliana en la crítica del NT, 41:8
Heidegger, M., 71:50
influencia en R. Bultmann, 41:48
y posbultmannianos, 41:64
Heilsgeschichte, 41:57 (cf. Salvación, historia de la)
Hekal, 76:56 (cf. Lugar Santo)
Helenismo, 79:11,14,21,34,53,60,139
influencia en Pablo, 79:11
nocivo para el judaísmo, 33:15,17, 20,47
su filosofía, 34:7,12,13,29,59
y los Macabeos, 27:15
(cf. Gentiles; Griegos)
Helenistas, 45:35,53
Helenístico, período, 20:18
Heliópolis (On), 16:34; 73:25
Hengstenberg, E. W., 70:30
Henoc, 2:36; 20:10; 33:84,85,93; 58:19; 68:7
Henoc, literatura de, 68:7-15
2 Henoc (esclavo), 68:8
(etiópico), 20:20; 60:8,10,12; 65: 5; 68:9-15
en Qumrán, 67:37
importancia doctrinal, 68:13-15
pseudepígrafo, 67:20
3 Henoc (hebreo), 68:8
Heracleense, versión del NT, 69:94
Herder, J. G., 70:**16**,17,18

Ḥerem (anatema, guerra santa), 6:11, 12,24,48; 7:7,13; 8:9; 9:25-26; **21:31**; 75:42
Herencia:
comunión con Dios, 35:33
de los santos, 55:11
herederas, 5:61
leyes de, 5:50
no depende de la Ley, 49:23
Hermano(s):
cristianos, 45:13
del Señor, 42:23; 43:87,100; 49:15; 63:100; 78:167
los tesalonicenses llamados, 48:3
Onésimo, llamado, 54:10
sentido amplio del término, 2:105; 14:7
Timoteo, llamado, 55:9
Hermas, Pastor de, 67:83
Hermenéutica, **71:1-102**
«nueva hermenéutica», 71:49-50
problemas fundamentales, 71:5-8
sentidos de la Escritura, 71:9-79 (cf. Literal; Plenior; Típico)
significado del término, 71:3-4,49-50
(cf. Interpretación de la Escritura)
Hermón (monte), 8:37; 11:10; 73:56
Herodes Agripa, 75:149-152 (cf. Agripa I y II)
Herodes Antipas, 42:35-36; 43:21,10, 113; 44:13,46,49,77,85,95,114,168; 45:30
historia, 75:140
Herodes el Grande, 43:20; 44:27
familia:
gráfico, 75:128
historia, 75:127-133,138-141,149-153
fortalezas, 73:65; 74:86
historia, 75:130-133
restaurador del templo, 42:77; 74:86; 75:132
Herodianos, 42:71; 43:150
Herodías, 42:36; 43:102; 75:140
Herodium, 75:133
situación, 73:91
Heródoto, 16:64; 38:34
Héroes:
alabados por Eclo, 33:84
de David, 9:72
Hesa, Wadi el-, 11:17 (cf. Zered)
Ḥesed, 6:20; 11:29; 15:4; 17:7,28; 19:15,19,22,34; 22:63; 29:13; 31:28, 30; 35:24,30,42; 63,45-46; 71:19; **77:95-98**
Hesiquio, 69:72
Hesi, Tell el-, 74:11
Heurística, 71:4
Héxaplas, **69:68-71**
segunda columna, 69:35
Hexateuco, 1:4; 7:30 (cf. Pentateuco)
Hicsos:
e historia de José, 2:170; 75:29,31
en Palestina, 75:23
invasión de Egipto, 22:31; 73:23; 74:53-54,56
Hierápolis, 55:2
Hierro, Edad de — en Palestina, 74:66-75
Hierro Antiguo, 74:66-72
Hierro Tardío, 74:73-75
Higos, dos canastos de, 19:72
Higuera maldita, 42:68; 43:144-145; 63:56
Higuera, parábola de la, 43:171; 44:148
Hijo de David, 78:27 (cf. David)
Hijo de Dios, Jesús como, 42:31,70; 43:9,60,113; 44:34,53,82,166; 45:52,68; 53:16; 56:31; 61:**9-12**,16, 28,35,38; 62:26; 63:53; **78:20,34, 35,50;** 79:11,12,29,38,**53-58**
en poder, **79:72-73,**75
Hijo de hombre, 43:113,164; 61:14
desarrollo de la idea, 78:28
día del, 43:169
en Jn, 78:52; 80:8,**17-20**,23
en Mc, 42:52
en *1 Henoc,* 68:15
Jesús como, 44:60,64,88,125,130, 147; 63:57,70,85,110,116,131; 78:28-30,52,84,98
misterio del, 42:5,**51-95**
que viene sobre las nubes, 42:80-81; 43:116,169-170; 45:38; 48:25
señor del sábado, 42:18; 43:79
significado en Dn, 26:28
significado en Ez, 21:18
y el *Urmensch,* 78:29
Hijo de perdición, 48:32
Hijo, Jesús como el:
actividad única junto con el Padre, 43:77; 48:22
ignorancia de la fecha de la parusía, 42:80; 43:172
intimidad con el Padre, 43:77; 63:46
Hijos:
de Dios, 50:20; 62:18
sentido en el NT, 56:34
signo de bendición divina, 34:16
Hijos de Dios, 31:12
los cristianos como, 49:24
miembros de la corte celeste, 2:37; 10:45; 35:46
(cf. Angeles; Santos)

Hislastērion (Kappōret, trono de misericordia), 3:71; 24:43; 53:40; **61:**48; 76:46; 79:86
título de Jesús, 78:44
(cf. Arca de la alianza)
Hillel, Rabbí, 43:38,50; 68:120
Himeneo, 57:17,42
Himno(s):
de los tres jóvenes, 26:8,18
en el NT, 50:17; 51:87; 55:13,28; 58:4; 59:11; 61:8,12,43
Ef, 56:14-16
Rom, 53:115
en Qumrán, 68:74
en Sal, 35:9
Hin, 3:83
Hinnom, valle de, 11:25; 16:53; 19:60; 22:70
lugar de sacrificios, 76:100
relación con la Gehenna, 73:92 (cf. Gehenna)
Hipólito, 71:35
Hircano I, Juan, 75:114 (cf. Juan Hircano)
Hircano II, 75:117-118,126-129,131
Hisopo, 14:31; 35:67; 63:171; 76:116
Historia:
concepto en el AT, 24:2; 77:111, 112
y juicio, 77:138-139
de la salvación, 77:140-143 (cf. Historia de la salvación)
división según P, 1:22
importancia para la exégesis, 71:18
patriarcal, 2:3-4
presentación joánica, 63:33-36
presentación paulina, 79:41-43
presentación sinóptica, 63:64
primitiva, 2:5-6
relación con la ley en el Pentateuco, 1:5-6
teología de la, 20:8
visión apocalíptica, 20:21
y escatología, 77:164-167
Historia de la salvación *(Heilsgeschichte),* 20:19; 41:57; 45:19-20; 77:140-143
en el pensamiento joánico, 80:14, 34,39
en el pensamiento paulino, 79:13, 24,35-51,57
en Lc, 41:68
historia de la teoría, 70:20,30,31
importancia de Gn 1-11 para la, 2:14
Sal como reflejo de la teología de la, 35:18
y escatología, 78:66
Historia de las formas:
aplicada por los ingleses, 41:59-63
Bultmann, R., 41:45,49
definición, 41:42
de los milagros, 78:116-125
del NT, 41:42-45
Dibelius, M., 41:44
Dodd, C. H., 41:63
e inerrancia de la Escritura, 66:83
Taylor, V., 41:61
y Sal, 35:16-17; 70:38-40
Historia de las religiones (escuela de la):
y crítica del AT, 70:27-29
y crítica del NT, 41:39-41,46
Historiografía, 41:69
Hititas, 6:24; 8:13; 11:24; 24:47; 75:21
código de leyes, 3:52
formulario de tratados, 77:79
Hofstil (estilo áulico) 35:15,88; 77:157
Holocausto, 3:54; 4:6; 17:28; **76:78**
diario, 4:13
en la ceremonia de consagración, 3:81
ritual del, 4:6
(cf. Sacrificio)
Holofernes, 38:18-25
Holtzmann, H. J., 41:24
Hombre:
a imagen y semejanza de Dios, 2:20; 77:63-64
caída, descripción mitopoyética, 2:26-29; 77:29
composición del:
carne, 77:64
espíritu, 77:33,170
nefeš, 77:67,170,174
concepto hebreo de, 2:20-21; 77:61-73
en comunidad, 77:67-73
creación del, 2:20-25; 77:62-65
en el pensamiento paulino, 79:**117-123**
impotente para obedecer a Dios, 53:82
llamado cuerpo, alma, espíritu, 79:121
primordial, 80:18 (cf. *Urmensch)*
unidad del, 48:29; 79:117-123
(cf. Antropología)
Hombre de iniquidad, 48:32,33
Hombre de pecado, 48:32,33
Hombre nuevo:
después del bautismo, 53:64,**78;** 56:32
revestirse del, 55:27

Hombre rico y Lázaro, parábola del, 44:122
Hombre viejo, desnudarse del, 55:27
Homicida, 3:56
desconocido, 6:49
Homilía, 1 Pe como homilía bautismal, 58:4
Homosexualidad, 53:26
«Hora» de Jesús, 63:60,77,85,141; 80:34
Horeb (monte), 73:27 (cf. Sinaí)
Hor (monte), 5:57
situación, 5:37
Horno ardiente, 26:12,17,18
Hort, F. J. A.:
y crítica del NT, 41:12
y tradiciones textuales del NT, 69:130-131
Hosanna, 35:134; 42:67; 43:142
Hoskyns, E., 41:60
Hoyo, 35:45 (cf. Šeol)
Huérfanos y viudas, cuidado de, 3:61; 4:42; 6:58; 16:8; 59:15
Huerto (jardín):
agonía de Jesús, 63:158 (cf. Getsemaní)
símbolo de la amada, 30:15
(cf. Edén)
Huestes, Dios de las, 77:14 (cf. Yahvé Sebaot)
Huleh (lago), 73:58
Humani generis, 72:24
Humano (ser), llamado espíritu, alma, cuerpo, 48:29; 77:61-66; 79:117-123
Humildad, 16:10; 17:28; 29:3; 33:17,32; 50:16; 58:25
de Cristo, 50:16-17,19
Hum, Tell, 74:88
Hurritas, 16:32
entre los hicsos, 73:23
imperio, 75:21
tierra de los, 73:19
y jiveos, 16:32; 24:47
y joritas, 2:140; 6:11; 11:15
Hypakoē (obediencia, entrega en la fe), 54:10; 79:125
Hypomonē (firmeza), 48:14

Ibsán, 8:29
Iconio, 45:70,81; 46:26; 49:3-4
Idolatría, 8:5,13; 9:23; 16:10; 22:52; 34:50; 48:15,23
como adulterio, 53:102
condenada por Jeremías, 19:15,39, 51,52,57,66
condenada por Oseas, 15:9,16,22-23
de Israel en el desierto, 3:89; 5:46; 45:43-44
e inmoralidad sexual, 53:26
esclavitud a la, 49:27
ídolos domésticos, 2:116-118
leyes contra la, 6:35-36
origen de la, 34:48
polémica contra la, 34:44,45,46,47; 35:131; 37:23-25
repulsa de la, 6:16
Idumea, 42:71 (cf. Edom)
Iglesia, 43:114,128; 51:9; 63:23; 79:9,23,32,44,52,149-156,165
amada por Cristo, 56:38
celeste, 64:42,81
como edificación, 52:17; 79:156
como una en Cristo, 56:23,29
complemento de Cristo, 56:28
comunidad local, 53:136; 79:150-151
cuerpo de Cristo, **79:142-144**
de Dios, 45:96; 49:14; 79:150
en el Ap, 80:60
en el pensamiento joánico, 80:48-54,60
en Lc, 78:107
en Mt, 78:87,102-105
esposa de Cristo, 64:90-93,96
organización, 57:9
paralelos con la secta de Qumrán, 68:99
primitiva, 79:12,14,15,17,19,29,55,65,69,129
según es presentada en Ef, 56:7
significado en el NT, 49:14; **79:149-156**
simbolizada por una mujer, 64:58
sobre la tierra, 64:41
universal, 56:7,24; 79:153
y reino de Dios, 78:102-105,107
Iglesia católica:
actitudes con respecto a la exégesis crítica, 71:24
actitudes recientes con respecto a los estudios bíblicos, 72:3-9
decisiones dogmáticas o prudenciales, 71:83-85
declaraciones conciliares sobre la Biblia, 72:10-16
declaraciones sobre la Biblia, **72:1-36**
encíclicas sobre la Biblia, 72:17-24
estudio del AT, 70:33-36,56-62
estudio del NT, 41:36-38,71
exegetas y magisterio, 71:89
interpretación auténtica de la Escritura, **71:82-90**
monitum del Santo Oficio sobre la historicidad, 72:34

relación con la Escritura, 67:95-97; 71:90
Vaticano II, 72:13
(cf. Pontificia Comisión Bíblica)
Iglesia (edificio), 53:137
Iglesia siria:
canon del AT, 67:47
canon del NT, 67:85
uso del *Diatessaron*, 67:65
Ignacio de Antioquía, 54:5
en J. B. Lightfoot, 41:10
Imágen(es), 20:19
de Dios en el hombre, 2:20; 34:13
Jesús, imagen de Dios, 55:16,27; 78:41; 79:38,56,166
míticas en el AT, 77:25 (cf. Mito)
prohibidas las de Yahvé, 3:49; 6:16; 77:20
Imitación:
de Cristo, 48:15; 49:27
de Dios, 48:15
de Pablo, 49:27; 50:24
Imperio griego después de la muerte de Alejandro, 26:16; 75:101-105
lista de gobernantes, 26:3
(cf. también Seléucidas; Tolomeos)
Imposición de manos, 4:34; 42:32; 45:35,47,51,64,65,90,115; 57:14,25, 29,38,40; 61:33; 76:12 (cf. Consagración)
Imprecaciones, 19:59; 35:18; 77:42-43
Impuesto:
censo, 43:150
deber cristiano, 43:123; 53:124
recaudadores de, 43:62
Impureza:
de los animales, 4:25-26
después del parto, 4:27
expulsión de la, 5:13
nada hay impuro, 53:128
sexual, 4:33
(cf. Puro e impuro)
Incesto, 4:37; 6:53; 51:27
Incienso, 3:86; 76:92-93
Incienso puro, 3:86; 4:7; 43:20
Inclusión (literaria), 13:19; 34:10
Incorporación a Cristo, 79:32,44,97, 128,133-144
In cotidianis precibus, 72:36
Individualismo subrayado en Job, 31:14 (cf. Responsabilidad individual)
Inerrancia de la Escritura, 37:6; **66:75-86**
historia del término, 66:80
limitada a la verdad salvífica, 66:85
noción de, en el NT, 66:77
problema, 66:75-76
según los documentos de la Iglesia, 66:78,83,85
según los Padres de la Iglesia, 66:77
teorías modernas, 66:79-86
Vaticano II, 72:14
y *Formgeschichte*, 66:83-84
y *Redaktionsgeschichte*, 66:84
Infancia, evangelios o narraciones de la:
apócrifos, 68:54,64-65
en Lc, 44:21-44
en Mt, 43:17-22
no ha de armonizarse con Lc, 43:18
género literario, 44:26
influencia de María en Lc, 44:25
uso del AT en, 44:22,26
Infierno (cf. Gehenna; Hades; Šeol)
Inglesas, versiones de la Biblia, **69:151-176**
anteriores a la imprenta, 69:151-153
Authorized Version (King James), 69:160
revisiones, 69:161-163
«Biblia de Chicago», 69:164
«Biblia de Ginebra», 69:158
Bishop's Bible, 69:159
Coverdale, 69:156
Douay-Reims, 69:168
revisión por Challoner, 69:169
revisión por la «Confraternity», NT, 69:170
Great Bible, 69:157
impresas:
católicas, 69:167-175
judías, 69:176
protestantes, 69:154-166
«Jerusalem Bible», 69:175
Kleist-Lilly, NT, 69:173
Knox, 69:171
New American Bible, 69:170,174
New Confraternity (católica), **69:**174
New English Bible, 69:166
Phillips, NT, 69:165
Revised Standard Version, 69:162-163
Revised Version, 69:161
Today's English Version, 69:166
Tyndale, 69:155
Westminster, 69:172
Wiclef, 69:153
Iniquidad, hombre de, 48:32,33
Injusticia, problema de la, 32:16,17, 24 (cf. Retribución)
Inmortalidad, 36:10; 48:25
doctrina de la, 34:6,12,13,15,28; 77:168-174

en *Jubileos,* 68:23
ignorancia de la, 29:5,31
literatura sapiencial sobre la, 28:37
negación de la, 34:13
por la posteridad, 34:13,16
premio de la virtud, 34:16
y Sal, 35:65,89
y Qumrán, 34:6,18
(cf. Resurrección)
Inocencia:
afirmación de Job, 21:28,94
pretensión de los salmistas, 35:18,25
Inocencio I, papa, 67:11
Inocentes, degollación de los, 43:21,22
Inscripciones hebreas antiguas, 74:75
Inspiración de la Escritura:
autor humano, 66:19-27,42-59,60-62
aportaciones parciales, 66:61-62
conciencia de autor, 66:56-57
efecto en la inteligencia, 66:46-57
efecto en otras facultades, 66:58-59
de la Torah, 66:9
de los LXX, 66:38-39,60
descripción de León XIII, 72:17
Dios como autor, 66:17-18,36-41
e inerrancia, 66:75-86 (cf. Inerrancia de la Escritura)
efectos, 66:71-86
evaluación de las modernas teorías, 66:51ss
extensión, 66:60-70
autores y otras aportaciones, 66:60-62
libros y partes, 66:65
todas las palabras, 66:66-67
traducciones, 66:68-70
naturaleza, 66:29-59
noción en el AT, 66:8-9,20-21
noción en el NT, 66:11-15,21
según 2 Pe, 66:14
según 2 Tim, 66:13
noción judía, 66:7,8-10
relación entre divina y humana, 66:28
según los documentos de la Iglesia, 66:18,28,33,78,83
según los Padres de la Iglesia, 66:16-17,24,77
teoría de la aprobación subsiguiente, 66:31
teoría de la asistencia negativa, 66:32
teoría del dictado, 66:30
teoría del éxtasis (mántico), 66:22-23,58
teoría de Rahner, 67:15-16
teoría instrumental, 66:28,40-41,44-59
teoría social, 66:38-39,60
teorías escolásticas, 66:29-35
terminología:
española, 66:4
griega, 66:6
latina, 66:5
Vaticano II, 72:14
y canonicidad, 67:6-7
y prólogo al Sirácida, 66:21
y revelación, 66:47-55,71
y sentido pleno, 71:66,68
y unidad de la Biblia, 66:72
Intercesión:
de Jesús en los cielos, 53:92; 61:42,69; 62:12
de los profetas, 19:39,47,48
de Moisés, 3:94
Interés sobre deudas, 3:61; 4:53; 5:56; 6:56,58; 29:19,36; 33:62
Interpolación en 2 Cor, 52:24
Interpretación de la Escritura, 71:1-102
autoridad de los Padres, 71:91-92
historia, 71:32-55
en el período de la Reforma, 17:43-44
en el período patrístico, 71:36-40
en la Edad Media, 71:41-42
interpretación «privada», 71:82
problemas básicos, 71:5-8
sentidos de la Escritura, 71:9-79 (cf. Literal; Pleno; Típico)
y autoridad de la Iglesia, **71:82-90**
Ira, 43:35-36; 56:20
Ira de Dios, 16:15; 18:24; 36:28; 48:15,18; 77:**99-102,**131
compatible con su fidelidad, 53:34
en vez de la venganza, 53:121
la ley no protege contra la, 53:28
producida por la ley, 53:47
recae también sobre los judíos, 53:33
significado en Pablo, 53:23
Ira, Día de, 18:9; 33:21,44; 48:15,27; 79:84 (cf. Día del Señor)
Ironía, 63:29,162
Isaac:
alegoría de, 49:28
«Dios de Isaac», 2:118,121; 77:15
e Ismael, 2:70
ejemplo de la gratuidad de Dios, 53:98
en Guerar y en Beršeba, 2:90-93
esposa de, 2:78-82
explicación del nombre, 2:70
muerte, 2:137
nacimiento, 2:70
sacrificio de, 2:72-73; 61:37,65; 76:97
y Abimélek, 2:93
y bendiciones de Jacob, 2:94-99
y Jacob, **2:86-140;** 53:98
(cf. Abrahán)
Isabel, madre del Bautista, **44:27-36**
en la visitación, 44:35
Magníficat atribuido a, 44:36
Isacar (hijo de Jacob), 2:110
Isacar (tribu), 8:20,21,29
bendiciones de, 2:182
instalación de, 6:77; 7:54
Isaías, 10:71; 12:14,16; 20:5,14
choque con Ajaz, 10:68-72; 16:3,18
según el Cronista, 24:71,72,76
Isaías, Ascensión de, 68:52
Isaías 1-39, libro de, **16:1-66**
actitudes ante el sacrificio, 12:14
antiguo decreto de la PCB, 72:27
Apocalipsis de, 16:41-45
citado por Eclo, 33:90
Libro del Emmanuel, 16:16
oráculos contra las naciones, **16:28-40**
sentido pleno de Is, 7:14; 71:59
tema, 16:7
teología, 16:4
visión inaugural de, 16:16
y desarollo del mesianismo, 12:16; 77:158-159
(cf. Déutero-Isaías; Trito-Isaías)
Isaías, Martirio de, 68:52
Išbaal (Išbóšet), 9:47-49,64
Ismael, 2:63
alegoría de, 49:28
descendientes, 2:85
e Isaac, 2:70
nacimiento, 2:60 (cf. Abrahán)
Ismael, hijo de Netanías, 19:104
Israel (individuo, cf. Jacob)
Israel (pueblo), 9:66,67; 11:21; 12:7,17; 14:2; 15:11,13-14; 20:7,8,10,16,21; 22:14-15,18-19,25; 45-11,29,67
alianza de Dios con, 77:61-98 (cf. Alianza)
apostasía de, 3:89-90; 15:13-14
bendito como signo de salvación universal, 35:83
casa de, grupo litúrgico, 35:131
como siervo, 22:19,35,38,43-46
conversión al cristianismo, 78:77
en el pensamiento paulino, 79:32,43,44,48,49,52,54,75,86,95,106,115
encargados de las instituciones sociales, 6:41-45
estancia en el Sinaí, **5:8-23**
fiestas de, **76:124-165** (cf. *el nombre de cada fiesta*)
físico y espiritual, 53:98
gentiles excluidos de, 56:21
historia de, 20:3; **75:1-171**
instituciones religiosas, **76:1-165**
la raíz, 53:112
nuevo, 3:5; 43:23; 49:32; 51:62; 55:28; 58:13; 61:47; 63:63; 79:44.75,**130,**156
ovejas perdidas de, 43:68,108
rebeldía y castigo, 5:29; 65:14
repulsa de, 53:95
restauración de, 19:80
reunión de, 43:170
santuarios de, **76:39-54** (cf. Santuarios)
según la carne, 51:65
se salvará, 53:112-114
superior al helenismo, 33:84,86
y sus vecinos, **11:1-32**
Israel (reino del norte), 8:3,43; 10:29; 19:81; 20:8
caída de, 74:77-78
historia de, 75:63-79
llamado Jacob, 15:31; 17:10; 19:81
Israelita, título de honor para los judíos, 53:96
Itamar, 3:99; 76:28
Ittay, 9:62
Iudaea capta, 75:164
Iyyé-ha-Abarim, 5:39

J, documento, 1:14 (cf. Pentateuco, tradiciones del)
Jacob, 9:71; 15:31; 19:81; 21:92
adopta a los hijos de José y los bendice, 2:176-179
adquiere la primogenitura de Esaú, 2:89
bendiciones de, 2:180-183
cambio del nombre por Israel, 2:125-127
contrato con Labán, 2:119-121
Labán, burlado, 2:111-113
perfidia de Labán, 2:106
«Dios de Jacob», 77:15
e Isaac, **2:86-140;** 53:98
ejemplo de la gratuidad de **Dios,** 53:98
en Betel, 2:134-137
en Penuel, 2:125-127
enterramiento de, 2:184-185
escala de, 2:102; 63:57
hijos de, 2:107-110
historia, 75:28

Israel como «casa de» o «hijos de», 17:10,14
la soberbia de, 14:20,26
matrimonio con Lía y Raquel, 2: 104-106
nacimiento, 2:87-88
nombre del reino del norte, 15:31; 17:10; 19:81
partida a Paddán-Aram para buscar esposa, 2:100
persecución de, 2:114-118
pozo de, 63:76
prepara el encuentro con Esaú, 2:122-124
el encuentro, 2:128-129 (cf. Esaú)
recibe la bendición de Isaac, 2:94-99
santuarios de, 76:40-42
sus descendientes en Egipto, 3:7
últimos deseos, 2:175
viaje a Egipto, 2:171-173
visión en Betel, 2:101-103
Jafet, 2:44
Jafetitas, 2:46
Jairo, 44:83
hija de, 42:32; 43:64
Jamat, 5:28; 10:20; 11:9-10,23; 14: 20; 16:26; 73:21
Jamor, 2:130-133
Jananí, 24:57
Jananías, 19:77
Jananías, Rabbí, 21:6
Janeo, Alejandro, 75:116 (cf. Alejandro Janeo)
Jarán, 2:80; 73:16,20
Jasar-Enán, 5:58
Jaserot, 5:26
Jasesón-Tamar, 2:56
Jasón de Cirene, 27:5,8
Jasón (sumo sacerdote):
impulsor del helenismo, 27:15
introduce el helenismo, 27:64
Jasor, 8:10,17,18; 10:23
destrucción, 7:38; 74:63
excavaciones, 74:21,63,72
situación, 73:58
Jazael, 10:60; 11:4,11; 14:6
Jebel Druze (montañas), 73:53
Jebel Qarantal, 43:25
Jéber, 8:18
Jehová, 77:11 (cf. Yahvé)
Jehú, 10:56-58; 11:4
historia, 75:70,**72**
Jefté, 8:3,29,31-35,40; 11:14; 14:8
Jeremías, 11:9; 21:57; 43:113
carta de, 37:2,4,21-25
«confesiones» de, 19:42
martirio de, 19:98-108
trasfondo histórico, 19:2-5; 20:4-5,7
y profecía, 12:8
y reforma de Josías, 19:40
Jeremías, J., y trasfondo arameo del NT, 41:30
Jeremías, libro de, 19:1-104
influencia deuteronomista, 19:19,22, 33,40,56,57
influencia sapiencial, 19:34,36,38,53
temas predominantes, 19:4
y alianza salvífica, 77:145-146
y juicio, 77:138
y responsabilidad individual, 20:7; 77:73
Jericó, 42:65; 43:141; 44:131
ciego de, 43:141
conquista por Josué, 7:21-25; 75: 42-43
en el período de los Jueces, 8:8, 9,11,15
en tiempos del NT, 74:91
excavaciones, 7:21; 74:19,45,60-61
situación, 73:66
Jerjes I en Est, **38:34-35**
Jeroboam I:
rebelión inicial de, 10:26
reinado de, 10:32; 24:50; 75:63-64
santuarios en Dan y Betel, 10:30; 75:64; 76:53,66
y los becerros de oro, 24:51; 76: 66
Jeroboam II, 11:4,11,21; 14:2,5,24
reinado, 10:63; 15:2,16; 75:74
Jerónimo (san):
teoría de los cuatro reinos, 26:16
traducciones del Salterio, 69:100-103
Vulgata, 69:104-106,108-111 (cf. Latinas, versiones de la Biblia)
y poesía hebrea, 13:6
Jerusalén:
acusación de, 21:52
apóstrofe a, 43:163; 44:114
caída ante Babilonia, 10:78; 11:23; 19:102; 20:4; 26:12; 75:86
caída ante Roma, 43:164,168; 44: 18; 65:4; 75:162-164
en *2 Baruc,* 68:43
en *4 Esdras,* 68:41
celeste, 49:28; 61:68; 79:156
centro de la historia de la salvación, 45:11
cercada, 44:146
ciudad yebusea, 8:43; 11:25; 73:92
colinas al oeste y este, 73:93
como el Sinaí, 49:28
«Concilio», 45:72-74; **46:29-30;** 49: 7,17
elegida por David, 9:50,52; 24:24; 73:93; 75:58

en el período de los Jueces, 8:8, 18,34,43
en el período posexílico, 20:5,6, 10,14,16-18
en los tiempos del NT, 74:92
entrada de Jesús en, 42:67,69; 43: 142; 63:130
excavaciones, 73:8,19,70,85-86,92
geografía, 73:92-94
en tiempo de Nehemías, 24:103
iglesia de, 45:23-33
obispos de, 75:171
relaciones con los gentiles, 53:5
lamento por, 44:136
medidas simbólicas de, 64:91
ministerio de Jesús en, 42:66-81; 63:81-87; 100-113
murallas, 10:23; 73:94; 74:86
nueva, 22:31,39,41-42,47,61,68; 38: 14; 64:29,88-93
Pablo en, 45:53; 49:14,16; 79:10, **11,**19
personificada, 36:24; 37:17-20
redención de, 44:43
reedificación de, 19:90,93
sacerdocio de, 76:17,20,54
Salem, 2:57; 61:38
santuario de, 76:54
viaje de Jesús a, 44:7,44,95
(cf. Sión; Templo de Jerusalén)
Ješbón, 5:39; 8:34
centro del reino amorreo, 73:45-46
Jesé, raíz de, 16:25-26
Jesucristo:
actitud ante la ley, 43:34-41
alimenta a 4.000, 42:46; 43:110
alimenta a 5.000, 42:38-39; 43:105; 44:187; 63:89-90
ante Pilato, 42:91; 43:192,194-196; 44:167,169; 63:161-166
apariciones, 42:97-98; 43:206; 44: 176-180; 63:177-183
autoridad de, 43:146
bautismo, 42:10; 43:24; 44:50
calma la tempestad, 42:30; 43:59
camina sobre el mar, 42:40; 43:104; 63:92
circuncisión, 44:21
como Hijo, 51:84 (cf. Hijo de Dios)
como juez, 45:58,86; 58:22; 78:17
como maestro, 78:26
como modelo, 49:27
de modestia, 53:130
como Pan de Vida, 63:93-97
como Sumo Sacerdote, 61:9,15,18, 19,**26-43,**44
como último Adán, 78:39-40 (cf. Adán, último o' nuevo)
como unificador de todos los hombres, 56:15,18,22-23
controversia sobre Beelzebul, 42: 23; 43:82-83
crecimiento en sabiduría, 44:44
crucificado, 42:92; 43:199-200; 44: 173; 45:29; 49:20; 51:17; 63: 167-168
cura al maníaco geraseno, 42:31; 43:60; 44:82
dichos de, 45:97
discurso escatológico, 42:76-81; 43: 164-177
divinidad, 51:19; 64:21,28; 65:7; 78:48
conocimiento de — por María, 44:32
en Jn, 63:26
y Rom 9,5, 53:97 (cf. *Theos)*
dominio cósmico, 51:84; 55:6; 79: 20,32,39,40,44,153
en el templo a los doce años, 44:44
en Getsemaní, 42:87; 43:186
en la comunidad, 55:20
en mí, 49:19
entrada en Jerusalén, 42:67; 43: 142; 44:135; 63:130
escándalo, 51:16
escarnecido por los soldados, 43: 197
Espíritu vivificante, 51:86
etimología del nombre, 43:19; 78:3
evangelios apócrifos de la infancia, 68:54,64-65
exaltado en el abatimiento, 61:14
fecha de nacimiento, 75:134-136
fin de la Ley, 53:105
flagelado, 63:164
genealogía, 43:18; 44:52
hecho pecado por nosotros, 52:21
hermanos de, 42:23; 43:87,100; 49:15; 63:100; 78:167
huida a Egipto, 43:21
investigación del Jesús histórico, 41:35,64-70
ira, 42:19
juicio, 42:89 - 92; 43:189 - 190,194-196; 44:166-169; 63:159-166
más que hijo de David, 42:74; 43: 153 (cf. David, hijo de)
ministerio:
en Jerusalén, 42:66-81; 44:134-138
fecha de, 75:145
historia, 75:145-146
ministerio en Galilea, 42:**12-59;** 43:55-73; 44:55-94

muerte, 42:93; 43:200; 44:173; 63:171
nacido de mujer, 49:26
nacimiento, 43:19; 44:40-42
nombre más propio, 55:10
novio, 42:17; 63:73
oración, 44:50,88
Palabra creadora de Dios, 63:40 (cf. Palabra, Jesús como)
parábolas, 78:133-145
pastor, 58:25
poder de su nombre, 45:54
predica en parábolas, 42:24-29
predice la traición de Judas, 42:85; 43:183; 63:141
prefigurado en Josué, 61:24
prendimiento, 42:88; 43:187; 44:163; 63:158
presciencia, 42:67
purifica el templo, 42:68; 43:143; 44:137; 63:65-67
rechazado en Nazaret, 42:33; 44:56
reconocido como Mesías por Pedro, 42:50; 43:113-116; 44:88; 63:99 (cf. Mesías, Jesús como)
relación con el Padre, 43:77; 63:65,84,145
relación con el Padre y el Espíritu, 56:23
relación con la Iglesia, 56:38
relación con la Ley, 43:11
retratado en Jn, 63:26
Salvador, 78:19 (cf. Salvador, título de Jesús)
sermón de la montaña, 43:30-54
sermón del llano, 44:68-72
servidor de todos, 43:140
sepultura, 42:94; 43:201; 44:174; 63:173
Siervo de Yahvé, 43:81; 45:30
sufrimientos de, 23:47; 44:177
tentación, 6:26; 42:11; 43:25-26; 44:53-54; 61:26-28
títulos, 78:1-61 (cf. títulos en particular)
traicionado, 43:187; 63:140-141
última cena, 42:84-86; 43:183-185; 44:153-156; 63:138-141
ungido en Betania, 42:83; 43:180; 63:128
ungido en el bautismo, 45:58
verdadera familia, 42:23
vida oculta, 44:43
viene pronto, **64:82-94;** 78:62-92 (cf. Parusía)
y mar de Galilea, 73:60-61
y Moisés, 78:129 (cf. Moisés, Jesús como nuevo)
(cf. Ascensión; Encarnación; Infancia [evangelios de la]; Pasión de Jesús; Resurrección; Transfiguración)
Jesús ben Sirá (cf. Eclesiástico, libro del)
Jetró, 3:10,42; 8:9; 11:29
Jezabel, 10:38,57; 14:7; 21:63; 64:27
Jilquías, 19:40
Jinetes del Ap, 23:23; 64:37-38
Jiram de Tiro, 10:16; 24:43,47
Jiveos, 6:24; 7:13; 16:32; 24:27 (cf. hititas, hurritas)
Joab, 11:21
y David, 9:38,48,54,57,59,65-67,73
y Salomón, 10:10-12
Joacaz, 10:61,76; 11:23; 19:67; 21:46
Joánicos (escritos), 80:3-6
caracteríticas, 62:5; 63:28-32
problema joánico, 63:4-6,17-27
(cf. Apocalipsis; Juan, Epístolas de; Juan, Evangelio según)
Joaquín, 10:77; 11:9; 19:69; 21:14, 44,46
Joaquín, padre de María, 68:64-65
Joás (de Israel), 10:61; 11:10
Joás (de Judá), 10:59-60; 24:66
Joás, padre de Gedeón, 8:23
Job:
alusión a, 50:13
desacuerdo con sus amigos, **31:31**
fe, 31:65,68,73,127
impaciencia, 31:28
inocencia, 31:6
modelo de paciencia, 59:33
sarcasmo, 31:48,49,92
virtud, 31:104,107
Job, libro de, **31:1-130**
citado por Eclo, 33:91
influencia de Jeremías, 31:2,3
influencia de los Salmos, **31:2,23,** 34,38,43,44,58,85,106,113,118
opuesto a la tradición sapiencial, 31:54
paralelos sumerios, 28:29,30
y Ezequiel, 31:5
y patriarcas, 31:10,11
Jobab, 3:10; 5:24; 8:9; 11:29
Joel, 21:77; 25:2
Joel, libro de, **25:1-21**
escatología de, 20:14,16; 25:12,17-21
profecía sobre el Espíritu, 25:17; 45:18-19
Jofrá, 11:23; 19:107; 21:64
Jonás, 10:63
comparación con Elías, 39:21
signo de, 43:85; 44:107

Jonás, libro de, 39:1-22
características literarias, **39:4-5**
mensaje teológico, 20:14; **39:5,42**
salmo de, 39:3,16
Jonatán ben Uzziel:
identificación, 69:60
targum de, 69:85
Jonatán el Levita, 8:42
Jonatán, hermano de Judas Macabeo, 75:111-112 (cf. Macabeos)
Jonatán, hijo de Saúl, 9:24,25,30-32, 35,56; 77:130
Joppe, 39:9
situación, 73:75-77
Joram, 11:16
Joram (de Israel), 10:50; 11:18
Joram (de Judá), 10:55; 24:63
Jordán (río), 8:8,11,15,22-25,30,32,35, 41,42,44; 11:14
afluentes, 73:64-65
cruce del, 7:12-15
el Ghor y el Zor, 73:62-63
geografía, 73:57-66
nacimiento, 73:57
Jormá, 5:29; 8:7
Joritas, 2:140; 6:11; 11:15 (cf. Hurritas)
Josafat (rey), 9:54; 10:46; 11:14,16, 18; 24:59-62
historia, 75:70
Josafat, valle de, 25:19
también llamado Cedrón, 73:92
José Barnabás, 49:16
José de Arimatea, 42:94; 43:201; 44:174
José, esposo de María, 43:19-21; 44:30,56
en el *Protoevangelio de Santiago,* 68:64
José, hijo de Jacob, **2:141-186;** 21:79; 75:29
actos finales de, 2:184-186
bendecido por Jacob, 2:183
encuentro con sus hermanos en Egipto, 2:160-161,164-170
les revela su identidad, 2:168-170
etimología del nombre, 2:110
interpreta los sueños del faraón, 2:155-159
hecho visir del faraón, 2:158
interpreta los sueños del preso, 2:152-154
nacimiento de los hijos de, 2:159
odiado por sus hermanos, 2:142-134
salvado por Rubén y Judá, 2:144
se reúne con Jacob en Egipto, 2:173
sueños de, 2:143
tentado por la esposa de Putifar, 2:149-151
tipo de Jesús, 45:41
vendido y llevado a Egipto, 2:142-145
y dominación de los hicsos en Egipto, 2:170
José (tribu), 6:77; 7:48-50; 8:7,10,20, 42; 14:17
territorio de la casa de José, 73:96-104
(cf. Efraím, tribu; Manasés, tribu)
Josefo, Flavio:
declaración sobre el canon, 67:30
e inspiración bíblica, 66:10
en la primera sublevación judía, 75:158
sobre Herodes el Grande, 43:22
sobre la ejecución de Juan el Bautista, 43:102
sobre las sectas judías, 75:119
sobre poesía hebrea, 13:6
uso de 1 Mac, 27:6,47
vida y obras, **68:114-117**
y *Archaiologia,* 74:5
Josías, 11:7,9,23; 20:4,5,8; 21:84,88; 24:78
historia, 75:84-85
reforma de, 10:74; 19:3,40; 20:18; 76:67
y celebración de la Pascua, 24:79
Josué, 8:8,9,12; 11:10; 20:14; 23:26
conquista de Palestina, **7:21-40;** 73:89; 75:42-46
hace detenerse el sol, 7:35
toma el mando, 5:51,6,72,78
Josué, libro de, 7:1-70
Josué, sumo sacerdote:
dirigente posexílico, 76:31
historia, 23:26-28; 24:86; 75:91
Jotam, rey de Judá, 10:64; 17:3; 24:68-69
Jotam (y Abimélek), 8:25,27
Juana, 44:77
Juan de Giscala, 75:158,160,163
Juan el Bautista, 42:9,35; 43:113; 45:10,58,67,89,90; **63:49-54,72-73;** 75:144
bautismo de, 42:9-10; 43:24; 44:46; 63:50,72-73
circuncisión, 44:28
discípulos, 43:74; 44:75; 45:90; 63:54
en el bautismo de Jesús, 44:50
envía mensajeros a Jesús, 44:75
escatología, 78:83
gobernantes contemporáneos, 44:46; 75:144

indumentaria, 43:23
llamado en el desierto, 44:46
muerte, 42:36; 43:102; 75:144
nacimiento, 44:37
anunciación, 44:27
no Mesías, 44:45
nombre, 44:28
predicación, 42:9,23; 44:48-49
situación del lugar de su nacimiento, 73:95
testigo de la luz, 63:43,86
testimonio dado por Jesús, 43:75; 44:75
voto de nazireato, 44:28
y Elías, 42:9,35,50; 43:75,120; 44:75,85; 63:50
Juan el Presbítero, 62:3; 63:5
Juan, Epístolas de, 62:1-34
canonicidad, 67:76,79
composición, 67:73
cristología, 78:49-61; 80:12-38
género literario, 62:6
prólogo de 1 Jn en relación con Jn, 62:8
relación con Jn, 62:4
teología, **80:1-56**
Juan, Evangelio según, **63:1-185**
análisis de Bultmann, 41:52; 63:8, 12-16
antiguo decreto de la PCB, 72:28
autor de, 63:2-3
comparado con Pablo, 80:4
Juan el Teólogo, 80:3,10-11
carácter «espiritual», 63:20-27; 80:3
carácter histórico, 63:33-36
conclusión original, 63:179
cristología, 63:26; 78:49-61; 80:12-38
cuestión literaria, 63:4
discursos, 63:68-71,76-79,84-87,93-97, 102-105,109-112,117-118,143-145
Dodd, C. H., 41:63
dualismo, 80:**12-14**
en relación con Ap, 63:4; 64:11, 12; 80:60
en relación con el pensamiento paulino, 80:9
en relación con los Sinópticos, **63:17-27;** 80:7-8
epílogo, 63:180
escatología, 63:25; 78:89-90; 80:46-56
fecha y lugar, 63:10-11
integridad, 63:7
«Libro de la Exaltación (Gloria)», 63:136-179
«Libro de los Signos», 63:47-135
origen arameo, 63:9
prólogo, 63:39-46
redacción final, 63:8
teología, **80:1-56**
amor, 80:25-26,38
conocer y ver, 80:36-37
el Espíritu (Paráclito), 63:145; **80:39-45,**51-53
el Padre, 80:41
encarnación, 80:19,21-23,32-33,60
fe, 80:35-38
gloria, 80:30-32,34
Hijo de hombre, 80:8,**17-20,**23
juicio, 80:55-56
«la hora», 63:60,77,85,141; 80:34
la Iglesia, 80:48-54,60
la Palabra, 63:40-46; 68:112; 78:57; 80:21-24
los sacramentos, 63:24; 80:49-51
originalidad, 80:10
signos y obras, 63:62-63; 78:129; 80:26-29
teoría de las fuentes, 41:52; 63:8
textos, 63:37
transposiciones, 63:7,70
trasfondo, 63:12-16
y los judíos, 80:15
y narración de la infancia de Lc, 44:23
y narración de la pasión de Lc, 44:150
Juan, hijo de Zebedeo, 42:12,220; 43:28,140; 45:25; 63:3,159
Ap atribuido a, 64:10-13
epístolas atribuidas a, 62:3
Juan el Teólogo, 79:3,21,68; 80:3
noticias generales sobre, 78:164, 180
petición de, 42:63; 43:140
Juan Hircano I:
historia, 75:114
y secta del Qumrán, 68:88
Juan Marcos (cf. Marcos, Juan)
Juan XXIII, papa, y los estudios bíblicos, 72:7
Jubilar, año, 4:52
Jubileos, Libro de los, 20:20; **68-16-24**
doctrina importante, 68:21-24
relación con la Ley, 67:26
situación en Qumrán, 67:37
Judá el Príncipe, Rabbí, Mishnah de, 68:121
Judá, hijo de Jacob:
aboga por Benjamín, 2:165-167
explicación del nombre, 2:108; 55:32
intenta salvar a José, 2:144
y Tamar, 2:146-148
Judaísmo:
aparición del término, 27:61

en Jn, 80:15-16
Palestiniano, 79:10,17,34,53,62-63,95
posexílico, 20:12,18,19,24
proscrito por Antíoco IV Epífanes, 27:17,70
teocrático, 20:3
Judaizantes, 49:32; 51:11,31; 79:20,94
enemigos de la cruz, 50:24
identificación, 49:6,7
llamados perros, 52:23
Judá (reino del sur), 20:5,7,8,14,16
caída, 10:78; 19:102; 75:86-87
en Crónicas, 24:13
historia, 10:29-79; 24:50-80; **75:63-87**
restauración, 19:87,90,93
Judá (tribu), 6:76; 8:7-10,14,20,36,38-39; 9:34,66-67; 11:21; 21:92; 64:41
bendiciones de, 2:182; 77:156
Casa de (allegados), 73:88
desierto de Judá, 48:23; 73:87
Négueb de, 73:88
relación con Benjamín, 73:89
territorio, 7:44-45; 73:87-95
Judas, Epístola de, 60:1-15
autor, 60:2; 67:75
canonicidad, 67:78
con relación a 2 Pe, 60:5; 65:5, 7,10,13-18,23
Judas, hermano de Santiago, 60:2; 78:167-168
Judas, hijo de Santiago, 63:146; 78:168,171
Judas Iscariote, 44:151,157; 63:99, 140-141
conspiración de, 42,83; 43:179
información general, 78:168,170
muerte, 43:193; 45:13-14
predicción de su traición, 43:183
traiciona a Jesús, 42:88; 43:181, 187; 44:151
Judas Macabeo, 75:108-110 (cf. Macabeos)
Judea, 44:57; 75:139,142-143,150,154, 164,166-171
Judíos, 63:96
cambio de nombre en vez de israelitas, 20:2
enjuiciados a pesar de sus privilegios, 52:28
en los escritos paulinos, 79:13,17, 20,22,31,43,44,54,63,81,85,100-104, 108-109,130,142,153,163
etimología popular del nombre, 53:32
expulsados de Roma, 46:6
favorecidos por Dios, 53:42
prerrogativas, 53:34,35,96
privilegios y responsabilidades, 53:29
relación privilegiada con el Evangelio, 53:20
se oponen a los cristianos, 48:18
se oponen a Pablo, 48:18
volverán a ser aceptados por Dios, 53:112-114
(cf. Judaísmo)
Judíos babilonios (era cristiana), 68:122-123
Judit:
cántico de, 38:27
mano de, 38:22-23,25-26
nombre de, 38:22
victoria sobre Holofernes, 38:25
Judit, libro de, **38:16-27**
teología, 38:23
Jueces:
historia, 8:14-40; 75:47-52
levíticos, 6:43
«menores», 8:16,29
nombrados por Moisés, 3:43; 6:41
significado del término, 8:2
Jueces, libro de los, 8:1-45
Juegos griegos, 51:61
Juicio, 43:177; 61:33; 64:55,65-66, 69,73,75-79,82,87,94
concepto de — en el AT, 12:10; 77:136-139
de las naciones, 25:18,19,20,23
de los demás, 43:48
Día del Señor, 77:137 (cf. Día del Señor).
en Amós, 14:6-12,18-20
en el pensamiento joánico, 78:89-90; 80:55-56
en el pensamiento paulino, 78:82; 79:46,48,51
en este mundo, 35:19
en Isaías, 16:8,14,32,44,54
en Miqueas, 17:10-12,27-29
en Oseas, 15:11,13,14,16,18,27-29,33
enseñanza de Jesús, 78:71
individual, 20:21
mediante Jesús, 53:30
misterioso, 32:27,34
por Jesús, 78:17
referido a los pecados, 53:29
sobre los reinos, 17:10
(cf. Litigio)
Juicio de Jesús, 42:89-91; 43:189; 44:166-169; 75:47
Juicio por ordalía, 5:15
Julio César, 75:127-128
Junias, 53:138
Júpiter Capitolino, 26:33
Juram (cf. Jiram)

Juramentos, 6:120; 43:39
de Dios, 61:37,42
(cf. Votos)
Juramento, prohibición del, 59:34
(cf. Juramentos; Votos)
Jušay, 9:62-64
Justicia, 3:63; 16:14; 31:11,38; 49:29; 62:19; 65:21
concepto hebreo, 31:11; 77:93-94
de la Ley, 43:34
en el Déutero-Isaías, 22:11,13,16-17,47
en el pensamiento paulino, 79:23, 25,37,43,71,**94-97**,108
en Job, 31:4,18,34,40,50
en la doctrina profética, 12:20
en la tradición sapiencial, 31:4
fácil por la fe, 53:106
genuina y falsa, 43:42-45
ignorancia de la verdadera, 53:105
no procede de la Ley, 53:36
nuevo signo de la alianza, 53:46
personificada en Cristo, 51:17
por don de Dios, 53:39
por el poder del Espíritu, 53:82
por la fe en Cristo, **53:38-48**
social, 14:2
y el Rey, 19:63,65; 35:88
(cf. Cólera; Ira; Juicio; Justificación)
Junemann, G., 69:191
Justicia de Dios, 49:18; 50:23; 77:93-94; **79:37**
desplegada en la cruz, 53:40,41
efectos jurídicos en el hombre, 53:39
la creación muestra la — de Dios, 35:120
mostrada en el pecado del hombre, 53:34
poder de Dios, 31:39
revelada en Cristo, 53:21
salvífica, 53:38
Justificación, 45:68; 49:18; 50:23; 52:20,21; 79:13,73,80, **94-97;** 109:127
efectos, 53:50,51
en Sal, 35:49
por la fe, 44:123; 49:18; **53:38-48;** 59:19
por la muerte de Jesús, 53:48
por las obras y no sólo por la fe, 59:21
realizada aun cuando es escatológica, 53:60,89
sentido escatológico, 53:30
Justo:
escandalizado por la prosperidad del malvado, 35:89
su suerte y la del malvado, 35:19
sufrimientos del, 19:42; 29:26-28, 31; 31:4-7; 33:50

Kābód, 80:31 (cf. Gloria)
Kabul, 10:22
Kaftor, 14:28
Kaftoritas, 6:11
Kahle, P. E., 69:46
Kähler, M., 41:64
Kairos, 78:88
Kalné, 14:20
Kappōret (propiciatorio), 79:86 (cf. *Hilastērion)*
Karatepe, 11:24
Karkemiš, 11:9,10,23; 18:34; 19:110; 73:21
Karnak, 73:24 (cf. Tebas)
Karpos (fruto [del Espíritu]), 49:30
Kässeman, E.:
y catolicismo primitivo, 67:94
y crítica del NT, **41:65**
y «nueva hermenéutica», 71:54
Kassitas, 75:21
Katechōn, katechon (el que retiene), 48:33
Kebar, 21:14,31,87
Kedorlaomer, 2:56
Kefr Bir'im (sinagoga), 49:32
Kemōš, 5:40; 8:34; 11:18; 14:9; 36:11
Kennicott, B. F., 69:49-50; 70:9
Kenōsis (vaciarse de sí), 50:19
Kenyon, K. M., 74:19,61,68,69
Kerak, cerámica de Khirbet el-, 74:49-50
Keret, 11:11
Kereteos, 9:42,54; 11:20; 21:59
Kerigma:
de los evangelios sinópticos, 78:21
en Act, 45:**18-21,**26,29,**57-58,**67-68
en Pablo, 48:15; 49:13; 51:83; 53:14; 79:15,22,29,55
predica a Cristo, 50:12
recibido, transmitido, 49:13; 51:83; 79:**16,**29
K'tubim, 67:23 (cf. Escritos)
Keván, 14:19
Khabra, Wadi, 68:108 (cf. Nahal Hever)
Khirbet Mird, rollos de, 68:105
Kilab, 9:60
Kilyón, 36:8
Kimham, 9:66
«King James Version», 68:160 (cf. Inglesas, versiones de la Biblia)
Kinnéret, 6:13
Kiš, 11:8
Kittel, G., 41:32

Kittel, R., 69:46
Kittim, 2:46; 19:16; 27:14
en Qumrán, romanos, 68:89
Kleist, J. A., 69:173
Klēronomia (herencia), 49:23
Knox, J., colección de las cartas de Pablo, 67:57-58,66
Knox, Ronald, 69:171
Koinōnia (comunidad), 45:24
(cf. Comunidad)
Kokebá, Simón Bar, 75:168-170 (cf. Simón ben Kosibá)
Koldewey, R., 74:9
Korbán (cf. Corban)
Korsabad, 11:6
Kosmokratōr (gobernador del mundo), 79:20,39,44
Kosmos (mundo), 49:32; 51:16; 52:21; 80:14 (cf. Mundo)
Kraus, H.-J., 35:7
Krisis, 78:90 (cf. Juicio)
Ktisis (criatura, creación), 49:32; 79:73,124,129,138,157 (cf. Creación)
Kuenen, A., 70:24
Kufrinje, Wadi, 73:65
Küng, H., y catolicismo primitivo, 67:95
Kurnub, 73:83-84
Kuš, 5:27; 16:26
Kušán, 18:43
Kušán-Riseatáyim, 8:14
Kyrios (Señor), 43:142; 45:21; 50:19; 52:10,14; 55:10,23,29; **79:59-67**
con referencia a Yahvé, 42:79; 44:43,56,60,102; 57:39; 79:59,63
en *Kyriō,* 48:21; 79:138
(cf. Señor)

Labán:
burlado por Jacob, 2:111-113
contrato entre Jacob y, 2:119-121
persigue a Jacob, 2:117-118
su perfidia contra Jacob, 2:106
Labo de Jamat, 14:20
Lachmann, K., 41:22
Ladrón:
castigo del, 3:58-59
Cristo viene como, 48:26
Lenas, G. Popilio, 26:33
Lagaš, 11:8
Lagrange, M.-J.:
inspiración de la Escritura, 66:49
y crítica del AT, 70:35
y crítica del NT, 41:37
Lahmí, 9:29; 24:32
Laiš, 8:10,42
Lakiš, 7:34,37; 17:11
excavaciones, 74:77-79
sitio por Nabucodonosor, 74:78-79
sitio por Senaquerib, 10:69; 16:62-63; 74:78
situación, 73:73
Lamec, Apocalipsis de, 68:81
Lámek, 2:33,35
Lamentabili, 72:18
Lamentación, 15:21,30; 17:30-**31; 19:**47; 22:15; 25:11
características, 31:103
colectiva, 19:47,48
género literario, 31:17-18,51
salmos de, 35:10-13
(cf. Elegía; *Qînâ)*
Lamentaciones, Libro de las, **36:18-34**
Lámpara, parábola de la, 42:27
Langosta, plaga de, 3:23; 14:16; 18:31; 25:3,5,8,11,13
Laodice (primera mujer de Antíoco II), 26:33
Laodicea (ciudad), 55:2,21
carta a la Iglesia de, 64:30
destruida por un terremoto, 64:30
Laodicenses, Epístola a los, 56:2,4; 67:59
Larsa, 11:8
Latinas, versiones de la Biblia, **69:96-111**
Vetus Latina, AT, 69:97-99
Vetus Latina, NT, 69:107
Vulgata:
AT, 69:104-105
autenticidad (Trento), 72:11,20
canon de la Escritura, 67:43,91
historia posterior, 69:108-111
NT, 69:106
Sixto-Clementina, 69:110
Lavatorios:
de las manos, 42:42
de los pies, 63:138-140
rituales, 76:113-115
Lázaro, 63:124-126
y el rico (parábola), 44:122
Lebeo, 78:171
Leclerc, J., 70:8
Legión, 44:82
Lejí, 8:39; 9:72
Lemuel, palabras de, 29:48
Lengua, control de la, 29:27; **33:46,** 54,61; 59:23
Lenguas de la Biblia, 71:19
del NT:
arameo, 41:26-31
griego, 41:14-16
Lenguas, hablar en:
don del Espíritu, 51:79-81

en Efeso, 45:90
en Pentecostés, 45:17
Leontópolis, templo de, 76:68
León XIII, papa:
Providentissimus Deus, 72:17
y los estudios bíblicos, 72:4
Lepra, 4:28-32; 43:56; **76:117-119**
Lesbianismo, 53:26
Lessio, L., 66:31
Letra opuesta al espíritu, 52:13-14; 53:32
Levadura:
parábola de la, 43:94
símbolo de los judaizantes, 49:29
Levesque, E., 66:48
Leviatán, 11:12; 16:44
descripción, 31:124,126
personificación, 31:19
Leví, hijo de Alfeo, 42:17; 43:13
Leví, hijo de Jacob:
derivación del nombre, 2:108
y Simeón, 2:133
Levirato, ley del, 6:59
Leví, recaudador de contribuciones, 44:61; 78:166
Leví (tribu), 61:39-41; 64:41
condenada en la bendición de Jacob, 2:181
en *Jubileos,* 68:21
funciones sagradas, 6:76; 76:16 (cf. Levitas)
Levitas, 6:65; 7:13; 8:41-43; 9:17; 20:8,15; 21:84,88; 44:102; 63:49-50
ciudades levíticas, 5:59; 7:59-61; 24:21
como sacerdotes en santuarios locales, 76:17
comparados con los sacerdotes, 5:19; 6:43-44; **76:14-19,33-34**
descripción por el Cronista, 24:18,36
distinción entre «hijos de Aarón» y, 7:61; 76:14
estatuto, 5:11
exentos del censo, 5:9
genealogía, 24:19
historia después del exilio, 76:33-34
límites de edad en el servicio, 5:20; 24:36
obligaciones, 5:33
sacerdotes no levíticos, 76:15-16
tareas subordinadas, 76:18
venganza de los 3:89-90
y sacerdocio de Melquisedec, 61:38-41,46
Levítico, Libro del, **4:1-55**
Ley:
de Cristo, 49:31; **51:60; 79:13,41, 159-160**
del Espíritu, 53:80
de libertad, 59:14,17
término que designa todo el AT, 53:42
Ley mosaica o israelita, 52:14; 61:39, 40,43,58,61; 63:56; 79:13,18,20,38, 41,42,49,55,92,97,99,**105-106,**177,122, 127,129,136,159
abolida por la muerte de Cristo, 49:22; 55:26; **79:105**
aclara, multiplica las transgresiones, 49:30; 53:36,47:58,72,76; 79:110
administrada por ángeles, 45:45; 49:23; 55:26; 61:9,13; **79:105**
anulada, 56:23
buena en sí, 53:76; 57:15
carácter temporal, 49:23; 79:113
Cristo y el fin de la, 53:105
cumplida en Jesús, 43:34-41
cumplida únicamente por el Espíritu, 53:82
del talión, 19:42 (cf. Talión)
desarrollo posexílico, 68:118-123; 77:89
deuda cancelada por Cristo, 55:25; 79:114
don de Dios a Israel, 63:46
e historia de la salvación, 1:5-6
el justo se complace en la, 35:19
en Dt, 77:88
en *Jubileos,* 68:24
esclavitud de la, 49:13,26,28; 79:106
escrita en los corazones, 53:20
espiritual, 53:77
espíritu de la — en relación con la vida, 21:77
formación de la, **67:24-26**
impotente para ayudar a su cumplimiento, 53:69-78,81,82
insistencia tardía en la, 27:9,50
inspiración de la, 66:9
Jeremías se opone a su observancia, 19:29
libertad con respecto a la, 49:16, 17,29; 79:13,**92-93,**159
maldición de la, 49:22; 79:13,111
obras de la (cf. Obras de la Ley)
observancia por los cristianos gentiles, 46:29
ocasión de pecado, 53:36,47,58,72, 76
oral y escrita, 20:18; 75:120
papel de Esdras, 67:24
percibida por los paganos, 53:26,30
personificada, 53:60

plenitud en el amor, 49:30; 53:124; 79:93
practicada minuciosamente, 20:24
preparación para la libertad, 49:24
prólogo a la promulgación de la, 6:15
promete la vida, 53:76
real, 59:17
rectitud de la, 43:34
referida al Evangelio, 43:32; 49:18
referida al pecado, **53:69-78**
rectitud, no es fuente de, 45:68; 50:23; 79:97,109
religiosa, 3:64
social, 3:60-62
sombra de las cosas por venir, 61:57
tiende al pecado, 49:19; 79:110
tipos de leyes israelitas, 77:87
tutor, 49:24
y alianza, 77:88-89
y el Ego, 79:113
y Pentateuco como un todo, 1:23; 20:19
y profecía, 12:13; 20:15
y revelación, 77:109
y sabiduría, 28:29 (cf. Sabiduría)
y sacerdocio, 12:13; 21:88; 61:40
y vida, 49:23; 79:108,129
(cf. Pentateuco)
Ley natural, 53:26,30
Ley oral, 75:120 (cf. Ley mosaica o israelita)
Lía, 2:104,106
hijos de, 2:108-110
Libación (ofrenda de bebidas), 5:52
Líbano, 8:13; 21:44
Líbano, montes del, 18:24; 73:33
Liberación, 55:14 (cf. Redención; Salvación)
Libertad, 79:23,39,67,**90 - 93,**114,127, 159
con respecto a la Ley, 49:16,17,29, 30; **53:69-78**
no es licencia, 59:14
cristiana, 53:67,84
del pecado, 53:67
falso uso de la, 51:31
la Ley prepara para la, 49:24
por el Espíritu, 52:14; 53:129
por la sangre de Cristo, 49:22
Libná, 16:63; 73:72-73
Libro de la alianza, 3:52-65 (cf. Códigos legales hebreos)
Libro de la Ley, 6:33-67 (cf. Códigos legales hebreos)
Libro de la vida, 50:24
Libro de los vivos, 35:85
Libro de los siete sellos, 64:34
Lida (Lod), 73:76-77
Lightfoot, J. B., 41:10,14
Lightfoot, R. H., 41:62
Lilit, 16:59
Lilly, J. L., 69:173
Límites, fijación de, 6:47
Limosna, 43:43
práctica de la — en el AT, 38:5,8
un carisma, 53:119
Lino, 57:48
Lipit-Ištar, Código de, 3:52
Lisanias, 44:46
Lisán, península de, 73:68
Listra, 45:70,80-81; 46:26; 49:3; 57:3
Literal, sentido de la Escritura, **71: 9-31**
definición, 71:9-13
doble sentido literal, 71:12
etapas en su determinación:
descubrimiento de la historia literaria y objetivos de la composición, 71:29-30
identificación del género literario, 71:25-29
problemas para determinarlo, 71: 14-31
error de la «importancia», 71:20-40
error de la «sencillez», 71:15-19
instrumentos necesarios, 71:14-19,25-31
y sentidos supraliterales, 71:32-79
Literatura judía:
extrabíblica, 69:111-123
rabínica, 68:118-123
Literatura sapiencial, **28:1-40**
ambiente cortesano, 28:4,8,26
concepto de, 28:4,5
egipcia:
descripción, 28:14,15
paralelos en el AT, 28:16,24
enumeración de la, 28:3
referencias a la naturaleza, 28:7, 21,22
sumeria, 28:25-26
y moralidad personal, 77:124
y Salomón, 28:6-7; 29:3; 30:3; 32:8; 34:2; 35:88; 67:89; 68:45-47
Lithostrōtos (empedrado), 63:3,166; 74:92
Litigio (de la alianza, profético), 12: 18; 15:3; 16:7; 17:10,27; 19:15, 69; 31:40,42,51,59,60,64,66,84,106, 124
Liturgia:
acomodación de la Escritura en la, 71:64,80
año litúrgico, 4:43-48 (cf. Calendario)

celeste, 61:53; 64:42,80-81
del templo, 2:16,23
normas litúrgicas, 5:52
objetivo principal, 6:22
sacerdotal, 20:17
Sal orientados principalmente a la, 35:17,18
y profecía, 25:7,12
(cf. Culto; Fiestas de Israel)
Liturgias penitenciales, 19:19,47; 22:56,63-64; 25:10-11
Lo-Debar, 14:20
Lod (Lida), 73:76-77
Logos, 80:21-24 (cf. Palabra)
Loisy, A., 41:38
Los Libros Sagrados, 69:193
Lot, 11:14; 14:9; 65:15
esposa de, 2:67; 44:125
separación de Abrahán, 2:54
Sodoma y, 2:66-67
Lotán, 11:12
Lowth, R., 70:16
Lucas, 52:29; 54:3; 55:30; 79:3,8,27
autor de Act, 54:2
autor del tercer Evangelio, 44:2-3
historiador, 44:6,125
médico, 44:2,14-15
pintor, 44:3
polémica antijudía, 45:68
relaciones con Pablo, 44:3; 46:35
trasfondo gentil, 44:3
Lucas, Evangelio según, **44:1-180**
antiguo decreto de la PCB, 72:28
contenido comparado con Mc, 40:6
Conzelmann, H., 41:68
Cristología, 78:21-30,33
dependencia de Mc, 44:16
dependencia de Mt, 44:16
dependencia de Q, 44:16,45,75,95,108-109
escatología, 78:85,88
escrito para cristianos de la gentilidad, 44:5
estilo y características, 44:4-6
fecha, 44:18; 67:60
fuentes, 44:13
función del Espíritu en, 44:11
«gran omisión», 44:86,88
influencia joánica, 44:13,150
influencia paulina, 44:15
narración de la infancia, **44:21-44**
narración de la pasión, 44:150-174
narración del viaje, **44:95-133**
prólogo, 44:20
Proto-Lucas, 41:25; 44:16,143; 66:62
Redaktionsgeschichte, 41:68
resurrección, 44:175; 78:153-154,159
y caída de Jerusalén, 44:18
Luces, fiesta de las, 76:160 (cf. Dedicación)
Luciano de Antioquía:
Setenta, versión proto-luciana, 69:59
tradición de los LXX, 69:72
Lucifer, 16:30
Lucio, 53:139
Luna nueva, 14:26
Lutero, M.:
canon del AT, 67:44
canon del NT, 67:86
como exegeta, 71:43
Luto cristiano, 48:25
Luxor, 73:24 (cf. Tebas)
Luz:
del mundo, 43:33; 63:109,114-121
en los cielos, 2:19
Hijos de la luz (Qumrán), 68:76
Padre de la, 59:12
significación en el NT, 48:27; 58:12; 63:42
simbolismo, 56:35
verdadera, 63:44,149
y tinieblas, 62:10; 63:42,81

Llamada de Dios, 79:37,43,143
Llamados (los cristianos), 60:7
Llanos de Moab, 73:45,66
Llanuras costeras de Palestina, 73:70-86
Llave, simbolismo de la, 16:39
Lluvia en Palestina, 6:31; 73:36-37

Maat («verdad»), 28:14
Macabeos:
cuadro de la familia, 75:115
historia, 75:106-113
Jonatán, 75:111-112
captura de, 27:45
elevado al sumo sacerdocio, 76:32
jefatura de, 27:35-45
sacerdote inicuo de Qumrán, 68:86
Judas, 75:108-110
jefatura, 27:20-34,74-88
muerte, 27:34
3 Macabeos, 68:34-35
4 Macabeos, 68:34,36
relación con los Asmoneos, 75:113
Simón, 75:113
jefatura, 27:46-57
muerte, 27:57
y Maestro de Qumrán, 68:86
Macabeos, libros de los, 27:1-89
autenticidad, 27:6
autor, 27:8

canonicidad:
entre los cristianos, 27:3
entre los judíos, 27:3
contenido, 27:13
cronología, 27:11
destinatarios, 27:9
doctrina teológica, 27:12
fecha, 27:8
fuentes:
cartas, 27:5
fuente seléucida, 27:5
género literario, 27:7
intención, 27:9
relación entre los dos libros, 27:11
sucesión de acontecimientos clave, 27:11
texto, 27:4
título, 27:2
unidad literaria, 27:6
valor histórico, 27:10
versiones antiguas, 27:4
Macalister, R. S., 74:14
Macedonia, cristianos en, 52:27,28,37,48
McKenzie, J. L., 66:60
Madaba, mapa en mosaico de, 73:5
Madián, estancia de Moisés en, 3:10
Madianitas, 2:145; 5:24; 11:26
derrota de los israelitas, 5:55
guerras de Israel con los, 8:9,22-26
situación de los, 3:10
Madurez:
en el conocimiento cristiano, 61:29
en la vida cristiana, 49:31; 50:23
Maestro de Justicia, 68:85-87 (cf. Qumrán, Maestro de Justicia)
Maestro, Jesús llamado, 44:58; 78:26
Magdala, 73:61
Magisterio de la Iglesia e interpretación de la Escritura, 71:89
Magnificat, 9:12; 44:36
Magog, 21:81; 64:86
Magos, 11:31; 43:20
Maher-Šalal-Jaš-Baz, 16:20
Majanáyim, 2:121; 73:51
Majané-Dan, 8:37,42
Majlat, 2:100
Majlón, 36:8
Makir, 2:186; 8:20
Makpelá, caverna de, 2:75-77
Mal:
origen del, 33:78,79
responsabilidad del hombre, 32:25
vencido por el amor, 53:121
(cf. Pecado)
Malaquías, 20:15,18
etimología del nombre, 23:54,59,61
Malaquías, libro de, **23:54-69**
concepto del matrimonio en, 23:65
función de la liturgia en, 23:65
función del sacrificio, 23:63
tercer oráculo de, 23:65
Maldición:
anathema, 49:11
Cristo hecho, 49:22; 79:13
de la Ley, 49:22; 79:13,28,**111-114**
Maldiciones, 18:40,41; 20:8
del Código Deuteronomista, 6:65-67
del salmista, 35:18,125
por desobediencia al Código de Santidad, 4:54
Maldonado, J., 71:44
Malo, el, 48:35 (cf. Satanás)
Malta, 45:115; 46:42
Malvado:
castigo del, 15:33 (cf. Juicio)
prosperidad del, 31:73,75
suerte del, 35:19
Mambré:
santuario de, 76:42
terebintos de, 2:54
(cf. Hebrón)
Mammón, 43:47; 44:120
Maná, 42:39; 64:26
naturaleza, 5:25; 34:54
y codornices, 3:38-39
Manahén, 44:13
Manasés, hijo de José:
adoptado y bendecido por Jacob, 2:176-179
etimología del nombre, 2:159
Manasés, Oración de, 68:37
Manasés (rey), 10:73; 24:77
historia de, 75:83
Manasés (tribu), 6:13; 8:22; 11:6,14; 14:17
territorio, 5:56; 7:48; 73:50,100-104
Mandamiento(s):
del amor, 62:13; 63:142
Diez, 3:48-50 (cf. Decálogo)
el mayor, 42:74; 43:152
su guarda, 62:13,21
Mandamiento del Señor, 51:38; 79:164-165
Manifestación de Cristo en gloria, 48:30,33
Manóaj, 8:37
Manual de Disciplina, 68:71
Manumisión sagrada, 79:90-93
Manuscritos:
de los LXX, 69:73-77 (cf. Griegas, versiones del AT)
hebreos del AT, 69:1-43 (cf. Hebreo, texto del AT)

medievales vocalizados, 69 36 42
número del NT, 69 123
Manuscritos minúsculos
del NT, 69 123-124
de los LXX, 69 77
escritura de los, 69 74
Mapas de Palestina
antiguos, 73 5 8
modernos, 73 10 14
Maqueronte, 42 36, 43 74, 73 44
Mar, monstruo del, 31 34, 77 51 (cf Ráhab, Tiamat)
Mar, pueblos del, 73 71 (cf Filisteos)
Mar de las Cañas, 42 40
cruce del, 3 34
situación, 3 29, 73 28, 75 35,37
Mar Muerto, geografía, 73 67 69
Mar Muerto, manuscritos del, 20 8; **68:66-113**
Khirbet Mird, 68 105
Masada, 68 110
Murabba'at, 68 106
Qumrán, 68 67 104 (cf Qumrán)
significado del término, 68 66
valles entre Engadí y Masada, 68 107 108
Mar Rojo, 75 35 (cf Mar de las Cañas)
Mará, 3 37
Maranatha, 51 89, 64 96, 79 15,61
Marburgo, Escuela de, 41 46
Marción, 50 5, 53 9, 55 6, 56 2, 79 13,115
repulsa del AT, 77 177
y Act, 67 66
y canonicidad, 41 3 67 81
Marco Antonio, 75 129 130
Marcos, Evangelio segun, **42:1-100**
antiguo decreto de la PCB, 72 28
autor, 42 2
contenido comparado con Lucas, 40 6
cristología, 78 21 31
e historia de las formas 41 43
escatología, 78 85 86
estructura, 42 4 5
final (apéndice de Marcos), 42 **96-100**, 78 152,156
influencia en Lc, 44 16
prioridad, 40 15 18, 41 21 25
secreto mesianico, 41 34, 42 5,12, 21,31,50, 43 9,56,58,64
resurrección, 42 95, 78 152 154,156
teología, 42 6
Marcos, Juan, **42:2-3;** 45 61,62,66,78, 46 25,26,35, 54 3, 55 30, 58 27, 79 27
en relación con Bernabé, 42 2
Mardoqueo, 38 33 46
Marduk, 22 11,25,28
Mareša, 17·12 (cf. Marisa)
Mari, 73 19
excavaciones, 74 51
predominio, 75 20
textos, 75 20,25,26
María, esposa de Cleofás, 63 170, 78 167
María, hermana de Marta, 44 103
de Betania, 63 128
María, hermana de Moises, 8 17
canto de, 3 36, 67 22
quejas de, 5 27
Maria madre de Jesús, 42 33, 43 19 21,86, 63 59 61,170
conocimiento de la divinidad de Jesus, 44 32
doctrinas marianas y Escritura 71 85
influencia en la narracion de la infancia, 44 25
Magnificat, atribuido a, 44 36
nacimiento de *(Protoevangelio de Santiago),* 68 64 65
saludo del ángel, 44 31
virginidad, 44 30,33, 43 19
visitación a Isabel, 44 35 36
María, madre de Santiago, 42 93,95, 43 200, 78 167
María Magdalena, 42 93 97 44 77, 63 170,175 176
Marisa (Mareša), 17 12, 74 24,82
Marot, 17 11
Marta, hermana de María, 44 103, 63 124 126
Mártires en *4 Macabeos* 68 36
Masada
historia, 68 110, 75 163
mss descubiertos en 68 110
mss del AT, 69 30
situación, 73 68
valles cercanos, 68 107 109
Masa, figura de Israel, 53 112
Mašal, 29 3,8, 78 135 (cf Parábola)
Maskil, 35 5
Masorético del AT, texto 69 36 42
pronunciación usada en el 13 7,9, 11, 69 35
verso hebreo según el, 13 7,9,11
Massá, 6 28
Massā' (oráculo), 19 71
Massēbâ (massēbôt), 74 35 (cf Estela)
Mastema, 68 22
Matatías, padre de los Macabeos
antepasados de, 27 18, 75 115
empieza la resistencia, 27 18
testamento de, 27 19
(cf Macabeos)

Mateo
relacion con Leví, 78 116
vocación, 43 62
(cf Leví, hijo de Alfeo)
Mateo, Evangelio (hebreo) de, 68 61
Mateo, Evangelio según, **43:1-206**
antiguo decreto de la PCB, 72 28
autor, 43 13, 67 61
carácter literario, 43 2 4
cinco sermones, 43 2,16, 78 105
cristología, 78 21 30,32
escatología, 78 85,87
guardia en la tumba de Jesus, 78 157
Mateo arameo, 40 14, 43 13 14
relación con Mc y Lc, 43 5 6
resurrección, 78 153 154,157
sermón de la misión, 43 66 73
sermón de la montaña, 43 30 54
sermón en parábolas, 43 88 99
sermón escatológico, 43 164 177
sermon sobre la Iglesia, 43 124 130
teología, 43 7 12
Vaticano I sobre Mt, 16 17 19, 71 89
Matías, 45 13,15, 78 172
Matrimonio
amor en, 56 38
como *mysterion,* 56 38
con los no cristianos, 51 39
costumbres palestinenses, 43 175
de los obispos, 57 20,51
de Sansón, 8 36,38,39
doctrina en Ef, 56 7,**37-38**
en el pensamiento paulino, 79 163 165
en Tob, 38 9 10
esterilidad como castigo, 4 40
fidelidad, 20 16
gozos del, 29 18
indisolubilidad, 51 38
Jesús acerca del, 43 131 132
levirato, 6 59, 36 4 5,16, 42 72, 43 151
mixto, 20 14, 23 54, 24 114
poligamia, 2 60, 6 50 53, 9 9
«privilegio paulino», 51 40
simbolismo del, 15 4,5,8,12,13, 19 4,15,17, 30 4, 53 71, 56 38, 77 5
y divorcio, 42 60 (cf Divorcio)
y resurrección, 43 151
Mattanías, 10 77
Matthew, Thomas, 69 157
Mayordomo fiel, parábola del 43 174
Mazar Maisler, B , 74 21,63,71
M'baqqer, 68 98 (cf Qumran supervisor)
Medda (Madaba), 16 31, 73 5,44
Mediador, 57 18
Jesús como, 53 92, 61 46,59, 64 18, 78 44
Moisés como, 3 94, 49 23, 61 21
Medida parábola de la, 42 27
Medida voladora, 23 30
Medinet Habu, 11 19
Mediterráneo, mar, 8 21, 73 33,35,70
Medos, 11 32, 16 36, 20 5
Mefibóšet, 9 49,56,63,66
Megiddó, 8 10,21, 10 23, 11 9,23
excavaciones, **74:31-38,**65
ocupación alternando con Tanak, 74 32,59
situación, 73 107
Melek (rey), 9 20
nombre de Dios, 6 45, 77 10
(cf Rey)
Melquisedec
en Gn, 2 55,57
en Heb 61 29,**37-43**
en Sal, 35 126
relación con Sadoq, 76 20
ser celeste en 11QMelq, 6 39, 68 69
y mesianismo, 77 157
Mēmra (palabra), 63 41 (cf Palabra de Dios)
Menajem, 10 63
Meneftá, estela de, 11 21, 75 35
Menein (permanecer), 62 13
Menelao (sumo sacerdote)
ascendencia sacerdotal, 27 31
pontificado, 27 66
Menfis, 11 21-22, 19 17, 73 25
Mente, 79 23,117,122
Meribá, 3 40, 5 36, 35 171
Merk, A , 69 132
Merodak Baladán, 10 72, 11 6,8, 16 36,66, 21 55
Merom, 7 38
Meroz, 8 21
Meša, rey de Moab, 10 50 11 16,18, 28, 14 4, 73 44,46, 74 10,75
Mešak, 26 18
Méšek, 35 136
Mesiánica, era, 79 13,41,46,49 50
Mesiánico, banquete, 42 39, 43 57, 103, 44 62,116
Mesiánico, secreto, 41 34 (cf Marcos, Evangelio según)
Mesías, 16 4,9,46,49,55, 17 19, 22 36, 61,69, 23 39 41, 26 9, 38 14-15, 44 39,42, 53 58, 61 31 38 66, 63 51,53,74,162, 64 58,61,82, **77:152-163;** 79 13,41 43,54,66
adaptación cristiana del concepto, 77 154,178
concepción virginal del, 44 33

concepto veterotestamentario de, 78 10
derivación del término, 77 152
dolores de parto mesiánicos, 43 166
en Ageo, 23 7 8
en *4 Esdras,* 68 41
en el período posexílico, 77 161 163
en *Jubileos,* 68 21
en SalSl, 68 47, 77 162
en *Testamento de los doce Patriarcas,* 68 30
expectación del, 33 72,73,84
falsos, 42 79, 43 166,169
hijo de David, 42 74, 43 153
Jesus como, 42 89, 43 9,113,116, 142 143, 44 88,166 167, 63 79, 77 154, 78 8 10,24,37,49
mesianismo en Qumrán, 68 101 104
testimonios «mesiánicos», 68 79
mesianismo real (davídico), 9 6,53, 14 28, 16 18 25, 19 70,94, 20 21, 21 79, 24 86, 35 15,88, 77 155 163, 78 10
Pedro confiesa a Jesús como, 42 50, 43 113, 44 88
realeza del, 43 142, 57 41, 61 10, 63 162
sufrimientos, 45 27,48,83,110
término, 77 152,161
y escatología, 12 16 17, 77 161 162
y otras figuras mesiánicas, 77 152 154
y Sal, 35 15 20,61,88,126, 77 157 (cf *Christos)*
Mesolítico
descripcion general, 75 8
en Palestina, 74 43 44
Mesopotamia
historia prebíblica, 75 10 11,14 15, 19 21
y la vida futura, 77 169
(cf Asiria, Babilonia, Sumerios)
Metáfora, 78 113 (cf Parábola)
y sentido literal de la Escritura, 71 12,38,42
Metales, visión de los, 26 14
Metamorfosis del cristiano, 49 27
Metanoia, 44 46 (cf Conversión)
Metro (poetico), 13 9,14,15
Michaelis, J D, 41 5, 70 12
Midrash, 3 9, 20 16,18
en Eclo, 33 84
en Qumran, 68 80 82
midrashim rabínicos, 68 119
sus cualidades, 34 31
tipos, 68 119
Migdol, 3 29, 19 107, 21 65
Miguel, 60 11, 64 60, 65 15, 68 14
como guardián de Israel, 26 32
Mikâ ídolo de, 8 41
Mikal, 9 30,31,37,52
Miktam, 35 5
Milagro(s)
concepto veterotestamentario, 3 19, 77 59
curaciones, 78 118,123
de Jesús, 42 30 33, 43 55
como obras maravillosas 78 116, 124
instauradores del Reino, 78 122, 127
definición, 78 112 114
en Act, 78 130
en la naturaleza 78 112,119,123
en los evangelios **78:109-129**
realizados por Pablo, 53 133
uso apologetico, 78 111,115,126
uso simbolico, 78 128,129
vocabulario de los, 78 113,127,129
y género literario, 78 116 125
Milenarismo (quiliasmo), 64 83 86, 67 68
Mileto, 45 95
Milká, 2 50
Milkom, 9 59, 22 52
Mina valor monetario de la, 26 22
Minhâ (ofrenda de cereales), 4 7,14, 17, 16 8, 76 89 90
Minoicos, 11 19
Miqueas, 10 45
Miqueas, libro de, **17:1-33**
fecha, autor, 77 5
teología, 77 7
Miqueas (profeta), 17 2 3, 19 75
Miriam (cf María, hermana de Moises)
Mirra 3 86, 43 20
uso en Cant, 30 10,15,16
Mirsim, excavaciones en Tell Beit, 74 15,54,59
identificación como Debir, 74 15 (cf Debir)
Mišael, 4 23
Misericordia, 77 95
carisma, 53 119
de Dios, 53 45
evangelio de la, 44 8
parabolas de la, 44 9,118
trono de misericordia (cf *Hilasterion)*
(cf Perdón)
Mishnah
formación de la, 68 121
parte del Talmud, 68 122 (cf Talmud)
Misión
de Cristo, 49 26
de Israel, 19 13
de los apóstoles, 78 174 177
de Pablo (cf Pablo, misión)
Mispá, 2 120, 8 32 33,44 45, 19 103
santuario de, 76 51
Mišpât (juicio), 16 8, 19 19,22,34
Mitanni, 73 19 (cf Hurritas)
Mito
concepción bultmanniana de, 41 51
definición, 77 23 24
en el AT, 72 24, 77 23 31
declaración de Pío XII, 77 31
pensamiento mitopoyético, 77 25 31,167
teoría de Gunkel, 70 29,38,41
uso en Ap, 64 57
y ritual en el culto, 77 90
Moab, 16 43, 21 58 59
geografía, 73 43 46
«llanos de», 73 45,56
Moabita, estela, 16 31, 74 75 (cf Meša)
Moabitas, 8 20,31,34, 9 34,54, **11:17-18;** 14 49
ocupaciones, 73 46
oráculos contra, 14 9, 16 31 18 12, 19 112, 21 59
origen, 2 68
Modernismo
condenación del 72 5,18
Loisy A, 41 38
y crítica del AT, 70 56
Möhär (cf Esposa, precio de la)
Moisés, 9 71, 11 29, 42 72, 44 90, 177
Apocalipsis de 68 16 24 (cf *Jubileos, Libro de los)*
Asuncion de, 68 49
bendice a las tribus, 6 76 77
catedra de, 43 155
como mediador, intermediario, 3 67, 89 91, 6 21 28, 49 23, 79 113
comparado con Jesús, 61 20 21
Jesús como nuevo Moisés, 3 5, 43 30,206, 63 92, 78 129
Cronista sobre 24 36,40
cuernos de, 3 97
decreto de la PCB sobre el autor del Pentateuco, 72 27
discursos en Dt 6 17 18,19 32,68 71
en el pensamiento paulino, 51 62, 78, 53 58,76, 56 30, 63 102, 79 13,41 42,46,110,113-114 160
en el Sinaí, 3 47 68
en la transfiguración, 42 55, 43 118
etimología del nombre, 3 9
golpea la roca, 5 35 36
hace una serpiente de bronce, 5 38
hijos de
en Dt, 6 73 75, 13 8,17
Ex 15 (María), 3 36, 64 68, 67 22, 78 55
historia de, **75:32-39**
Josué le sucede, 6 78
la revuelta de Coré contra, 5 31
Madián, estancia en, 3 10
misión, 3 12
modelo de fe, 61 66
muerte de, 6 78
nacimiento y adopción, 3 9
nombra jueces, 3 43, 6 41
oraculos de, 6 76 77
Pequeño Génesis, 68 16 24 (cf *Jubileos, Libro de los)*
profeta semejante a 43 75
rebelión de Datán y Abirón contra, 5 31
recibe unas nuevas tablas, 3 94 95
rompe las tablas del Decálogo, 3 90, 6 28
rostro de, 52 14
sepultura de su cuerpo, 60 11
tipo de Cristo, 43 30, 45 42, 51 62
vocación de, 3 11 12,16
y Aarón, 3 13 (cf Aarón)
y circuncisión 2 14
y consagracion de Aarón y sus hijos, 4 21 22
y el becerro de oro, 3 89-90 (cf Becerro, simbolismo)
y el Pentateuco, 1 24 25
y el tabernáculo 61 44
y quejas de Miriam, 5 27
Mojib, Wadi el 11 17 (cf Arnón)
Mólek 6 45, 11 14, 16 53, 22 52
sacrificio a, 76 100
Molino, rueda de 43 126
Monarquía israelita
actitud con respecto a, 9 19 23, 12 15
corrupción de, 15 19,33
historia, **75:53-87**
institución, 9 5,19
monarquía dividida, 10 28 79, 75 63 87
monarquía unida, 75 54 62
organización, 75 58 62
transición a, 9 19
(cf Dinastia davídica, Reino)
Moneda, 57 31
cambista, 43 143
préstamo recomendado, 33 62
(cf Intereses por deudas)
Monogenēs, 78 50

Monoteísmo, 11:12; 12:21; 19:51; 22:15,20; 24:42; 31:7; **77:17-20**
durante el período macabeo, 27:12
en Egipto, 74:58
práctico, 3:49
prohibición de imágenes divinas, 77:20
sus comienzos en Israel, 77:17
Montaña:
de Dios, 16:9
del Norte (Safón), 35:64; 73:28
uso simbólico, 43:206; 63:89
Moral cristiana:
como voluntad de Dios, 48:23
muerte al pecado, vida en Cristo, 53:62
referida a la salvación, 50:20
(cf. Pecado)
Moral en el AT, 77:118-124
limitaciones, 77:122-123
orígenes, 77:118-120
y los profetas, 12:20
Moré, colina de, 8:23; 75:105,**109**, 111
Môreh (maestro), 25:16
en Qumrán, 68:85
Morešet-Gat, 17:11-12
Moria, 2:73
Morinus, J., 70:7
Mortalidad, suerte del hombre y del animal, 32:16,21 (cf. Inmortalidad)
Mortificación, consecuente a la inhabitación del Espíritu, 53:84
Mostaza, parábola de la semilla de, 42:28; 43:93
Môt (cf. Muerte), 11:11; 16:47; 18:44
Mowinckel, S.:
sobre la orientación litúrgica del Sal, 35:6
y crítica del AT, 70:46,48
Muerte, 15:33; 52:18; 61:18,54; 79:23,46,72,91,93,101,104
a la Ley, 53:70-72
actitud de Israel ante la, 77:171
al mundo, 49:30,32
causada por el pecado, 2:28; 34:12; 53:54-56
como sueño, 48:25,27
disolución del hombre, 32:33
domina bajo la Ley, 53:76
en unión con Cristo, 49:22; 50:13; 55:26-27
esfera amplia, 35:72
excluida del Reino, 53:26
finalidad de la, 31:33,48
introducida por Adán, 53:54
la gran niveladora, 35:65
personificada, 53:54,60
salario del pecado, 53:68
segunda muerte, 64:25,87,89
separación de Dios, 53:54
significado en Sal, 35:18,24
suerte de los malvados, 34:13
suerte luctuosa, 32:11,12,16,21,28
y alabanza de Dios, 37:11
Muerte de Jesús, 42:93; 43:200; 45:30; 49:19; 55:25-26 61:46; 62:5; 63:171-172; 79:9,13,17-18,23,29,55,68,70,73,80,82,88,114,116,129,137,148,159
bautismo y, 53:62
victoria definitiva, 53:65,81 (cf. Resurrección de Jesús)
Muerto, contacto con un, 4:23,26; 5:34
Muerto en Cristo, 48:25
Mugharah, Wadi, 73:80
Mujer(es):
capturadas en la guerra, 6:50
creación, 2:25; 77:65
deben cubrirse la cabeza, 51:69
de Samaría, 14:15; 63:75-79
en las asambleas litúrgicas, 51:**68-69**; 57:18-19
entre los apóstoles, 53:138
función de las, 2:25
en Luc, 44:77
idea de, 19:49
idea veterotestamentaria de, **3:55**; 29:49; 36:2
maldad de la, 33:58
subordinación de la, 51:68
y primer pecado, 2:28
Mujer, la (del Ap), 64:58
Mundo, 49:32; 62:15
concepto antiguo, 26:15
en el pensamiento joánico, 80:14
en el pensamiento paulino, 79:23, 105
este, 49:10; 79:105
inconformismo con el, 53:117
muerte al, 49:30,32
nuevo, 64:88-89
príncipe del, 63:133
(cf. *Kosmos;* Naturaleza)
Mundo inferior (cf. Šeol)
Murabba'at:
descubrimiento de rollos en, 68:106
mss. del AT, 69:32
Muratoriano, fragmento, 45:2,119; 46:44; 55:6; 56:4; 41:2; 63:5
canon del NT, 67:84
y apocalipsis, 67:67
Muro(s) de Jerusalén:
dedicación, 24:113
muro de Herodes Agripa I, 75:151
reconstrucción, 24:104-105
«tres muros», 73:94; 75:151
Música:
Levitas y, 24:36
uso de la — en el NT, 55:28
términos y orientaciones musicales en Sal, 35:5
Músicos, turnos de, 24:37
Mystērion (misterio), 53:9,140; 57:21,22
como plan secreto de Dios, 56:15
concepto semítico de, 26:15
de Cristo, 55:21; 79:14,20,34,153
de Dios, 48:33; 51:18; 64:50; 79:11,**32,34**,39,52,165
de iniquidad, 48:33; 79:32
del Reino, 42:26
matrimonio como, 56:38
sentidos en el NT, 56:6,14-15,19,38

Naamán, 9:38; 10:52; 44:124
Nabal, 9:37
Nabateos, 11:15; 22:62
expertos en regadíos, 73:69
guerras con los Asmoneos, 75:116,118
Nablús (Neápolis), 73:101
Nabonid o Nabónido, 20:6
oración de, 26:20
Nabopolasar, 11:7,9,23
Nabot, 10:44; 16:15
Nabucodonosor, 10:76; 11:7,9,23; 18:34; 20:4,6; 21:29,33,44,48,49,**61**,66; 26:3; 37:4,8-9,21; 75:86
como síntesis de varios personajes, 38:18
deificación de, 38:19
sitio de Jerusalén, 26:12 (cf. Jerusalén, caída ante Babilonia)
sitio de Lakiš, 74:78-79
sueño de, 26:14
Nácar-Colunga, 69:191
Nacimiento:
de Jesús, 44:40; 75:134 (cf. *Infancia,* evangelios de la)
de Juan el Bautista, 44:27,37
nuevo, 63:68-70
Naciones:
conversión de las, 16:9; 19:19-20; 22:26,36,58; 23:25,51
juicio sobre las, 21:58
listas de, 2:45-48; 20:10
oráculos contra las, 14:4-10; **16**:28-40; 18:11-14; 19:74,**109-120**; 21:58-70; 25:18-19,25-26
(cf. Gentiles)
Nadab, 3:67; 10:36; 38:5
pecado y castigo, 4:23
Nag'-Hammadi, 68:59 (cf. Chenoboskion)
Nāgîd, 9:20
Nahal Hever:
mss. del AT, 69:32
mss. descubiertos en, 68:108
Nahal Se'elim, mss. descubiertos en, 68:109
Nahúm, 20:5,7
Nahúm, libro de, **18:21-32**
Naím, 44:74
situación, 73:111
Najáš, 9:57; 11:14
Najor, 2:74
Nardo, 42:83
Nash, papiro, 69:31
Nāśî, 5:18 (cf. Príncipe)
Natán:
contraintriga de, 10:10
oráculo de, 9:53,71; 24:29; **35:105**; 77:155 (cf. Mesías)
Natanael, 63:56-57
¿uno de los Doce?, 78:165
Natuf, pedernales de, 74:44
Naturaleza:
concepto hebreo de, 77:47-49; 78:112
culto a la, 34:43
desastres naturales, 77:58
fenómenos naturales, 35:164
manifestación de Dios, 31:115
y cólera de Yahvé, 77:99-100,102
(cf. Creación).
Nayot, 9:31
Nazarenos, 45:105; 63:158
Nazaret, 8:36; 43:21,100; 44:30,**56**; 63:56
rechaza a Jesús, 42:33; 44:56
situación, 73:114
Nazireo, 8:37; 45:99; 49:17
definición y reglas, 5:16; 76:123
y Juan el Bautista, 44:28
Neanderthal, hombres de, 74:41; 75:7
Nebo (monte), 6:14,78; 16:31
relación con Pisgá, 73:44
rutas del Exodo hacia, 73:31
situación en Moab, 73:44
Necedad:
ejemplos de, 29:19
personificación, 29:24
(cf. Sabiduría)
Necio:
conducta del, 33:44,48,50,51
el incrédulo, 35:31
en contraste con el sabio, 29:9
Necromancia, 9:40; 16:20; 21:49
Neftalí, hijo de Jacob, 2:109

Neftalí (tribu), 8:7,17,21,23; 43:27
territorio, 2:183; 6:77; 7:54; 73:113,115
Négueb, 2:69; 5:28
geografía, 73:82-86
llamado desierto de Sin, 73:82
y edomitas (Idumea), 25:25; 27:26; 42:21; 73:84
Nehemías:
historia, 75:93-96
memorias perdidas, 27:59
ministerio, 24:111-113
oposición local a, 24:103
papel en la corte de Persia, 24:101,106,107
personalidad, 24:100
relación cronológica con Esdras, 24:82
Nehemías, libro de, **24:100-114**
autor y fecha, 24:6
Nejuštán, 10:69 (cf. Serpiente de bronce)
Nekó, 10:75; 11:7,9,23; 18:29; 21:29,46; 24:79
Nemrod, 2:46
Neobabilonios, lista de gobernantes (605-539 a. C.), 26:3 (cf. Caldeos)
Neofiti, Codex, 69:86
Neolítico:
descripción general, 75:9
en Palestina, 74:45
Nepeš (nefeš, «alma»), 2:19; 37:11; 48:29; 77:66; 79:120 (cf. Hombre, composición del)
Nerón, 45:104; 46:44; 50:27; 58:2; 64:14-17,62-63
en los *Oráculos sibilinos,* 68:48
redivivo, 64:62,63,74
y número 666, 64:63
Nestle, Eberhard y Erwin, edición del NT griego, 69:132
Neuville, R., 74:41
New American Bible, 69:170,174
New English Bible, 69:166
Newman, cardenal J. H., 66:64
Nicolaítas, 64:24,26
Nicodemo, 63:68-70
Nilo (río):
convertido en sangre, 3:20
geografía, 73:24
Nínive, 43:85; 44:107
caída de, 18:22-32; 20:5
en Jonás, 39:8,18-22
historia, 11:4-6
(cf. Asiria)
Niños:
Jesús y los, 42:61; 43:125,133
sacrificio de, 4:37,40; 6:45; 19:60; 76:96-100 (cf. Primogénito)
Nippur, 11:8
Nob, 9:34,62
situación, 73:89
Noche, símbolo del mal, 53:125
Nod, Tierra de, 2:32
Noé, 43:173; 58:20; 65:15
alianza con, 2:43; 77:78
hijos de, 2:44
historia de, **2:38-44**
preceptos dados a, 53:73
Noemática, 71:4
Noemí, 36:8-17
Nombre:
de Dios:
por encima de todos, 50:19
ultrajado, 53:31
del Señor, invocar el, 55:28; 59:36
Nombre, igual a Cristo, 48:30; 78:6
significación de, 2:25,125; 3:12; 64:26,29,82,93; **78:3**
un buen, 28:24
Nombres bíblicos, lectura de los, 73:14
Nomos, principio significativo, 53:78,80 (cf. Ley)
Norte:
adversario del, 19:14,21,24,30,37
montaña (Safón) del, 16:30; 35:64; 73:28
(cf. Israel, reino del norte)
Noth, M.:
e historia israelita, 70:43,49,50
sobre el Exodo, 75:30
y anfictionía, 70:43
y etiología bíblica, 74:62
Novilla roja, 5:34; 76:116
Nube, 24:46; 42:55,80-81; 48:25; 51:62
ígnea, 5:22
presencia de Dios en el éxodo, 3:33
Nueva Jerusalén, 23:25 (cf. Jerusalén nueva)
Nuevos cielos y nueva tierra, 22:67, 70; 65:21 (cf. Escatología)
Nuevo Testamento:
apócrifos, 68:3,50-65
epístolas, 67:59
evangelios, 67:64-65
hechos, 67:66
canon, 67:48-86 (cf. Canon de la Escritura)
citas del AT, 67:40
comunidades destinatarias, 67:52
concepto, 67:48,81
cristología, 78:1-61
crítica moderna, 41:1-74
cumplimiento del AT, 77:174-178

escatología, 78:62-92
fecha de composición (cuadro), 67:57
influencia griega en el, 41:18
inspiración del, 66:15 (cf. Inspiración de la Escritura)
interpretación del AT, 71:35
lengua del:
arameo, 41:26-31
griego, 41:14-16
milagros, 78:109-130 (cf. Milagros)
motivos para consignar por escrito, 67:49-50
novedad con relación al AT, 77:178
origen apostólico, 67:52
teología, 78:1-182; 79:1-166; 80:1-60
bibliografía, 78:Bibliografía general
diferencias en, 67:93-97; 79:3; 80:5
texto, 69:119-150 (cf. Griego, texto del NT)
trasfondo del, 41:17-20,26
versiones, 69:90 - 92,94-95,106 - 107, 115-118,144-146 (cf. lenguas respectivas)
Números:
apocalípticos, 20:22
simbólicos, 64:4,32,36,41,52,62-64,67, 90-91
Números, libro de los, **5:1-61**
valor histórico, 5:4
valor religioso, 5:5
Nuzi:
excavaciones, 74:55
situación, 73:19
tabletas, 75:21,26
Nyberg, H. S., 70:45

Obededom, 9:52
Obediencia, 9:26
a la autoridad civil, 53:122
a los padres, 3:50; 4:38; 33:16
conciencia y, 53:124
con relación a la fe, 2:72-73; 53:16,139-140; 54:10; 79:125
de Tobías, 38:8
hasta la muerte, 50:19
Obispo (cf. *Episkopos)*
Oblaciones, 20:16 (cf. Ofrendas, Sacrificios)
Obolo de la viuda, 42:75
Obot, 5:39
Obras, 59:14
buenas, 57:18; 61:60; 62:20
teología de las, 64:66
con relación a la salvación, 53:42
de Jesús, 63:119
de la Ley, 53:30; 79:105,116,137
del Padre, 63:84,114
exigidas por Pablo, 48:24,36
importancia en el cristiano, 59:64
muertas, 61:31
(cf. *Erga)*
Ociosidad y parusía, 58:32
Ocozías de Israel, 10:47
Ocozías de Judá, 10:55; 24:63,64
Oded, 24:70; 36:17
Odres de vino, 35:135
Ofel, ciudad de David (cf. Jerusalén)
Ofir, 10:23; 16:29
Ofrá, 8:22,25,26
santuario de, 76:52
Ofrenda:
agitada, 4:17
en la ceremonia de consagración, 3:81
de acción de gracias, 4:17
de cereales, 4:7,14,17 (cf. *Minḥâ)*
de líquidos, 5:52
de los primeros frutos, 6:60
de perfumes, 76:92-93
del príncipe, 5:18
pacífica o de comunión, 3:54; 4:8, 17; 76:79-82
por la lepra curada, 4:31; 76:117-119
signo, 4:10
suave olor, 4:6
unida a los sacrificios, 5:30
voluntaria, 4:17
votiva, 4:17
redención de, 4:55
(cf. Sacrificio)
Og, 5:39
Oholá y Oholibá, 21:55
Oholiab, 3:87
Ojo malo, 43:46
Olabide, R., 69:194
Oleo de unción, 3:86
Olivo:
aceite de, 3:86
brote silvestre, 53:113
Olivos (monte), 42:87; 44:162
situación, 73:89,**92**
Olshausen, H., 70:30
Omer, 3:39
Omrí, 11:18; 17:29; 75:67
edificación de Samaría, 10:37; 74:74
On (Heliópolis), 16:34; 73:25
Onán, 2:147
Once, los, 42:98,100; 45:15 (cf. Doce)

Onésimo, 54:3,4,5,6,9; 55:7,30; 79:163
compilador de las cartas de Pablo, 67:57
Onías III (sumo sacerdote), 26:33; 75:106; 76:31
ascendencia sacerdotal, 27:31,62
muerte, 27:66
Onkelos, Targum de, 69:85
Oración, 20:16; 45:30
certeza de que Dios escucha, 35:10, 12; 38:13
como invocación, 48:14
como petición, 48:14
«confesiones» de Jeremías, 19:42
de Baruc, 37:8-13
de intercesión, 27:12
de Jesús, 61:28
dominical, 43:44; 44:104; 55:28
en común, 43:128
en el AT, 76:109-111
en Lc, 44:11,104-105,126-127
en secreto: 43:44
mutua, 48:29
por los enfermos, 55:35
posición judía en la, 26:25
pública, 57:18
respondida, 43:49
sacerdotal de Jesús, 63:153-156
Sal como, 35:18
t^epillâ, 35:5
tipos literarios, 35:6-17
Oración de Manasés, 68:37
Oráculos:
como respuesta a una plegaria, 35:12
de Balaam, 5:41,44-47; 77:144
y profecía, 12:23; 15:2-3
(cf. Naciones, oráculos contra las)
Oráculos sibilinos, 68:48
Orange II, Concilio de, 53:53
Oratoria, 6:15,17,24,30,66
paréntesis, 4:40; 79:15
(cf. Diatriba; Predicación)
Ordalía, juicio por, 5:15
Ordenación sagrada de mujeres, 53:138
Oriente, pueblo del, 11:31 (cf. Quedemeos)
Orígenes, 79:27
alegoría, 77:176
e inerrancia, 66:76
canon del NT, 67:82
canonicidad de los evangelios, 67:64-65
como exegeta, 71:38
Héxaplas, 69:68-71
inspiración de la Escritura, 66:24
sobre la poesía hebrea, 13:6
Tétraplas, 69:70
y crítica bíblica, 41:3
Ornamentos blancos, 64:28
Orontes, 11:10,23
Orpá, 36:8,11
Ortodoxas (iglesias) y canon del AT, 67:47
Oseas, 15:2; 75:74
influencia sobre Jeremías, 19:19-20
Oseas, libro de, **15:1-34**
Oseas (rey), 10:66; 15:2
Osiander, A., 41:4
Osiris, 21:29
Ostracas:
de Arad, 74:75,79
de Lakiš, 74:79
de Samaría, 74:75
Otniel, 7:44; 8:3,9,13,29
Oveja, 63:183
parábola de la perdida, 43:127
Oxyrhynchus:
papiros, 68:56-57
situación, 73:24
Ozías (Azarías), 11:14,16; 14:5; 17:3
historia, 75:76
inscripción funeraria de, 75:76
reinado de, 10:63
visto por el Cronista, 24:68
Ozías (en Judit), 38:21-24

Pablo, **45:46,49-53,60,62-119; 46:1-145;** 48:2; **79:10-21**
acusado por los judíos, 46:40
aflicción, 49:27; 52:40,42
apelación al César, 46:41
apóstol de los gentiles, 53:112
arresto domiciliario, 45:117-118; 46:42; 57:4,14,47
autoridad como apóstol, 49:6,10,12,14; 57:13,36
bautizado, 51:15
cartas apócrifas, 67:59; 68:51
cartas paulinas:
canonicidad, 67:55-59
¿cartas o epístolas?, 47:9-11
colección o corpus, 47:12-15; 67:57; 79:6,8
escritura o dictado, 47:19-22
esquema, 47:8
fecha de formación del corpus, 47:14; 67:55,57
juzgadas por 2 Pe, 65:22
orden en el NT, 47:15
cartas perdidas, 67:57
circuncisión, 49:29
ciudadano romano, 45:102
cristología, 78:34-48; **79:52-79**
como ejemplo, 51:57

como viejo, 54:9
concepto de resurrección, 78:151; 79:71-74
conocimiento de Cristo, 49:13
conocimiento del Jesús histórico, 46:15
consulta a Pedro, 49:15
contempla la muerte, 50:13
controles extrabíblicos para su vida, 46:4-9
conversión, 45:**49-51,**101,109; **46:16-18**
defiende su apostolado, 49:12-16; 52:36
dependencia de Lc con respecto a, 44:3
discursos:
a los judíos romanos, 45:117
ante Agripa, 45:109-111
ante el Sanedrín, 45:103
ante Félix, 45:105
en Antioquía de Pisidia, 45:66-68
en el Areópago, 45:86
en Jerusalén, 45:101
en Mileto, 45:95-97
disputa con Pedro (Cefas), 46:31; **49:17**
en Antioquía de Siria, 45:60,62, 63,72-79,89; 46:23,26,28,31,34,35, 36; 49:17
en Arabia, 46:20; 49:14
en Atenas, 45:85-86; 46:35; 51:17
en Berea, 46,35
en Corinto, 45:87-88,93; 46:35,36, 38; 51:4; 52:3-5,10-11,44
en Damasco, 46:19,21
en el «Concilio», 45:72-74; 46:28, 30
en Efeso, 45:89-92; 46:36,43
en Filipos, 45:81-82; 46:35,39; 50:2
en Galacia del Norte, 46:36
en Jerusalén, 45:53,**72-74,99-103;** 46:21,22,**28-30,**39; 49:14,16; 79:10,11,**15-19**
en Macedonia, 52:6,12; 57:4
en Roma, 45:116-118; 46:42,43,44, 45; 57:5
en Tesalónica, 45:83; 46:35; 48:3
escatología, **78:73-82; 79:45-51**
escritos de L. Cerfaux, 41:73
evangelio de, 49:13; **79:27-34**
fecha de la muerte, 46:44
fecha de nacimiento, 46:10
final de su vida, 46:43-45; 57:37, 46
fuentes para su vida, 46:4
heraldo del misterio de Dios, 56:25-26
identificación con el Siervo, 45:69, 109; 78:45
kerigma paulino en Act, 78:34
llamado Apóstol, 45:49,70
misión I, 45:63-71; 46:25
misión II, 45:79-88: 46:35
misión III, 45:89-98; 46:36
misión en el Mediterráneo oriental, 57:4-5
misión a los gentiles, 45:49,101, 109,117; 49:14
modelo para los cristianos, 49:27; 50:24
naufragio, 45:114; 46:41; 52:40
planes de visitar España, 46:38; 53:134
primera educación en Jerusalén, 45:101; **46:13-15**
prisionero, 45:82,**102-118;** 46:40-42; 50:4-5,12; 54:8
relación con los esenios, 46:21
siervo de Cristo, 49:13; 50:10; 79:67
significado del nombre, 46:3
sobre la ley mosaica, 45:99,103; **49:18-28; 79:105-115**
solicitud pastoral, 48:16; 49:27
su vida, **46:1-45**
teología de, **79:1-166**
trasfondo helenístico, 46:12
trasfondo judío, 46:13
tumba de, 46:45
viajes:
1.°, 45:63-71; 46:25
2.°, 45:79-88; 46:35
3.°, 45:89-98; 46:36
a Roma, 45:92,103,**112-116**
visita a España, 46:44; 57:14
¿viudo?, 46:14; 51:38,58
vocación, 53:15
voto de nazireato, 45:99; 46:40; 49:17
y ángel de Dios, 49:27
y carta de Santiago, 45:99; 46:34
y conversión de Israel, 53:94-115; 78:77
y la parusía, 78:80-81
y las religiones místericas, 41:40-41
Pablo VI (papa), 72:8
Pacto (cf. Alianza)
Padre:
Dios conocido como, 55:9; 79:3,6, 12,13,30,32,**35-40,**44,47,52,**56 - 58, 72-73,75-76,**79,81,82,84,86,88,131, 135,142,153,166
en relación con el Hijo, 43:77
fuente única de acción con el Hijo, 48:22

resurrección atribuida al, 45:34; 53:83; **79:72-73**
título que no deberán usar los discípulos, 43:155
único, 56:29
Yahvé, como, 15:30; 19:19,84; 22:64
(cf. Abbá)
Padre, Hijo, Espíritu, 43:206; 62:26-28; 79:75-76; 80:43,45
Padrenuestro, 44:104 (cf. Oración dominical)
Padres:
deberes para con Dios, 33:16
respeto debido a los, 3:50-56; 4:38; 33:16
Padres, Dios de los, 2:102; 3:12; 75:127; 77:15-16 (cf. Patriarcas)
Padres de la Iglesia:
autoridad en la interpretación de la Escritura, 71:91-92
canon del NT, 67:82-83
e inspiración de la Escritura, 66:16
Paganos:
conocen a Dios, 53:24
creencias de los 55:3-5,11
culpables, 53:24,30
(cf. Gentiles; Naciones)
Paja, 18:10; 35:19
Palabra:
concepto hebreo *(dābār),* **16:22;** 22:49; 77:40-44
cumplidores de la, 59:13-14
Jesús como, 61:25
logos de Jn, 63:12,39-46; 78:57; 80:21-24
logos de Filón, 61:26; 68:112
memrā, 63:41
profética, 12:25
Palabra de Dios, 57:41; 58:10; 61:25,35,62; 63:120; 64:82; **77:45-46;** 79:125
como infalible, 53:98
creadora, 77:46,54
efectos de, 22:17,22
Evangelio, 48:17
su difusión desde Jerusalén, 45:**11,30,46-47,**59,62,65
y los profetas, 22:9,13,33; 77:45
Palabras ofensivas, 59:23
Paleolítico:
descripción general, 75:7
en Palestina, 74:40-42
Palestina, 5:28; 8:4,37
cadenas montañosas, 73:33-34
centro del Creciente Fértil, 73:22
clima, 73:35-37
cuatro regiones geográficas, 73:33
estudio durante el protectorado británico, 73:9-10
extensión, 73:32
lista egipcia de ciudades, 73:6
lluvias, 73:36-37
mapas, 73:5-14
temperaturas, 73:35
(cf. Canaán)
Palestine Exploration Fund, 74:8
Palimpsesto, 69:121
Palingenesia, 78:71
Paloma, 44:51
simbolismo, 42:10; 43:24
Paltí, 9:37
Pan, fracción del, 45:24,94,114
de vida, 63:88
Pannenberg, W., 41:58
resurrección de Jesús, 78:151
Panes de la presencia, 3:72; 4:49; 43:79; 76:91
Panes, multiplicación de los, 42:38-39, 46; 43:103,110; 44:87; 63:89
Papías, 42:2; 43:13; 63:2
dichos del Señor, 77:60
Papiro(s), 16:49
del NT, 69:142-143
descubrimiento, 41:16
Elefantina, 19:107; 75:99
mss. de los LXX, 69:75
Nash, 69:31
Wadi ed-Daliyeh, 75:102
Parábola(s):
como revelación, 43:90
de Jesús, 42:24-29; **78:133-145**
características, 78:136-140
del Reino, 43:88-89; 78:100,102, 105,138-139,144 (cf. Reino de Dios)
explicaciones en los evangelios, 78:134-139
intención, 42:26; 43:90,95; 78:139
problemas exegéticos, 78:140-144
variedad, 78:135
de *1 Henoc,* 68:10
historia de la exégesis, 78:134-135
naturaleza, 78:133
significado del término, 44:78
y alegoría, 42:70; 78:133-135
(cf. títulos correspondientes a cada parábola)
Paráclito (cf. *Paraklētos)*
Paradidonai (transmitir), tradición, 79:16
Paraklēsis (predicación consoladora), 48:16
Paraklētos (defensor, Paráclito), **62:**12; 63:145; 80:**39-45,**51-53
Cristo como, 53:92

Paralambanein (recibir), tradición, 48:79:16
Paralelismo, 13:15-16; 29:25,43
tipos de, 13:16
Parán, desierto de, 5:24
Parénesis, 4:40; 79:15
Parrot, A., 74:51
Particularismo, 25:18,20 (cf. Universalismo)
Partidos en Corinto, 51:11
el partido de Cristo, 51:13
Parto, purificación después del, 4:27
Parto virginal:
relato de Lc, 44:30
relato de Mt, 43:19
Partos, 64:37,48,49,71,74; 75:129
Parusía, 43:164-165; 44:143-149; 45:11; 48:9,25,32; 50:11; 51:9,34,71; 57:53,45; 58:23; 59:32; 61:14,56; 65:12,18,20,21
del hombre de pecado, 48:33
diferida, 48:36; 65:17-20
en el pensamiento paulino, 78:80; 79:13,41,**46-51,**164
exige vigilancia, 43:173-176; 48:26,27
fecha de la, 43:172; 48:26
ignorada por el Hijo, 42:80; 43:172
objeto de esperanza, 48:14
signos de, 42:76-81; 43:166-167; 48:32
y los santos, 48:22,32
y Reino de Dios, 49:30
(cf. Escatología)
Pascendi Domini Gregis, 72:18
Pascua, fiesta de la, 4:44; 6:40; 21:90; 42:83-84; 43:179; 44:151-156; 45:93; 51:65,71; 63:65,89,128,166
celebración tardía, 5:21
coincidencia con sábado, 63:172
cordero, 42:84,85
cristiana, 58:4
de Ezequías, 24:72-74
de Josías, 6:40; 10:75; 24:79; 76:136
Haggadah, 6:23
historia, 76:132-137
normas para la, 3:31
origen de la, 3:26; 76:137
preceptos referentes a la, 3:28
relación con los ázimos, 76:139
y el Exodo, 75:34
Pasión de Jesús, 75:147; 79:9,17, **68-71,**74,80,129,137
con relación a la resurrección, 53:85
narraciones, 42;82-94; 43:178-202; 44:161-174; 63:158-173
predicciones, 42:52,58,63; 43:116, 122,139; 44:88,92,130
Pašjur, 19:59
Pastor(es), 14:4,14; 19:70; 44:41
alegoría de los, 23:44
Jesús como, 42:39; 58:15,25; 63:118
Yahvé, pastor de Israel, 35:40; 77:75
Patmos, 64:21
Patriarcas, 2:51-185; 20:10; 79:43
historia, 75:24-29
historicidad de las narraciones, 75:24
lugares de culto, 76:39-43
nombres de Dios, 77:15-16
(cf. *Testamentos de los doce Patriarcas)*
Patrística (cf. Padres de la Iglesia)
Patrós, 16:26; 21:65
Paz, 56:22; 63:146,177
en el encabezamiento de una epístola, 47:8; 49:10
fruto de la justificación, 53:50
mesiánica, 16:21,25; 21:75; 22:42
ofrenda pacífica, 4:17 (cf. Ofrenda)
y falsos profetas, 19:21,47
Pecado, 20:8; 52:21; 61:27,47,55,57, 59; 62:11,19
antinatural, 19:29,57
como causa de muerte, 2:28
concepto en el AT, **77:125-131**
concepto levítico, 4:9
confesión, 59:37; 62:11
de Adán, 53:52-57,60
del mundo, 63:52
eliminado por Jesús, 63:52
en el pensamiento paulino, 79:23, 29,38-39,**83-89,**92,**99-104,**110 - 114, 123,127,129,159
extraordinario, 62:29
imperdonable, 42:23
inhabitante, 53:81
ley del, 53:78
origen, 33:38,50,53
perdonado por Yahvé, 77:132-135
personal (Rom 5,12), 53:57
personificado, 35:53; 53:54,60,77
pervive bajo la ley, 53:76
reconocido por los salmistas, 35:18
referido a la ley, **53:69-78**
referido al castigo, 53:26
relaja la ley, 53:81
somete al hombre, 53:35
términos con que se designa, 77:125
universal, 53:39,53-57,60; 77:126-127

y cólera de Yahvé, 77:100-101
(cf. Original, pecado; Sacrificios por el pecado)
Pecado original:
con relación a Rom, 53:53-57
debido a Adán, 33:58,79
universalidad del pecado, 77:125-128
Pecaj, 10:64; 15:2
Pecajías, 10:64
Pectoral, descripción del, 3:79
Pedersen, J., 70:45
Pedro, 43:87; 51:11,14-15; 58:7; 63:55; 79:27
como pastor, 58:25; 63:183
como roca, 43:114
con Santiago, Juan, 42:32,55,77,87; 43:118,186
consultado por Pablo, 49:15
curación, 45:25
discursos:
ante el Sanedrín, 45:29,34
en casa de Cornelio, 45:57-58
en el templo, 45:26-28
en la elección de Matías, 45:13,15
en Pentecostés, **45:18-22**
encargo recibido de Cristo, 63:183
en la transfiguración, 42:55; 43:118; 44:90; 65:11
en la tumba de Jesús, 44:175
enviado a preparar la Pascua, 44:152
kerigma, 45:26,29,58; 78:4
llamado Cefas, 42:22; **43:114;** 49:15; 63:55; 79:19
misión en Palestina, 45:54
misión en Roma, 53:7
negaciones, 42:87,90; 43:185,191; 44:159,164; 63:159
noticias generales, 78:163-164,180-181
oposición de Pablo, 46:31; **49:17**
papel en el «Concilio», 46:30
portavoz, 44:111
primado y Vaticano I, 71:87
profesión de fe en Jesús, 42:50; 43:113-116; 44:87; 63:99
singularizado, 42:95; 63:175
suegra de, 42:14; 43:58; 44:57
visión de los animales, 45:56
vocación, 42:12,22; 44:28; 44:58; 63:55
Pedro, Apocalipsis de, 67:67; 68:52
Pedro, Evangelio de, 68:63
canonicidad, 67:65
Pedro, primera epístola de, **58:1-27**
autor, 58:2
canonicidad, 67:76
composición, 58:4; 67:71
Pedro, segunda epístola de, **65:1-23**
autor, 65:2
canonicidad, 67:80
fecha, 67:72
relación con Jds, 65:3,5,7,10,13-18,23
Pelatías, 21:33
Peleteos, 9:54; 11:20 (cf. Kereteos)
Pella, 43:168; 75:159
excavaciones en, 73:52,64
Peniel (cf. Penuel)
Penitencia, 25:10
efectos, 19:57
sacramento (Trento), 71:86
(cf. Conversión)
Penitencial, práctica, 31:26
Pentateuco, 14:19
análisis literario, 1:7-17
contenido, 1:3-7
introducción, **1:1-25**
primeros decretos de la PCB, 72:27
samaritano, 69:33-34
temas del, 1:18-23
Pentateuco, tradiciones del, 1:13-17
historia de la distinción de fuentes, 1:7-12; 70:6,13,17,24,25,35-36,57,60
tradición D, 1:16
tradición E, 1:15; 3:51
tradición J, 1:14; 2:2
concepto de historia, 77:113
relato de la creación del hombre, 77:62
relato del primer pecado, 77:128
tradición P, 1:7,22; 20:10,11
relato de la creación del hombre, 77:63
Pentecostés (fiesta), 45:16 (cf. Semanas, fiesta de las)
Penuel, 8:25
etimología del nombre, 2:125,127
Peor, 5:46 (cf. Baal-Peor)
Perasim (montes), 16:47
Perdición, hijo de, 48:32
Perdón, 43:44,130
de las injurias, 43:129
de los pecados, 43:61; 45:22,68,109; 61:47,55-57; 62:14
por Yahvé, 14:21-22; 15:12,30; 22:9; 35:119; **77:132-135**
(cf. Misericordia; Reconciliación)
Peregrinación, fiestas de, 3:65,96; 4:43-45; 5:52-53; 6:40 (cf. Azimos; Pascua; Semanas; Tabernáculos)
Peregrinaciones al santuario, 3:65; 6:34,40; 76:50,125
Pereza, 48:24,32,36
Perezeos, 8:8
«Perfecto», el, 51:19

Perfumes (ofrenda), 76:92-93
Pérgamo, carta a la Iglesia de, 64:26
Perla, parábola de la, 43:97
Perro(s):
dicho de los gentiles, 42:44
dicho de los judaizantes, 50:23
Persecución, 43:167
apocalíptica, 42:78
constancia en la, 48:30; 58:17
de Antíoco IV Epífanes, 64:52-53
(cf. Antíoco IV)
de los discípulos, 43:69
Herodes Agripa, 45:61
judía, 45:25,34,46; 64:17
literatura de, 64:5
por la justicia, 43:32
romana, 53:122; 64:17
Persia, 20:5,12,14,16,18
arqueología de, 74:80
geografía de, 73:18
imperio de, 20:13,17; 38:34; 75:98-100
lista de gobernantes (539-331 a. C.), 26:3
Personalidad corporativa, 22:21; 77:69-70
Pesaḥ (cf. Pascua)
Pesca milagrosa, 44:58
Pésher:
exégesis en Qumrán, 68:77-80
pesharim de Qumrán, 68:77-78
Peshitta, Biblia, 69:92
Petisco, J. M., 69:189
Petra:
excavaciones, 74:84
posible emplazamiento del monte Sinaí, 73:27
posiblemente Sela, 73:41
situación, 73:40
Petrie, W. F., 74:11
Peutinger, K., 73:5
Pez:
en Jon, 39:15
en Tob, 38:9
Phillips, J. B., 69:165
Piedra:
el salmista como, 35:134
erguida (cf. Estela)
rechazada por los constructores, 78:16
simbolismo, 26:16
(cf. Roca)
Piedra angular, 16:47; 35:134
Jesús como, 42:70; 58:11; 78:16
Piedra de escándalo, Cristo como, 53:103
Piedra, edad de la:
en el Próximo Oriente, 75:6-12
en Palestina, 74:39-47
Pi-ha-Jirot, 3:29
Pila de bronce, 3:86
Pilato, Poncio, 44:46,112,167,169; 45:23; 57:35
cede a la voluntad de la multitud, 44:169; 63:172
depuesto del cargo, 46:4
en la literatura apócrifa, 68:54
esposa de, 43:195
historia, 75:**143,**147
inscripción en Cesarea, 73:77; 75:143
Jesús ante, 42:91; 43:192,194-196; 63:161-166
lava sus manos, 43:196
Pinjás, 5:48,55; 8:44
Pío X (papa):
Pascendi Domini Gregis, 72:18
y los estudios bíblicos, 72:5
Pío XII (papa):
Divino afflante Spiritu, 72:20-23
Humani Generis, 72:24
Salterio, 69:103
y los estudios bíblicos, 72:6
Piratón, 8:36
Pisgá, 6:13; 73:44 (cf. Nebo, monte)
Pithom, 3:29
Plaga(s), 9:73; 14:16; 19:47; 75:34; 78:112
de Egipto, **3:19-26**
en el Ap, 64:45-46,70-72
Plan de Dios, 48:33; 53:91; **79:35-44**
con relación a las promesas a Israel, **53:94-115**
Plan de Satanás, 48:33; 79:32
Plateros, motín de los, 45:92; 46:37
Plegaria (cf. Oración)
Plenitud de Dios, 55:3,17,24 (cf. *Plērōma)*
Plenitud de los tiempos, venida de Cristo en la, 49:26
Pleno, sentido, 71:56-70
argumentos a favor y en contra, 71:59-60,66-70
criterios, 71:63-64
definición, 71:57-58
negación, 71:54
tipos, 71:61-62
Plērōma (plenitud), 53:111,114; 55:3,5,13,17; 56:18; 79:144,153
Pneuma (espíritu, Espíritu), 48:29; 49:20; 58:20; **79:75-79,**105,121
Pobres, 46:38; 59:10,16
de espíritu, 43:30
de la Iglesia de Jerusalén, 49:16
de Yahvé, 19:61; 35:51; 38:23
distintos sentidos sociológicos y espirituales, 35:11
ebionitas, 68:62

en los salmos de lamentación, 35:12
tema de Lc, 44:7,9
título de los cristianos, 53:134
(cf. *'Anāwîm)*
Pobreza:
ambivalencia, 33:32
significación de, 59:10
Poder de Cristo, 49:19; 50:23; 53:16; 79:9,22,23,66,**72-74,**79
Poder de Dios, 55:24; 79:22,30,33, **72-74**
con relación a su misericordia, 34:39; 35:78
evangelio como, 53:20; 79:30,33
manifestado, 18:24
mostrado en la debilidad, 35:26
Poder del Espíritu, 79:79
Poesía hebrea, **13:1-20;** 67:22
estudio crítico, 70:16,17,38
Policarpo, 50:7
Poligamia, 2:60; 6:50-53; 9:9
Poligenismo en *Humani Generis,* 72:24
Politeísmo y monoteísmo israelita, 77:17-20
Pompeyo, 75:118-119,126-127
Pontificia Comisión Bíblica:
creación de la, 72:5,36
declaración del secretario (1955), 72:6,25
decretos recientes, 72:29-33,35
decreto de 1964, 72:35
decretos sobre Gn, 2:7; 72:27
primeros decretos (1905-1915), 72:5,**25-28**
sobre la historicidad de los evangelios, 72:35
valor de sus decretos, 72:6,25
Porción (suerte):
comunión con Dios, 35:33
del hombre en Ecl, 32:10,16,33
el Señor es, 35:158
Porneia (deshonestidad), 42:60; 43:38; 45:75; 48:23
Posesiones, signo del amor de Dios, 28:35-36; 29:5; 31:130
Posbultmannianos, 41:64-70
Posexílico (período), 20:3,12-20; **75:91-118**
Pozo:
canto del, 5:39
de Jacob, 63:76-77
Praeconium paschale, 42:95
Praescriptio, 47:8
Praestantia Sacrae Scripturae, 72:36
Prat Colomb, J. M., 69:194
Predestinación, 53:91,95
Predicación:
como llamada de Dios, 48:34
de Cristo por Pablo, 49:20; 50:12, 13
exige respuesta, 48:16
necesaria para la fe, 53:107
por motivos torcidos, 48:16; 50:12
profética, 20:2,5,7,15
(cf. Oratoria)
Predicación bíblica:
naturaleza y método, 71:93-97
problema del escándalo, 71:95
y acomodación, 71:81,97
Preexílico (período), 20:4-8; 75:24,87
Preeminencia de Cristo, 55:5,12,16
Preexistencia de Cristo, 49:26; 50:18; 55:5,13,16; 61:11,28; 62:9; **79:53-58**
Prefectos de Palestina, 75:142
Pregnósticos, 65:3; 68:60
Prehistóricos (hombres), 74:41; 75:7
Preposiciones paulinas, 55:16; **79:134-138**
Presbítero, El, autor de 2 Jn, 62:31-34
Presbyteros (anciano), 45:95-96; 48:28; 57:9,20,25-26,29,51; 58:25 (cf. Ancianos)
Presencia de Cristo en los cristianos, 55:20; 79:138
Presencia de Dios, 3:94; 6:34; 10:20; 18:19; 21:93; 35:155; 63:45; 76:48,64 (cf. Emmanuel)
Presidencia, carisma, 53:119
Préstamo (cf. Interés sobre deudas)
Pretoriana (guardia), 45:116; 50:12
Pretorio (tienda del pretor; residencia del gobernador), 42:91; 43:197; 50:6,12; 63:161,166,169
Primicias:
Espíritu como, 53:88
Jesús como, 53:65,112; 78:44
ofrenda de, 6:61
Primogénito, 9:10; 17:28
de la resurrección, 55:17
Jesús primogénito, 78:42
plaga de la muerte de los, 3:24
reservado para el sacrificio, 6:39
significado en Lc, 44:40
su consagración a Yahvé, 3:32,62
(cf. Niños, sacrificio de)
Primogenitura, derecho de, 6:51
Principados y potestades, 55:16,25; 56:18; 79:105,153
Príncipe:
davídico (en Esd), 21:79,88-90
definición del título, 4:9; 5:18
ofrendas del, 5:18
Principio de la vida cristiana, 49:19, 30; 79:77-79
Prisca (Priscila) y Aquila (cf. Aquila)

Problema sinóptico, **40:1-25**
diferencias, 40:9-10
distintas soluciones, 40:11-25
hipótesis documentales, 40:19-24
historia del, 41:21-25
fuente Q, 43:5-6 (cf. Q, documento)
prioridad de Mc, 40:15-18; 42:5
semejanzas, 40:5-8
teoría de las dos fuentes, 40:21
historia de la, 41:23-25,33
Procuradores de Palestina, 75:142
Pródigo (el hijo), 44:119; 56:19
Profeta, 6:45
el Profeta (semejante a Moisés), 63:91; 78:14,54
expectación en Qumrán, 68:103
Jesús como, 44:7,76
Profeta cultual, 25:2
Profetas anteriores, 67:27 (cf. Proféticos, libros)
Profetas posteriores, 67:27 (cf. Proféticos, libros)
Profetas (profecía), **12:6-21;** 20:3,15-17,21,23; 45:19,27,42 - 45,48,58,68; 58:9; 63:56; 65:12; 75:105,110,111
carisma cristiano, 48:28; 51:79; 53:119
concepción posexílica, 20:15-16; 71:34
concepto paulino, 56:31
desaparición de los, 20:15-16; 27:24,35,52
en el Próximo Oriente antiguo, 12:5-6
en el NT, 56:24
extáticos, 9:20; 12:5,7
falsos, 12:8; 17:17; 19:21,47,71,76; 21:36; 42:79; 43:51; 64:71,82
hablan de Cristo, 53:15; **77:175-178**
historia de la crítica, 70:17,22,23, 25-26
hostilidad de Israel hacia los, 43:162
preexílicos, 20:14,16
profetisas, 8:17; 10:73; 44:43
relación con la apocalíptica, 20:21-24; 64:22
tumbas de los, 43:162
y acciones simbólicas, 12:23
y espíritu, 77:37
y la ley, 12:13
y mesianismo, 12:16 (cf. Mesías)
y monoteísmo, 12:21; 77:17
y moralidad, 12:20,28
y revelación, 77:107
y sacerdocio, 12:5,13,14; 14:24
y sacrificio, 12:14; 14:15; 16:8; 19:23,27; 76:82,108
y sentido pleno, 71:61,67
y vocación, 16:16; 19:13; 21:13-17
Proféticos, libros de la Biblia, **12:1-25**
formación, 67:27-28
género literario, 12:23; 64:8
inspiración, 66:9
Profetas anteriores:
colección, 67:27
contenido, 67:23
Profetas posteriores:
colección, 67:27
contenido, 67:23
Proforística, 71:4,93
Profundidades (caos o **mundo inferior**), 35:146 (cf. Šeol)
Prójimo:
amor al, 43:41
significado en el NT, 49:30
Prólogo de Jn, 63:39-46
Promesas de Dios, 1:19-20; 7:62; 53:94-115 (cf. Abrahán, promesas a; Alianza)
Prometida, Tierra:
concepto posexílico de, 38:15
reparto, 7:41
(cf. Abrahán, promesas a; Alianza)
Propiciación, 53:40
Propiciatorio, 79:86 (cf. *Hilastērion)*
Propiedad:
daños, 3:58
venta, 4:52-53
Prosélito, 43:157
definición, 45:69
Prostitución:
actitudes en el AT ante la, 2:148; 6:56
cultual o del templo, 6:56
de Israel, 15:9,15
e idolatría, 15:3,8,13; 19:17,46
Protestantismo:
interpretación «privada» de la Escritura, 71:82
versiones inglesas de la Biblia, 69:154-166
y canon de la Escritura, 67:44-46
Protocanónico, 67:19 (cf. Canon de la Escritura)
Protoevangelio de Santiago, 68:64-65
Proto-Lucas (hipótesis), 66:62 (cf. Lucas, Evangelio según)
Proverbios, libro de los, 20:15; **29:1-49**
comparaciones con Dt, 29:5,11,16, 17,27,36
comparaciones con la literatura sapiencial egipcia, 28:14-24; 29:3, 8,10,15,26,27,28,31,48

comparaciones con la literatura semítica, 28 15 32, 29 12,17,23,28, 29,36,40,44
dependencia de los profetas, 29 39 40
proverbios numéricos, 29 19
(cf *Māšal,* Parábolas)
Providencia, 35 163, 43 47,70, 53 91, 77 55 60,116
en Ecl, 33 69
en Rut, 36 2 3 10
en Tob, 38 8,13
Providentissimus Deus **72-17**
inerrancia de la Escritura, 66 78
inspiración de la Escritura, 66 18, 33,65
trasfondo de esta encíclica, 72 4
Próximo Oriente, lista de gobernantes del (605 331 a C), 26 3
Prudencia, 28 34 35, 29 8,12, 33 27, 28,45,70
Psammetico I, 11 23
Psammetico II, 11 23, 21 44
Pseudoepígrafo, 58 2, 65 2
significación del término, 67 20, 68 6
Pseudonimia, 20 16,19 23, 28 6 60 2 4, 64 13
de los libros bíblicos, 67 88 89
Psychē (alma) 34 12,28 29, 48 29, 53 29, 79 120
Pta Hotep, 29 10,40
Ptolemaica, 68 35
Pueblo de Dios 3 46, 6 24, 15 9 10, 19 89, 58 12
(cf Alianza)
Pueblo del Oriente (cf Quedemeos)
Pueblo elegido 3 46, 48 34, 55 28, 58 12 (cf Elección)
Pueblo santo de Dios, 50 10, 55 28
Pueblos de la tierra, 2 45 46 (cf Naciones)
Puerta de las Basuras, 19 59
Pueblos del mar, 5 47, 11 13,19,31 (cf Filisteos, Kereteos)
Puerta del redil, Jesús como, 63 117
Punón
entrante en la Arabá, 73 41
lugar del incidente de la serpiente de bronce, 73 31
Purgatorio, 51 23
¿fundamento bíblico? 27 82
Purificación, 17 26
para la guerra 19 23
ritual para el leproso 4 31
varios tipos 76 112 121
Purificación, fiesta de la (cf Dedicación)
Purim, fiesta de los
fecha, 38 44
historia, 76 163 165
origen, 38 31,46
significado de *pûr,* 38 36, 76 164
Pureza legal, 4 25 33, 6 35,48,55,57
Puro e impuro, 42 43, 43 106 107, 76 112
animales, 4 25 26
(cf Impureza)

Q documento, 40 21
en Lc, 44 16,45,95,108 109
historia de la teoría, 41 23
usado por Mt, 43 5 6
Qantir, 3 29
Qasileh, excavaciones en Tell, 73 76, 74 71
Qᵉhal Yahvé (asamblea del Señor), 49 14, 79 150
Qînâ, 16 8, 19 43, 36 21 (cf Lamentación)
Qodeš, 19 15 (cf Santidad)
Qohelet, 32 2 (cf Eclesiastés)
Querubim, 2 29, 3 71, 20 10, 35 34,96, 76 46,59
Quedar, 16 37, 35 135
Quedemeos («Pueblo del Oriente»), 8 22 23, 11 31, 16 26
Quedeš, 8 17,18,21
Quehat, hijos de 5 12, 24 19 24
Quelle (cf Q, documento)
Quenitas, 5 47, 8 9, 11 16,29
aliados de Judá, 73 86,88
influencia en Moisés, 75 33 76 129
Quenizeos, 7 39
relación con Judá, 73 88
Qeriyyot, 14 9
Querubines, 2 29, 3 71 20 10, 35 34,96, 76 46,59
Quibrot hat Taavá, 6 28
Quiliasmo (cf Milenarismo)
Quir, 11 10
Quir Jeres, 10 50
situación en Moab, 73 43
Quiryat Arbá, 73 90 (cf Hebrón)
Quiryat Jusot, 5 43
Quiryat Yearim, 7 33, 8 42, 9 17,52, 76 20
Quišón (río), 8 18,21, 73 106,108
Qumrán **68:67-104**
descubrimientos en, 68 67 69
excavaciones, 74 18,84
situación, 73 68
Qumrán, comunidad de 20 8 23, 68, 93 99
canon del AT, 67 36 37
celibato, 68 95
destrucción, 68 90

entrada en, 68 93 94
historia, 68 83 92
Juan el Bautista en relación con, 43 23
literatura, 68 70 82
abreviaturas, pp 32s
escatología y mesianismo, 68 100-104
influencia en Jn, 63 16
influencia en Lc, 44 22
influencia en Pablo, 56 35, 79 10 34,54,62,84,91,95,103,150,161
interpretacion de los profetas, 71 34
«los muchos», 68 97
Maestro de Justicia, 25 16, 68 85 87
mss del AT
características textuales, 9 7, 69 18 29
libros deuterocanónicos, 69 29
origen, escritura, ortografía, 69 15 17
sistema de referencias, 69 20
organizacion, 68 97 99
paralelos cristianos, 68 99
relación con los esenios, 75 125
sacrificio, 68 95
supervisor (*mᵉbaqqēr),* 45 96, 50 10, 68 98
y fariseos, 68 8 (cf Esenios)
Quoniam in re biblica, 72 36

Rabbá (Rabbat-Ammón), 8 34, 11 14, 14 8, 21 59
situación en Ammón, 73 48
Rábbulas, 69 92
Rabí, Rabínico, 79 10,41,62,115 165
Jesus considerado como, 78 26
literatura rabínica, 68 118 123
uso del titulo, 43 155, 63 54,93
Rafael, 38 7 13, 68 14
Raguel, padre de Sarra, 38 10 11
Ragues, 38 8,18
Rahab (monstruo marino), 16 50, 31 51 (cf Creación, Mito, Tiamat)
Rahner, K
canon de la Escritura, **67:15-16**
inspiración de la Escritura, 66 38-39,57, 67 15 16
Raiz de Jese, 16 26
Rajab (de Jericó), 7 9 11, 43 18, 59 22
Rama(s) 16 31
gentiles sobre la vid judia, 53 113
Ramatayim Sufim, 73 99
Ramat Leji, 8 39
Ramat Rahel, 73 95
Ramera de Babilonia, 64 64
Ramot Galaad, 73 52
Ramsay, W M, 41 20
Ramses (ciudad), 73 26 (cf Soán)
Ramsés II, 3 8
construcciones, 75 32
Ramses (ciudad), 73 26 (cf Soán)
Ramses III, 8 37, 11 19,21
Ranas, plaga de, 3 20
Raquel, 2 104-106
hijos de, 2 109 110
luto de, 19 85
muerte de, 2 137
«Tumba de Raquel», 73 91
Ras Shamra, 8 13 (cf Ugarit)
Rasón (cf Resín)
Razon, Sobre la Supremacia de la, 68 36
Reales (salmos), 35 15
Real (Sacerdocio), 58 11,12
Rebeca, 8 18
ayuda a Jacob para recibir la bendición de Isaac, 2 94 99
elegida para esposa de Isaac, 2 78, 80 82
Recolección, fiesta de la, 3 65 (cf Tabernáculos)
Reconciliación, 15 12,34, 43 31,36, 52 21, 53 51,87, 55 17, 79 23,39, **81-82,**86,88 142
fruto de la justificación 53 50
por el sacrificio de Cristo, 55 18, 79 142
(cf Perdón)
Red, parabola de la, 43 98
Redactor(es) bíblicos
como autores, 67 89
de Dt, 6 3
de Jn, 63 8,185
de la historia deuteronomista, **10 79**
del Pentateuco, 1 24
e inspiración, 66 60 62
Redaktionsgeschichte
definición, 41 44, 71 30
e inerrancia de la Escritura, 66 84
ejemplificada en Lc, 41 68
Redencion, 51 17, 52 21, 57 54, 61 52, 64 60,68,95, 79 24,56,68,71,80, **90-93,**98
como liberación, 53 39, 56 15, 79 90 93
de la maldición de la ley, 49 22, 79 93,114
Jesús como redentor, 78 18
realizada aunque escatológica 53 39
Yahvé como redentor, 22 15,21
(cf *Gō'ēl)*
Rediles, 5 56, 63 117
Refaim, valle de, 11 220

Refaítas, 6 11, 7 40, 11 14
Refidim, 3 40
Reforma
de Ezequías, 10 69, 24 72,74, 76 67
de Josías (deuteronomista), 10 74-75, 19 3,40, 20 4,8,18, 75 84, 76 67
de Nehemías, 24 106
Refugio, ciudades de, 5 59 60 (cf Santuario, ciudades de)
Regensburger Neues Testament, 41 74
Regla de la Comunidad, 68 71
Regla de la Congregacion, 68 72
Regla de la Guerra, 68 76
Regla de oro, 43 50, 44 71
Reimarus, H S , 41 5
Reina
de los cielos (Astarte), 19 26,107
madre, 10 36, 19 46
Reina, C de, 69 184
Reinach, S , 78 150
Reino, 65 9
de Cristo, 55 14, 78 102
de Cristo y de Dios, 56 34
de Israel (cf Israel, reino del norte)
de Juda (cf Judá, reino del sur)
de la luz, 48 27
de los cielos, 78 96,102 (cf Reino de Dios)
de sacerdotes, 58 11-12, 64 20,85
de tinieblas, 48 27
llaves del, 43 115
Reino (reinado) de Dios, 20 7,16, 34 30, 48 16, 49 31
en el AT, 77 149 151
en el NT, 78 93 108
en el pensamiento paulino, 79 29, 161
en Jn, 78 108
en Lc, 44 57,84,98,125, 78 106 107
en Mc, 42 12,73, 78 99-101
en Mt, 43 83, 78 102 105
llamado de los cielos, 43 23,27, 78 96,102
en relación con la Eucaristía, 42 86
parábolas del, 43 88 99, 78 100,102, 105,138 139,144
presente o futuro, 78 97-98,102,107, 108
significado de *basileia,* 78 96
y la Iglesia, 78 102-105,107
y milagros, 78 122,127,129
y parusia, 49 30
Reisner, G A , 74 9
Reitzenstein, R , 41 40
Rakabitas, 19 97
Relatos de milagros
como marco, 78 117
propiamente tales, 78 118,119
Religiones comparadas (cf Historia de las religiones, escuela de la)
Religiones místéricas, influencia en el NT, 41 40-41
Renan, E , 41 7
Renuncia
condición para ser discípulo, 43 72, 117
a la riqueza, 43 134-135
tema de Lc, 44 10
Reparación, sacrificios de, 76 86 88 (cf Sacrificios por el pecado)
Rescate, **79:90-92**
Jesús como, 43 140
significado del término, 6 28
Resín (Rasón), 10 65, 16 18
Responsabilidad
colectiva, 19 88
concepto en el AT, 77 70,73
individual, 20 22,72, 21 45, 77 70, 73
Restauración
de Israel, 19 80-81
de Judá, 17 15, 19 20,87
de Sión, 17 19
promesa de, 15 4 5,11,13,34
Restitución, norma de, 5 14
Resto, 12 19, 14 18, 15 11, 16 7,13, 17,23,26,42,46 63-64, 17 25, 18 3, 20 18, 22 27,29,66, 25 27, 44.114, 53 102,109, 79 43
Resucitado (Cristo), 45 9-10,103, 61 10,42, 79 12-14,64,73,129,148
intercede por nosotros, 53 92
fuente de salvación, 53 106
(cf Resurrección)
Resumenes
de los milagros evangélicos, 78 120
en Act, 45 4 (cf Hechos de los Apóstoles, sumarios)
Resurrección, 45 29,85,103, **51:82-87;** 52 9,16 17, 57 42,46, 61 8,33,41,69, 63 125, 64 85
causa de la justificación, 53 48
con Cristo en el bautismo, 53 63-65
concepto hebreo, 77 173, 78 151
de Jesús, 48 30, 51 83, 63 174-175, **78:146-159**
apariciones en Galilea y en Jerusalén, 78 153 155
concepto paulino, 78 15, 79 9,12 13,17-18,29,66,**68-74,**80,116,129
con relación a la ascensión, 78 159
con relación a la pasión, 53 85
en el kerigma primitivo, 45 21, 26,58,68, 48 15, 51 83, 79 69
guardias en la tumba, 43 202,205
intervención del Padre en la, 45 34, 49 10; 53:83, 58 10; **79:72**
narraciones evangélicas, 44 175-180, 63 174 185, 78 152 157
proceso salvífico para Pablo, 53: 16
resucitado o resurgente, 78 158
transformación, 78 151
tumba vacía, 42 95, 43 204, 63· 174, 78 149,151,157
uso apologético, 78 148 151
y bautismo, 51 82, 55 24, 79 129
del justo, 16 44, 26 9,34, 27 73,82, 87
en las religiones comparadas, 78 150
en *Testamentos de los doce Patriarcas,* 68 21
negada, 34 6,13
prefigurada, 42 14
primordial para la fe y la salvación, 53 106
punto de vista de los saduceos, 43 151, 44 141
victoria definitiva, 53 65
victoria sobre el pecado, 53 81
y matrimonio, 43 151
Resurrección de los cristianos, 48 25, 51 82, 55 20, 79 9,46 48,50 51,66, 73
en la parusía, 51 86
Retiene, el que (cf *Katechōn)*
Retribución
después de la muerte, 20 18
doctrina de la 29 5,10 26, 31 5,17, 24,74,75, 33 13,15,25,33,34,44,52, 57,60, 34 5 6,12,13,14,17
Reuel, 3 10, 8 9, 11 29
Reuss, E , 70 23
Revelación
completa en Cristo, 61 7, 63 46
de Cristo a Pablo, 46 18, **79:12-15,** 32,35
decreto del Vaticano II, 72 13 16
en Ap, 64 18
en el AT 77 103 110
cauces 77 107 110
en la historia 77 111 115
en la naturaleza, 77 110
por las obras, 77 103
proceso gradual, 77 104
en la creación, 53 24,25
en obras y palabras, 72 13
en términos humanos, 67 97
fuentes de la, 72 13
secreta, gnóstica, 55 4,11
Revestirse de Cristo, 49 24, 79 128
Revised Standard Version, 69.162 163
edición católica, 69 163
Revised Version, 69 161
Revue Biblique, 41 37, 70 35
Rey, 6 43, 9 23
aspira a la justicia, 35 88
como salvador en el AT, 77 155-160,162 163
descripción mesiánica, 35 88, 57 41, 63 162, **77:155-163**
ideal, 16 46,55
invocado como Dios, 16 21, 35 61
Jesús como, 44 32,135, 63 91,130, 161 163, 78 56
noción israelita, 77 69
representante cultual del pueblo, 35 6
Yahvé como, 35 63, 77 75 (cf Salmos de entronización)
Rey de los judíos, 42 91-92, 43 194, 197,199, 63 162-164,166,168
Reyes de Israel, lista, 75 62
Reyes libro de los, 10 1-78
Rezón, 10 26
Rîb (esquema de litigio), 17 27 (cf Litigio)
Riblá, 11 9, 21 26,33
Ricino de Jonás, 39 22
Rico, 57 33, 59 10,16,30, 33 35
Rimmón, 8 44
Ríos
de Palestina, 73 38 (cf Geografía de Palestina)
(cf nombre correspondiente)
Riquezas, 15 32, 18 40
actitud de Lucas ante las, 44 120, 129
actitud más correcta ante las, 33 34,35, 43 46 47
futilidad de las, 32 21,10
la muerte no se deja sobornar por las, 35 65
no confiar en las, 15 32, 18 40
peligro de las, 42 62, 43 134 135, 33 21
premio a la virtud, 29 5,22,31
(cf Pobres, Pobreza, Posesiones)
Ritmo en el verso hebreo, 13 12,15
Ritschl, A , 78 67
Ritual (Decálogo), 3 96 (cf Códigos legales)
Robinson, E , 73 9
Robinson, J M , 41 69
Roboam, 10 33, 11 16, 24 50, 75 63
Roca
Cristo como, 51 63
Pedro como, 43 114
Yahvé como, 6 74, 35 35
Rogers, John, 69 157

Rollo:
devorado por Ezequiel, 21:19
el pequeño rollo, 64:50
formato de un, 69:13,73
uso joánico y judío, 64:34
(cf. mar Muerto, manuscritos del)
«Rollo del Deuteronomio» Shapira, 74:10
Rollo volador, 23:29
Roma:
el fin de la tierra, 45:3
gentiles convertidos en, 53:8
iglesia de, 53:3,5,18
composición, 53:8
fundación, 53:7
judíos convertidos en, 53:8
llamada Babilonia, 64:54,65,**72-81**
Pablo en, 45:116-118
Romanos:
destrucción de Qumrán, 68:91
dominación en Palestina, **75:119-171**
legados, 75:135
procuradores, 75:142
tratados con los romanos:
bajo Jonatán Macabeo, 27:43
bajo Judas Macabeo, 27:33
bajo Simón Macabeo, 27:51
Romanos, Carta a los, **53:1-140**
autenticidad e integridad, 53:9-11
Barth, K., 41:56; 53:12
con relación a Gál, 49:8; 53:6
destinatarios, 53:3-8
posiblemente carta circular, 53:11
principales comentadores, intérpretes, 53:12
problemas del cap. 5, 53:49,52
problemas del cap. 16, 53:10
significación, 53:12
Roš Hašaná, 4:46; 76:149
Rûah (espíritu, viento), 16:25; 17:17; 19:22; 32:27; 48:29; 77:37
(cf. Espíritu)
Rubén, hijo de Jacob:
explicación del nombre, 2:108
intenta salvar a José, 2:144-145
Rubén (tribu), 6:76; 7:63; 8:20; 11:17,19; 21:92
territorio en Transjordania, 2:181; 5:56; 77:45
Ruotolo, D., 71:46
Rut, 9:38
y David, 9:34
Rut, libro de, 11:17; 20:14; **36:1-17;** 43:18
Rylands (Papiro) 457 (P^{52}), 63:37; 69:142
Saanán 17:11
Sabá, 10:24
reina de, 24:49; 43:85; 44:107
Sábado, 43:79,168; 44:57,64-65; **49:**27; 55:26
con relación a la alianza, 3:88
curaciones en, 43:80
historia del, 76:128-131
Jesús y el, 42:18-19; 63:83-84,102,115
legislación concerniente al, 3:50,64
observancia, 14:26; 19:56; 20:17
razones del, 2:21; 6:20; 76:130
Šabaká, 16:50
Sabático, año, 3:64; 4:51
remisión del, 6:39
Sabiduría, 59:25; 63:12,40
accesible a la gente común, 29:11,12,24
activa en la creación, 33:41,56
aspecto moral de la, 28:35-36; 77:124
banquete de la, 29:24
base experimental de la, 28:34
concepto de, 28:33
Cristo como su imagen, 61:8
cualidades, 34:25,26
de Dios, 44:108; 51:16; 79:33,75
himno a la, 53:115
de este mundo, 51:19
distinta de Dios, 33:12,56
don de Dios, 28:39,40; 34:28
e inmortalidad, 34:11-19
en Baruc, 37:14-16
en Tob, 38:8,13
excelencia de la, 29:14,22; 32:25,27
futilidad de la, 32:9,29
identidad con la Torah, 28:36
identificada con el Espíritu, 34:7,12
identificada con la Ley, 28:39; 33:47,56; 37:14
inaccesible, 29:46; 31:97,102; 33:12,24
influencia de Isaías, 34:13,15,18
influencia del pensamiento griego, 34:6,7,9
inmaterialidad, 34:25
intervención en la creación, 29:23
justificada por las obras, 43:75
origen, 29:23; 33:11,12; 34:21
personificación, 28:38; 29:4,11,14,22-23; 33:37,56; 34:7,12; **37:14-16**
predicada de Dios, 28:38; 29:4
preexistencia, 29:23
prefigura a Cristo, 29:11,12,23,24
prerrogativa de Yahvé, 29:8

realizada personalmente en Cristo, **51:16-17;** 55:12,15-17
recompensas de, 28:35,36; 33:14,15,24
repartida por el Espíritu, 51:19
sabiduría popular, 28:11-12
salmos sapienciales, 35:16
salvadora de los hombres, 34:30
significado especial para Israel, 33:56,82,84
superior a la necedad, 32:11,23,30
superior a la riqueza, 32:23
verdadera y falsa, 55:11
vida como su premio, 28:37
y el rey mesiánico, 29:4,22
y Jeremías, 19:34,36,38,53
y Qohelet, 32:6,13,17,19,25,27,28
y revelación, 77:108
y Salomón, 10:13; 28:6-7; 33:88; 34:20-30; 43:85
Sabiduría, libro de la, **34:1-60**
Sabios, 25:25
conducta de los, 33:44,48,50,51
maestros de Israel, 29:4,5
oposición de Isaías a los, 28:10
Sacerdocio:
decadencia del, 27:62
de Cristo, **61:19-21,29-43,51-56**
de los cristianos, 58:5,12; 64:20
de Melquisedec, 61:38-43
historia después del exilio, 76:27-**38**
historia durante la monarquía, **76:**20-26
institución divina del, 3:78
jerarquía, 76:22-24,29,33-34
Jerusalén, 20:8,11,18,19,23; 76:20
real, 58:11,12
sadoquita, 20:8; 76:20-21,28,31
Sadoq y sucesión de Elí, 9:13
término hebreo *kōhēn,* 76:4
Sacerdotal, colección, 77:86 (cf. Códigos legales hebreos)
Sacerdotal, tradición, 1:17-22 (cf. Pentateuco, tradiciones del)
Sacerdote(s), 15:15; 23:26; 61:38-43; 63:49-50; **76:3-38**
criticados, 15:15; 23:63-64
deberes de los, 5:33; 76:5-10
¿Heb dirigida a sacerdotes judíos?, 61:4,29
ingresos de los, 76:25-26,35,38
judíos convertidos al cristianismo, 45:36; 61:29
levíticos, 6:44
leyes matrimoniales para los, 4:41; 76:13
maestros de Israel, 29:4; 76:9
oráculos pronunciados como respuesta a plegarias, 35:12; 76:6-8
«sacerdote perverso» (Qumrán), 68:86
santidad de los, 4:41; 76:13
vestiduras de los, 3:78-80; 4:20
y lepra, 4:29-30
y profeta, 12:5-13; 14:24
y sacrificio, 4:12-18; 76:10
(cf. Consagración; Levitas; Ofrendas; *Presbyteros;* Sacrificios; Saduceos; Sumos Sacerdotes)
Saco, vestirse de, 19:21; 20:16; 25:10
Sacramentalismo:
en el pensamiento joánico, 80:49-51
en Jn, 63:24,63,115,139
penitencia, 63:117
Sacrificio(s), 9:73; 15:34; 19:27; 20:16
a dioses falsos, 3:60
altar del, 4:6
animales para el, 4:6
cananeos, 76:95
condenación por los profetas, 19:27; 76:82,108
de comunión (pacíficos), 3:54; 4:8,17; 76:79-82
de Cristo, 55:18; 56:34; 61:27,43,45,**51-56,**57,59,60,69; **79:70,86-87,148**
de Isaac, 79:56
derecho a participar en la comida de los, 4:42
diario, 3:83; 4:13-14; 5:52; 76:124
Dios no los necesita, 35:66
en la consagración, 3:81-82; 4:21
en Qumrán, 68:95
historia, 21:84; **76:77-108**
holocausto, 76:78 (cf. Holocausto)
humano, 76:96-100
ley o ritual de, 4:5-18,42; 5:51
origen, 76:94-95
por el pecado (expiación), 4:9-10; 61:45,49-50; 76:83-85,87-88
primogénitos reservados para el, 6:39 (cf. Niños, sacrificio de)
significado, 76:101-107
tipos de, 3:54; 4:5-11; 61:57-58
y sacerdote, 4:12-18
(cf. Ofrendas)
Sacrificios diarios, 3:83
Šadday, 77:9 (cf. El)
Saddîq (justo), 35:18 (cf. Justicia)
Sadoq:
apoya a Salomón, 10:10
genealogía, 10:12; 24:18,20
historia, 76:20
legitimación de su casa, 9:13
reemplaza a Abiatar, 10:12
y Abiatar, 9:54,62,64,66

Sadoquitas (hijos de Sadoq), 9:13; 21:84,88; 24:20,37; **76:20-21,28,31**
Obra Sadoquita, Qumrán, 68:75
y saduceos, 24:20; 75:123
Saduceos, 20:18; 42:72; 43:151; 44:151; 45:29,103
derivación del nombre, 27:19
origen, 75:123
SalSl, opuesto a los, 68:45
teología, 75:123-124
Šafán, 10:74
Safed, 73:115
Šafir, 17:11
Safón, 8:35 (cf. Norte, montaña del)
Sahídico, 69:113 (cf. Copto, versiones de la Biblia)
Sal:
como símbolo de inviolabilidad, 5:33
de la alianza, 4:7
de la tierra, 43:33
Salarios de los trabajadores, 59:31
Salatiel, 68:41
Salem, 2:57; 61:38 (cf. Jerusalén)
Šaliah (šaluah), 78:165 (cf. Apóstol)
Salká, 73:54
Šallum, 10:63
Salmanasar III, 11:14,32
obelisco negro, 11:4
Salmanasar V, 10:66; 11:6,8,11; 38:4
Sal, mar de la (mar Muerto), 73:67-69
Salmos:
análisis del género literario por Gunkel, 35:6; 70:39
análisis litúrgico por Mowinckel, 35:6; 76:151-153
autor, 35:4
de acción de gracias, 35:14
de alabanza, 35:9
de entronización, 35:6-7,9,63; 76:153; 77:141
de la Torah, 35:17
de lamentación, 35:10-13
comunitaria, 35:13
individual, 35:10-12
salmos de confianza, 35:11
escatológicos, 20:17
fiesta real en Sión como marco existencial, 35:7
históricos, 35:17
libro de los, **35:1-166**
literatura comparativa, 35:8
litúrgicos, 35:17
no canónicos, 35:2; 69:27
poesía de los, 13:6-19
primeros decretos de la PCB, 72:27
proféticos, 20:17
reales, 35:15
y mesianismo, 77:157 (cf. Mesías)
renovación de la alianza como marco existencial, 35:7
sapienciales, 35:16
teología, 35:18
textos y versiones, 35:2; 69:100-103
títulos y encabezamientos, 35:45
(cf. Salterios latinos)
Salmos de Salomón, 20:20; 68:45-47
Salmunná, 11:26
Salomé Alejandra, 75:115,117,121
Salomé, hija de Herodías, 43:102
Salomé, madre de los hijos de Zebedeo, 43:200
Salomón, 8:7,10; 9:34,59,67; 11:14, 16,18,21; 20:3; 44:107; 75:61-62
esplendor de, 43:47
industria minera del cobre, 11:16; 73:69
Jesús mayor que, 44:107
nacimiento de, 9:59
Odas de, 68:47
oración en la dedicación del templo, 24:46
«pórtico» de — en el templo, 45:33; 63:119
puerto de Esyón-Guéber, 10:23; 73:69
Salmos de, 68:45-47
según el Cronista, **24:41-49**
vida de, **10:9-27**
y profecía, 12:15
(cf. Literatura Sapiencial y Salomón; Sabiduría y Salomón)
Salomónicas, puertas, 74:14,34,37,71, 74,83
Salterios latinos, 69:100-103
Liber Psalmorum cum canticis (1945), 69:103
Salvación, 45:29,68-69,82,117; 56:16; 57:18,24; 58:8; 60:8
con relación a la conducta, 50:20; 79:157
concepto en el AT, 77:140-151
de los exiliados, 22:24,32,36,51
definición del NT, 53:20,125
dimensión escatológica, 53:20
en el pensamiento paulino, 78:79; 79:13,20,30 - 31,**35 - 51**,52,57,68,71, 74,75,80,95,154,157
en Lc, 78:88
independiente de la Ley, 53:38
naturaleza comunitaria en el judaísmo tardío, 38:39
por el Espíritu, 48:34; **79:75-79**
se alcanza por la fe, 53:40

viene de los judíos, 63:77
universal, 19:52; 25:17; 44:8,132
Salvador:
Jesús como, 44:42,95; 45:26,34,67; 57:13; 63:79; 65:7; 78:19,33, 43,88
obras salvíficas de Yahvé, 77:140-143
rey como, 77:155-160,162-163
título de Dios, 57:13
Samareitikon, 69:34
Samaría, 14:14; 21:43; 63:75
caída, 10:66
distancia desde Jerusalén, 73:32
evangelizada, 45:47
excavaciones, 74:73-74
marfiles, 74:74
mujeres de, 14:15
óstracas, 74:75
reino de (cf. Israel, reino del norte)
y Omrí, 10:37
Samaritano(s), 44:96,102; 63:75-79
en Siquem y Nablús, 73:101
historia, 75:102,114
nombre como insulto, 63:113
Pentateuco, 67:25; 69:33-34
samaritana, la, 63:75-79,105
y comunidad posexílica, 20:14,18; 24:89,93
Šamaš, 3:52; 21:29
Šamgar, 8:3,16,19,29
Šammá, 9:72
Šammay, Rabí, 43:38; 68:120
Samsiadad V, 11:4
Samuel, 8:18,31,37
como profeta, 9:18; 12:9
sacerdocio levítico de, 24:18
vida, 9:10-26,36; 75:54-55
Samuel, libros de, 9:1-73
San Víctor, Abadía de, 71:42
Sanedrín, 45:103
competencia en causas capitales, 63:165
definición, 42:89
función y composición, 44:166
Jesús ante el, 42:89; 43:189-190
nombre primitivo del, 27:43
Sangre, 61:49,55,68; 63:97; 79:86,87, 119,148
como alimento, 45:75
de la alianza, 42:86; 43:184; 51:71
en ceremonias de consagración, 4:21
prohibición de comerla, así como el sebo, 4:18
sacrificial, 43:184; 61:55; 76:78,94-95,102,105
su condición sagrada, 4:36
y agua, 63:17
(cf. Vengador de sangre)
Sangre de Cristo, 56:21
adquirió la libertad, redención, 49:22; 58:10; 61:49,55; 64:42,60, 81; 79:83,88
en la Eucaristía, 42:86; 43:184; 44:155; 51:71; 63:97; 79:147
Sansón, 8:3,16,29,31,37-41; 9:72; 11:19
Santiago, epístola de, **59:1-39**
autor, 59:2
canonicidad, 67:77
diatriba, 59:16; 67:74
fecha, 59:5; 67:74
pseudonimia, 59:3; 67:74
Santiago, hermano del Señor, 42:33; 45:61,**75-76;** 49:15; **78:167-168**
carta apostólica, 45:76; 46:34
e iglesia de Antioquía, 49:7,17
en la iglesia de Jerusalén, 49:16
epístola atribuida a, 59:2
leyes rituales, 45:73-77; 49:17
Santiago, hijo de Alfeo, 78:166-168
Santiago, hijo de Zebedeo, 43:28
información general, 78:164
muerte, 45:61
petición de, 42:63; 43:140
Santiago, protoevangelio de, 68:64-65
Santidad:
de Dios, 16:16; 21:10
de los sacerdotes, 76:13
espíritu de, 53:16
significado, 48:22; 55:9
Santidad, Código de, 4:35-54 (cf. Códigos legales hebreos)
Santificación personificada en Cristo, 51:17
Santo, el, 16:16; 22:12; 44:57; 63:99; 78:12
Santo *(bekal),* 3:75; 76:56
Santo de los Santos *(debir),* 3:75; 61:48-52,56; 76:55-56,59
Santo Oficio, monitum sobre la historicidad (1961), 72:34
Santos, 50:10; 52:27,48; 56:26; 61:36
los cristianos tratados como, 53:16, 134,136
suerte de los, 55:11
y parusía, 48:22
(cf. Angeles; Hijos de Dios)
Santuario (refugio), ciudades de, 5:59-60; 6:18,46; 7:58; 24:21
asilo del templo, 35:73
Santuario(s) (lugares sagrados), 15:16; 76:39-68
del período monárquico, 76:49-68
del período mosaico, 76:49-68
del período patriarcal, 76:39-43

erección de, 3:99-100
peregrinaciones a los, 3:65; 6:34, 40; 76:50,125
unicidad de, 6:34; 76:66-68
(cf. Templo)
Sara, esposa de Abrahán, 2:53,69; 22:39; 49:28; 58:16; 61:64
llamada Saray, 2:50
cambio de nombre en Sara, 2:63
muerte, 2:76
Saraf (serpientes abrasadoras), 5:38; 6:26
Sarar, Wadi, 8:40
Sardes, carta a la iglesia de, 64:28
Sargón de Acad, 75:15
Sargón II, 11:6,8,11,16,20,32; 16:3, 35; 17:11; 75:79
Sarón, llanura de, 16:57; 73:75-78
Sarra, esposa de Tobías, **38:7-10**
Sartán, 73:65
Satanás, 42:11,23; 44:100; 52:11,42; 57:17
cayendo como un lucero, 44:100
como adversario, 23:26; 31:12,27; 48:19
en el NT, 48:19,33; 58:26
en 1 Cr, 24:33
función, 64:60,85
Pedro llamado, 43:116
personificación del desorden, 53:139
renuncia a — en el bautismo, 53:67
(cf. Beelzebul; Demonio)
Sátiros, 4:36; 16:59
Satrapía, 26:24
Saturnino, 75:136
Saturno, 14:19
Saúl (cf. Pablo)
Saúl (rey), 9:**19-29**,40,43,47,68; **11**: 14,16,18,28; 24:23,25; 75:54-55
Saulcy, Félicien de, 74:7,85
Scío de San Miguel, F., 69:188
Scripturae Sacrae, 72:36
Schleiermacher, F., 70:21
Schliemann, H., 74:6
Schmidt, H., 35:10
Schmidt, K. L., 41:43
Schnackenburg, R., 41:74
Schröder, W., 70:10
Schultens, A., 70:10
Schumacher, G., 74:13,32
Schweitzer, A.:
escatología, 78:68
problema del Jesús histórico, 41:35
Šear-Yašub, 16:18
Šeba, revuelta de, 9:67
Sebaot, 77:14 (cf. Yahvé)
Sebayit (enseñanza), 28:4,14
Šebná, 10:70; 16:39; 43:115
Sebo:
en los sacrificios, 76:79,81
prohibido, así como la sangre, 4:18
Secciones «nos» de Act, 44:3; 45:2, 6,81-82,93-95,98-99,112-116; **46:35**
Secreto, plan:
de Dios, 48:33
de Satanás, 48:33; 79:32
(cf. *Mystērion)*
Sedecías (rey), 10:78; 19:3,76,100-102; 21:33,35,44,46,49; 24:80; 75: 87
Ṣedeq (ṣ'dāqâ), 16:8; 19:19,22,34; 77:93 (cf. Justicia)
Sefarad, 25:27
Sefat-Jormá, 8:9
Šefelá, 11:19; 73:73-74
Séforis, 73:114
Segunda muerte, 64:25,87,89
Segundo Templo, 24:85 (cf. Templo de Jerusalén)
Seír, 2:139; 8:19; 11:15,28; 14:8; 21:76 (cf. Edom)
Seiyal, Wadi, 68:109 (cf. Nahal Se 'elim)
Šekiná, 43:118; 63:45
Selá, 5:47; 11:15; 25:25
situación en Edom, 73:41
Šelá, 2:147
Seléucidas (dinastía siria):
cálculo cronológico, 27:11
dominación en Palestina, **26:3**; **75**: 105-114
gobernantes, 26:33
origen, 27:14; 75:103
Selofjad, 5:50
Sellin, E., 70:51; 74:13
Sello:
del Dios viviente, 64:41
uso en la antigüedad, 2:148; 30: 24; 64:34,41,63-64
Sellos, los siete, 64:34-43
Sem:
bendiciones de, 2:44
línea de, 2:48
Šemá, 6:22; 42:73; 56:29
Semaḥ (rama, brote), 16:13; 19:70 (cf. Mesías)
Šemaías, 10:29; 24:107
Semanas (Pentecostés), fiesta de las, 3:65; 4:45; 6:40; 21:90; 38:6
historia de la fiesta, 76:140-142
Pentecostés cristiana, 45:16
su celebración en Qumrán, 68:98; 76:141-142
Sembrador, parábola del, 42:25,27; 43:89,92; 44:78-79
Semeconites, lago (Hulé), **73:58**
Semeí, 9:63,66; 10:11
Sēmeion, 78:129 (cf. Signo)

Semilla de Abrahán, 49:23 (cf. Abrahán, descendencia de)
Semilla, parábola de la, 42:28
Semler, J. S., 70:**14**,17
clasificación textual de, 69:127
Senaar, 16:26; 73:16
Senaquerib, 11:6,8,20,22; 17:3,10; 10: 69-71; 16:3,7,30,36,47,61-62; 24:75; 38:5; 75:82
sitio de Lakiš, 10:69; 16:62-63; 74:78
Sentidos de la Escritura, **71:9-79**
cuatro sentidos del período medieval, 71:41
esquema, 71:79
(cf. Literal, sentido; Pleno, sentido; Típico, sentido)
Señor, 79:11,60
Jesús como, 42:74; 44:42,58,74; 50: 17,19; 53:106,127; 55:23; 56:36-37; 57:39,42; 58:7; **78:5-7,25,38, 51;** 79:3,6,12,13,15,17,29,31,38,40, 50,57,**59 - 67**,71,73,74,114,131,135, 137,138,142-148,150,164
Kyrios, traducción de YHWH, 78:5
nombre salvífico, 45:19,22
nombre superior a los demás, 58: 19; 79:65
teoría de O. Cullmann, 41:57
unicidad, 56:29
(cf. Kyrios)
Señor de las huestes, 77:14 (cf. Yahvé Sebaot)
Señora elegida, 62:31,32
Šeol, 9:59; 14:27; 16:15,30,47,65; 21: 70; 35:24,27
concepto hebreo, 77:170
creencia en el — de Eclo, 33:13,49
en Ecl, 32:16,21,28
expectación de Job, 31:68
morada de los espiritualmente muertos, 34:15
potencia personificada, 30:24; 43: 114'
prisión, 35:27
según *1 Henoc,* 68:13
(cf. Hades)
Seporá circuncida a su hijo, 3:14
Sepulcro, Santo, 73:94 (cf. Tumba de Jesús)
Sepultura:
con Cristo en el bautismo, 53:63-65
deshonroso omitirla, 35:95
tradiciones, 7:70
(cf. Jesucristo, sepultura)
Serafines, 16:16 (cf. *Sarap)*
Seraías, 37:9
Serapión de Antioquía, 67:65
Sergio Paulo, 45:65; 46:26
Sermón de la montaña, 43:30-54
no es la ley nueva, 43:54
Sermón del llano, 44:68,72
Serpiente(s):
de bronce, 5:38; 63:70
en el templo, 10:69
en Gn, 2:26-28
igual a demonio, 34:13
plaga de, 5:38; 6:26; 34:52
Servicio como carisma, 53:119
Šešay, 8:9
Šešona, 11:16,31; 24:52
Set, 2:34
Setenta, 44:98; 69:52-79 (cf. **Griegas,** versiones del AT)
Setenta semanas, 26:31
Setenta y dos, los, 44:98,100
Seti I, 3:8; 3:11
Setitas, 5:47
Sexo:
impureza, 4:33
inmoralidad e idolatría, 53:26
moralidad en el AT, 77:120
pecado, 51:31,33
sacralidad, 4:37
Sha'ar ha-Golan, 73:64
Sibá, 9:56,63,66
Šibbólet, 8:35
Sicar, 63:75
Sicarios, 75:155
Sícigo, 50:24
Siclo, 3:85; 5:18; 14:26; 26:22
Siddim, valle de, 2:56
Sidón, 7:55; 11:13; 21:58; 42:45; 43: 108
oráculo contra, 21:63
(cf. Fenicia; Tiro)
Siega, fiesta de la, 3:65 (cf. Pentecostés)
Siene, 21:65
Siervo (esclavo):
fiel y prudente, parábola del, 43: 174
inmisericorde, parábola del, 43:130
Jesús como, 43:140; 50:19; 63:52
personajes del AT y NT llamados, 53:15
Siervo de Cristo, Pablo y Timoteo, llamados, 50:10; 79:67
Siervo de Yahvé:
Jesús como, 42:64; 43:81; 44:51, 92; 50:19; 53:48; 78:11,22-23,45
Pablo como, 45:69; 49:14
poemas del, 22:16,35,38,43-46
Siervo doliente, 19:42; 22:5,16,35,37, 38,43-45; 42:64; 45:10,27; 48:15
título de Jesús, 78:22-23,45
Siete cartas (Ap), 64:70-72

Siete copas (Ap), 64:70-72
Siete espíritus, 64:19,35
Siete estrellas, 64:21
Siete iglesias de Asia, 64:6,9,15,19, **23-30**
Siete sellos (Ap), 64:31-43
Siete trompetas (Ap), 64:44-49,55
Signo(s):
dado por Isaías, 16:18
de Jonás, 43:85,111; 44:107
en Jn, 63:62-63,179; 78:129; 80: 26-29
Ezequiel como, 20:10; 21:37
Jeremías como, 19:50-51
pedido a Jesús, 42:47; 43:85,111; 44:106-107,144
plagas como, 3:19
realizados por Pablo, 53:133
Sijón, 5:40; 8:34; 11:17
Sikkut, 14:19
Silas (cf. Silvano)
Silo:
santuario, 7:51; 8:42,44,45; 9:9; *11:19; 76:50*
situación, 73:99
y Jerusalén, 19:25
Siloé, Siloam, 16:20
piscina de, 16:20; 44:112
túnel de, 16:20,38; 24:75; 75:82
inscripción, 74:75
Silvano, 45:77-79,82,84; 48:2,**13;** 58: 2,27
Simbolismo:
de los números, 20:22; 64:4
joánico, 63:31-32,115
profético, 12:23; 20:10,11,16,17,22, 23
Símbolos del Ap:
Babilonia (Roma, Imperio romano), 64:54,65,**73-81**
bestia de la tierra (culto al emperador), 64:63
blanco (victoria), 64:28,32,38,42
cordero (Cristo), 64:35
mujer (Iglesia; pueblo de Dios), 64:58
ramera (Roma), 64:64,73
serpiente (Satanás), 64:26
siete sellos, 64:38,39,40,41,42
siete trompetas, 64:46,48,49,55
Simeón, 45:64,75; 46:33
Simeón, anciano, 44:42
Simeón, hijo de Jacob:
derivación del nombre, 2:108
y Leví, 2:133
Simeón (Simón), obispo de Jerusalén, 75:171
Simeón (tribu), 2:181; 7:53; 8:7-10, 20; 73:88
Símmaco y traducción griega del AT, 69:66
Simón, hermano de Judas Macabeo, 75:113 (cf. Macabeos)
Simón ben Kosibá:
cartas en Murabba'at, 68:106
cartas en Nahal Hever, 68:108
historia de, 75:168-170
Simón de Cirene, 42:92; 43:198; 44: 150,170
Simón el Cananeo o Zelota, 42:22; 43:67; 78:169
Simón Mago, 45:47
Simón Pedro (cf. Pedro)
Simon, Richard:
como exegeta, 71:44-45
y crítica del AT, 70:**6**,8,33
y crítica del NT; 41:5
Simpatía, 61:27-28
Sin, desierto de, 5:35; 73:82-86 (cf. Négueb)
Sin (dios), 2:50
Sinagoga, 76:69
la Gran Sinagoga, 67:34
servicio, 44:56
Sinaí, monte (Horeb), 73:27
apostasía en el, 6:28
como Jerusalén, 49:28
equivale a Horeb, 6:8; 73:27
estancia de los israelitas en el, 5: 8-23
fuego del, 6:15
Israel llega al, 3:45
Israel parte del, 3:92; 5:24
localización discutida, 73:27,29
partida del, 5:24
península, 3:37; 73:27-28
teofanía a Moisés, 3:11-12,45,47 (cf. Alianza del Sinaí)
Sinceridad en la religión, 19:34,53
Sincretismo, 22:15; 49:7; 55:3-5
Sincretistas y judaizantes, 49:7
Sinnôr, 9:50; 74:8,70
Sinópticos (evangelios):
Bultmann y la tradición sinóptica, 41:49
con relación a Jn, **63:17-27**
cristología, 78:21-33
historia de las formas, 41:43-45
interdependencia literaria, 40:13-18
kerigma común, 78:21
Lc, 44:1-180
Mc, 42:1-100
Mt, 43:1-206
proceso de conservación de Gerhardsson, 41:54
tradición oral común, 40:12

Sión, 16:9
cánticos de, 35:9
hija de, 17:11; 22:37,61
morada de Yahvé, 6:34; 10:20; 25: 21
(cf. Jerusalén)
Sippar, 11:8
Siquelag, 9:39-42; 11:30
Siquem, 2:52
en el período de los Jueces, 8:12, 25-28,36
en tiempo de Josué, 75:45
excavaciones, 74:13,83
hombre llamado, 2:130-133
santuario de, 76:40
situación y significación, 2:131; 73: 101
y renovación de la alianza, 7:30-31,65-67
Siquemitas, 2:132
Sirácida, libro del (cf. Eclesiástico, libro del)
Siria, 43:29 (cf. Antioquía; Damasco; Seléucidas)
Siríaco:
Antigua Biblia Siríaca, 69:91
AT siro-hexaplar, 69:83
Biblia Peshitta, 69:92
Biblia siro-palestinense, 69:95
Diatessaron de Taciano, 67:65; 69: 90,146
iglesias que usan el, 69:89
lengua, 69:88-89
NT Heracleense, 69:94
texto del NT, 69:130
versiones de la Biblia, 69:88-95
Siro-fenicia, mujer, 42:44
Šišak (cf. Šešong)
Sísara, 8:17-19,21
Sittim, 5:48; 7:10; 25:20
Sitz im Leben, 41:42
de la consignación por escrito de Sal, 35:6-7
de las narraciones evangélicas, 41: 42
Sixto-Clementina, Vulgata, 69:110
Sixto de Siena:
canon de la Escritura, 67:19
inspiración de la Escritura, 66:31-32
Smend, R. 70:51
Snaith, N. H., 69:47
Soán (Avaris, Ramsés, Tanis), 5:28; 11:22; 16:34; 35:94; 73:23,**26**
excavaciones, 74:11
Sobá, 11:10
Soberbia, 16:10,40
característica de los gobernantes, 33:31
de la vida, 62:15
Sociedad, concepto hebreo de, 14:2; 77:67-68,71-73,130
Sodoma y Gomorra, 16:7; 21:43; 60: 10; 65:15
crimen de, 8:43
destrucción de, **2:66-67**
situación de, 2:67; 73:68
Sofar:
carácter de, 31:45
defensor de la teoría de la retribución, 31:70
defensor de la tradición, 31:5
defiende la divina sabiduría, 31:45
Sofonías, 18:2; 19:21; 20:5,7
Sofonías, libro de, **18:1-20**
Sorá, 8:10,37,40,42
Soreq, valle de, 8:37,40; 73:74
Sóstenes, 51:1,89
Soteriología, 79:22,37,52,57,71,141
con relación a la resurrección, **53:16**
Spinoza, B., 70:5
Spiritus Paraclitus, 72:19
inerrancia de la Escritura, 66:78
trasfondo, 72:5
Stade, B., 70:51
Stanley, D. M., 41:75
Starkey, J., 74:77
Stephanus (R. Etienne), 69:124
Stigmata (marcas), 49:32
Strack, H. L., 41:26
Straubinger, J., 69:192
Strauss, D., 41:7,32,46
Streeter, B. H., 41:25
Suave olor, ofrenda de, 4:6
Subida a Jerusalén (Jesús), 43:131; 44:95; 63:122
Sublevación judía, primera:
historia, 75:157-164
resultados, 75:165-166
Sublevación judía, segunda, 75:167-171
Sueño de la muerte, 48:25,27; 63:123
Sueño(s):
de José, 2:143
de la esposa de Pilato, 43:195
Eclo opuesto a los, 33:71
en la narración de la Infancia, de Mt, 43:21
José interpreta los del Faraón, 2: 155-159
José interpreta los del preso, 2: 152-154
vehículo de revelación, 31:112
Suerte de los santos, 55:11
Suertes, 29:32; 39:11; 76:8
Sufrimiento, 61:67
como castigo, 29:13; 31:42,54,61, 76

de Cristo completado en Pablo, 52: 9,15,16,22,25,27,40,42; 55:19,; 57: 41
del justo, 19:42,61; 35:85
educación para el, 29:13; 31:4-6
prueba para el, 34:15
en *4 Macabeos,* 68:36
estímulo para el arrepentimiento, 31:109,112
función vicaria, 53:48,51
infligido por Dios, 31:66
y difusión del Evangelio, 48:16; 49:32; 50:11,14,26; 55:19
Suhard, cardenal, respuesta de la PCB al, 72:31
Suicidio, 9:64
Sukenik, E., 70:63; 74:21
Sukkot, 76:143,148 (cf. Tabernáculos, fiesta de los)
Sukkot (ruta del Exodo), 3:29; 73:26
Sukkot (Transjordania), 2:129; 8:25, 35
excavaciones en, 73:51; 74:64
Sulamita, 30:21
Sumerios:
civilización, 75:11,14,19
literatura sapiencial, 28:25-26
Tierra de Senaar, 73:16
(cf. Babilonia; Mesopotamia)
Sumo(s) sacerdote(s), 42:69,89; 43: 179; 61:49; 63:104,159
Asmoneos, 76:32
consagración, 3:80; 4:19-23; 76:30
de la comunidad de Qumrán, 68: 98,104
en el período posexílico, **76:29-32**
en el período preexílico, 76:22
en tiempos de Herodes (gráficos), 75:130
función, 33:86
interpretación del, 23:26
Jesús como, 61:9,15,18,19,**26-43,**44
normas para el, 4:41
oficio hereditario, 33:86
y extradición, 45:50
Sundberg, A. C., 67:38-39
Superapóstoles, 52:36,38
Sur, desierto de, 3:37
Sur, reino del, 75:63-79 (cf. Judá, reino del sur)
Susa, 38:33,4
Susana, 26:36
Synthēkē (tratado), 49:23; **79:115**

Ta'amireh, beduinos:
descubridores de los rollos del mar Muerto, 73:91
situación, 73:91
Tábanos, plaga de, 3:21
Taberá, 5:25
Tabernáculo (tienda de la reunión), 3:93; 4:6; 5:22; 9:13; 61:37,44, 46,48,50; **76:44-45**
altar de sacrificios del, 3:76; 76:72
armazón, 3:75
atrio, 3:77
celeste, 61:44,45,**51-56**
el templo es llamado, 35:32
erección, 3:99-100
mobiliario, 3:69-70
toldos, 3:74
velo, 3:75
Tabernáculos, fiesta de los, 3:65; 4:48; 5:52; 6:40; 21:90; 22:61; 23:7,52; 37:8; 44:90; 63:100-101, 105,109; **76:143-148**
Tabor, monte, 8:17,18,21,25; 43:118; 73:111
Taciano:
Diatessaron, 69:90,146
vida, 69:90
y crítica del NT, 41:3
Tadeo (uno de los Doce), 78:171
Tafnis (Dafne), 11:23; 19:17
Tainat, templo de, 74:72
Talentos, parábola de los, 43:176
Talión, ley del, 2:57; 4:49; 6:47; 19:42; 21:76,82; 25:19; 34:55,56; 43:40
Talmay, hijo de Anaq, 10:11
Talmay, rey de Guešur, 8:9
Talmud, **68:122-123**
babilónico, 68:122
palestinense, 68:122
Tamar, ciudad del Négueb, 10:23
Tamar, hermana de Absalón, 9:60
Tamar y Judá, 2:146-148; 43:18
y Rut, 36:10
Tammuz, 11:11; 16:32; 21:29
e Ištar, mito de, 30:4
Tanak, 8:10,21
excavaciones, 74:13,32
ocupación alternada con Meguiddó, 74:32,59
situación, 73:107
Tanis (cf. Soán)
Tanayim, 68:121
Targumes, **69:82-87**
de Babilonia, 69:85
de Palestina, 69:86-87
orígenes, 69:82-84
valor, 69:84
Tarsis, 39:9
naves de, 16:10; 35:64
Tarso, 45:100; 79:11
historia, 46:11
Taxo, 68:49

Taylor, V:, 41:61
Tebas (Karnak; Luxor), 11:19,21,22; 18:29; 73:24; 75:63
Tebes, 8:28
Técoa, 14:4; 19:23
Teglatfalasar I, 11:4,10
Teglatfalasar III, 11:4,11,14,16,26; 16: 18; 17:3; 24:71
Tel-Abib, 21:21
Tell Aviv, 21:21; 73:76
Tell:
naturaleza, 74:24-26
(cf. *nombre de cada Tell en particular)*
Temá, 16:37; 20:6 (cf. Arabia)
Temán, 14:8
situación en Edom, 73:41
Temerosos de Dios, 43:157; 45:56, 67,82,83
Temor del Señor:
características en Job, 31:11
principio de la sabiduría, 29:9,24; 33:13,14,32,37,47,79
según Ecl, 32:15,24
Temor reverencial, 45:33; 50:20
Templo de Jerusalén, 20:15,16; 61: 44,46; 79:43,81,86
altares, 76:70-76
crítica del, 19:25,75; 21:28-34; 22: 68; 45:44
de Herodes, 74:86; 75:132
admisión de los gentiles, 45:100
discípulos en el, 44:180
Pablo en el, 45:99-100
pináculo, 43:26
purificado por Jesús, 42:68; 43: 143; 44:137; 63:65-67
restauración, 42:77; 43:165; 63: 66; 75:132
tesoro, 42:75; 63:109
visitado por Jesús niño, 44:44
destrucción predicha, 42:77; 43: 165; 63:66
dimensiones, 64:52
historia del, 76:61-63
imagen de la comunidad cristiana, 51:23; 52:24; 58:11; 79:156
muros del, 56:22
presencia divina en el, 10:20; 76:64
Primero o salomónico, 9:53,73; 10: 17-18; 20:2; 76:55-61
altares, 76:74
control real sobre, 76:21
culto extranjero, 21:29
dedicación, 10:18-21; 24:46
descripción del Cronista, 24:43-44
diagrama, 76:56
estatuto, 76:60
historia, 76:61
importancia teológica, 76:64-65
mobiliario, 76:59
paralelos en el Próximo Oriente, 74:72
Santo de los santos, 76:55-56,59
Segundo o posexílico, 20:14,23; 24:85
altares, 76:74
dedicación, 24:94
edificación, 23:6-8; 24:88,94,96; 75:91
expoliado bajo Antíoco IV, 27:15, 67
historia, 76:62-63
purificación por Judas Macabeo, 26:31; 27:24,76
(cf. Dedicación, fiesta de la)
símbolo del trono de Dios, 48:32
sustitución o renovación del, 63:5; 64:92,93
tributo, 43:123
velo del, 42:93; 43:200
visión de Ezequiel, 21:83-90; 77: 145
vición del Déutero-Zacarías, 23:50-52
y David, 24:30,34,35,39
Templo(s), 79:156
ausencia en la Jerusalén celeste, 64:92
de Arad, 76:56,57,66
de Elefantina, 76:68
de Leontópolis, 76:68
«Rollo del Templo», Qumrán, 68: 69
saqueo de los, 53:31
(cf. Santuarios)
Tᵉnak, 67:23
Tentación, 59:11
de Jesús, 6:26; 42:11; 43:25-26; 44:53-54
Teodoción:
¿Jonatán ben Uzziel?, 69:67
Setenta Proto-Teodoción, 69:60-61
traducción griega del AT, 69:67
Teodoro de Mopsuestia:
como exegeta, 71:39
condenación de, 71:40
Teofanía, 3:54; 4:22; 18:43-44; 48: 25; **77:57**
a Jacob en Beršeba, 2:93
a Jacob en Betel, 2:102
a Moisés en el Monte Sinaí, 3:11-12,47
sus características en E, 2:102
Teófilo, destinatario de Lc y Act, 44:20
Teogonía, 77:19
Teología:

bíblica, **79:7-8**
de la historia, 22:14 (cf. **Historia** de la salvación)
de los salmos, 35:18
del AT, **77:1-178**
del NT, **77:1-182**
descriptiva, 79:5
deuteronomista, 10:79; 20:8
funcional, 79:25,57,58,65,77
joánica, 63:17-32; **80:1-60**
normativa, 79:5,7
paulina, 79:1-166
Teología bíblica:
del AT, **77:1-178**
historia de la opinión erudita, 70: 20,51-55
naturaleza de, 70:52; 77:3-4
necesidad de la exégesis para la, 71:23
posible exageración, 71:23
problema hermenéutico fundamental, 71:49
unidad entre ambos Testamentos, 77:177-178
Terafim, 9:31; 21:49
Terapeutas, 68:74
Tercio, 53:139
Terebinto, 8:18; 16:8; 76:40,42
Terremoto en la muerte de Jesús, 43: 200
Tesalónica, 45:83,93; 48:2
Tesalonicenses, Cartas a los, **48:1-36**
Tesoro, parábola del, 43:97
Testamento (cf. Alianza; *Diathēkē)*
Testamentos de los doce Patriarcas, 20:20; 68:25-31
doctrina importante, 68:30-31
Testimonia (género literario), 53:35, 102,131
significado del término, 68:79
Testimonio, 6:47; 45:3; 62:8,28; 63: 43; 64:53,96
de Juan el Bautista, 63:49-53,86
de la Samaritana, 63:78
de las Escrituras, 63:86
de las naciones, 19:47
de los discípulos, 63:58
del Padre, 63:86
número de testigos, 6:47
Tetrateuco, 1:4 (cf. Pentateuco)
Texto occidental del NT, 69:130,136
Textos de la Biblia, 69:1-51,119-150 (cf. Hebreo, texto del AT; Griego, texto del NT)
Textus receptus:
del AT, 69:45
del NT griego, 69:123-132
Thanatos (muerte), 53:54
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 41:32
Theopneustos (divinamente inspirado), 66:13
Theōria, 71:39
Theos (Dios):
aplicado a Jesús, 50:18; 53:97; 57: 54; 61:10; 62:30; 63:40,178; 65:7; 78:48
reservado al Padre, 79:58
Tiamat, 2:16; 22:11 (cf. Mar, monstruo del)
Tiatira, carta a la iglesia de, 64:27
Tiberíades, mar de, 63:181 (cf. Galilea, mar de)
Tiberio César, 44:46
Tidal, 2:56
Tiempo:
concepto en el NT, 76:66
escatológico, 48:26; 53:125 (cf. Escatología)
importancia en la literatura sapiencial, 32:14
meditación de Qohelet sobre el, 32:14,29
Tienda (cf. Tabernáculo)
Tienda de la reunión, 4:6 (cf. Tabernáculo)
Tiendas, fiesta de las (cf. Tabernáculos, fiesta de los)
Tierra:
evaluación, 4:55
obligaciones del dueño, 3:59
venta, 4:52-53
Timná, 2:139,147; 8:37-39
Timnat-Jeres, 8:12
Timoteo, 45:80,84; 48:2; 51:26,88; 52:9; 55:9; **57:3**
circuncidado, 45:80; 49:6,17
exhortación a, 57:25
función en Filipos, 50:21
misión, 48:20
Timoteo, primera Carta a, **57:1-34**
Timoteo, segunda Carta a, **57:35-48**
Tinieblas, 48:27
hijos de las tinieblas (Qumrán), 68:76
plaga de, 3:24; 34:55
símbolo en el judaísmo tardío, 38:25
simbolismo paulino, 53:125; 56:35-40
Típico, sentido:
criterios, 71:76-77
definición, 71:72-75
modernamente revitalizado, 71:51,78
otros términos para designarlo, 71: 71
y el éxodo, 3:5

Tíquico, 54:4; 55:30; 56:3,41; 57:4
Tirhacá, 10:71; 11:22; 16:62-63
Tiro, 7:55; 11:13; 14:7; 42:42-45; 43:108
Jiram de, 10:16; 24:43,47
oráculos contra, 16:40; 21:60-63 (cf. Fenicia; Sidón)
Tiropeón (valle), 73:92
Tirsá, 30:19; 73:102
excavaciones en, 74:18,73
Tischendorf, C. von:
descubrimiento del *Códice Sinaítico,* 69:122
y crítica del NT, 41:15; 69:129
Tito, 49:16; 52:12,25,26,27,29,44; 57: 3,56
misión a Corinto, 46:36
Tito, carta a, 57:49-57
Tito, hijo de Vespasiano, 75:161-162
Título sobre la cruz, 42:92; 43:199
Tobiaditas, dominio de los — en Ammón, 24:102; 75:104
Tobías el Ammonita, 24:102,104-105, 107,113
capital en Araq el-Emir, 73:48
historia, 75:93-94
Tobías, hijo de Tobit, 38:8-15
nombre incorrecto por Tobit, 38:4
matrimonio con Sarra, 38:10
Tobías, libro de, **38:1-15**
Tobit, 38:4-6,12
muerte, 38:15
plegaria de, 38:14
Today's English Version, 69:166
Tófel, 73:41
Tofet, 10:75; 19:59,60
Tolá, 8:3,29
Tolemaida (Akkó), 73:80
Tolomeos (dinastía egipcia):
dominación en Palestina, 26:33; 75:103-105
lista de gobernantes, 26:3
origen de los, 27:14; 75:103
Tolomeo IV Filopátor, 68:35
Tomás, Evangelio de, 42:33; 68:59-60
y Lc, 44:63,79,111,125,139
Tomás (uno de los Doce), 63:124,143
dudas, 63:178
noticias generales, 78:165,171
Torah (instrucción), Israel centro de la, 16:9 (cf. Doctrina)
Torah (la Ley; cf. Ley mosaica o israelita; Códigos legales; Pentateuco)
Torah, salmos de la, 35:17
Toro, simbolismo del, 6:77 (cf. Becerro, simbolismo del)
Torres Amat, F., 69:189
Torrey, C. C., 41:28
Tortas ofrecidas a Astarté, 19:26
Tou, 9:54
Touzard, J., 70:57
Traconítide, 73:55
Tradición, 48:17,34; 79:**15-19,**61,145
fuente de sabiduría, 31:35
y Escritura, 67:95-97
Vaticano II, 72:13
y formación de los libros proféticos, 12:27
(cf. *paradidonai; paralambanein)*
Traducciones de la Biblia (cf. *respectivos idiomas)*
Transfiguración, 42:55; 43:118-119; 44:90; 65:2,11
con relación al bautismo de Jesús, 43:119
Transgresión:
puesta de manifiesto por la ley, 53:36,47
violación de una ley positiva, 53:58
Transjordania:
geografía, 73:38-55
itinerarios del éxodo, 73:31
ríos, 73:38
tribus israelitas en 5:56; 7:40-41,63
Tratados de vasallaje, 3:44 (cf. Alianza, formulación)
Treinta guerreros de David, 9:72
Trento, Concilio de:
canon de la Escritura, 67:**8,**12,**42-43,**90
definiciones bíblicas, 72:11
inspiración de la Escritura, 66:65
sobre el mérito, 53:39
sobre la concupiscencia, 53:66
sobre la eucaristía, 71:87
sobre la fe, 53:38
sobre la penitencia y extrema unción, 71:86
sobre Rom 5,12, 53:53
Tres héroes de David, 9:72
Tres muros de Jerusalén, 73:94; 75: 151
Tribunales paganos, 51:30
Tribus de Israel:
bendiciones de Jacob, 2:180-183
bendiciones de Moisés, 6:76-77
orden de batalla de las, 5:10; 68:76
orígenes, 75:46
reparto del territorio, 7:41-57; 73: 96
este del Jordán, 5:53; 6:13
(cf. *nombre de cada tribu)*
Tributo al César, 42:72; 43:150; 44: 140
Trinidad, 43:206; 62:5; 79:76,131; 80:**43**
Trito-Isaías, libro del, **22:50-70**

Triunfo de Cristo sobre las potencias angélicas, 55:25
Trompetas, 5:23
de plata, 5:23
en la parusía, 48:25
siete, 64:44-46,48,49,55
Trono:
carro, 21:30,31
de Dios, 14:14; 61:26; 76:48
sinónimo de espíritu, 55:16
Trullo, segundo concilio de, 67:11
Tubinga, Escuela de, 41:6-8
Tumba de Jesús, 73:94
guardada, 43:202; 78:157
vacía, 42:95; 43:204; 44:175; 63:174-176; 78:149,151
Tummim, 76:8 (cf. Urim)
Turville-Petre, F., 74:41-42
Tutanjamón, 74:58
Tutor, la ley como, 49:24
Tyndale, W., 69:155
Typos (tipo, modelo), 48:15; **51:62,** 64

Ubach, B., 69:194
Ugarit (Ras Shamra), 8:13; 11:11-12
destrucción de, 73:71
excavaciones, 74:55
Ulam (pórtico, vestíbulo), 76:56
(cf. Templo de Jerusalén)
Ulceras, plaga de, 3:22
Unciales, manuscritos:
del NT griego, 69:120-122
de los LXX, 69:76
escritura, 69:74
Unción:
con el Espíritu, 62:16
de Jesús, 42:83; 43:180; 63:128-129
de Jesús en su bautismo, 45:58
de los enfermos, 42:34; 59:35-36; 71:86
del sacerdote, 76:12,30 (cf. Consagración)
ingredientes del óleo para la, 3:86
rey ungido (cf. Mesías)
significado bíblico, 22:59
Unidad:
de la Iglesia, 53:5,134-135; 56:29
del hombre, 48:29
de los cristianos, 49:24; 79:145
Unión con Cristo, 50:13
objetivo de la vida, 50:23; 79:137
profundizada por la reflexión, 53:65
Unión en Cristo, 52:12,14
fuente de armonía, 50:15
Universalidad:
de la salvación, 49:21; 79:31
del dominio de Cristo, 50:17,19; 55:5,10,15,20
del dominio de Dios, 35:30,114
del Evangelio, 53:4,6
Universalismo, 64:41,87; 77:117
de la misión de Israel, 19:44
del dominio de Yahvé, 14:6,28
en el Déutero-Isaías, 22:20,26,30, *35,38,45,51,58,61,65,68*
(cf. Gentiles, salvación de los)
Universidad hebrea, proyecto bíblico de la, 69:48
Uno que ha de venir, 44:75
Upsala, escuela de, 41:54 (cf. Escandinava, escuela)
Ur, 11:8; 73:15,16
Urartu, 11:4
Urías, 9:58,72,75
Urim y Tummim, 4:20; 5:51; 24:87; 76:8
Urmensch (hombre primordial), 31:55; 78:29; 80:18
Ur-Nammu, Código de, 3:52
Uruk (Erek, Warka), 11:8; 73:16
Usura, 21:52 (cf. Interés sobre deudas)
Utnapistim, 2:36,39
Uzzá y el Arca, 9:52; 77:130

Vaganay, L., y el problema sinóptico, 40:17,22
Valera, C. de, 69:185
Valerse por sí mismo (actitud paulina), 45:87; 48:24,36
Van Hoonacker, A.:
y el Hexateuco, 70:36
y Esdras-Nehemías, 70:36
Vara, simbolismo de la, 5:32
Vascuence, versiones de la Biblia en, 69:190,195
Vaso (cuerpo), 48:23
Vasos del templo:
devueltos, 37:9
profanados, 26:21
Vaští, 38:34
Vaticano I, Concilio:
canon de la Escritura, 67:8
definiciones bíblicas, 72:12
inspiración de la Escritura, 66:3, 33,65
sobre el primado de Pedro, 71:87
sobre la revelación natural, 53:25
Vaticano II, Concilio:
exegetas y magisterio, 71:89
inerrancia de la Escritura, 66:83,85
y estudios bíblicos, 72:7-8,13-16
y exégesis crítica, 71:24
y revelación, 72:13-16
Vatke, W., 70:**20,**21-22
Vecinos de Israel, **11:1-32**
Velo:
de las mujeres en las asambleas sagradas, 51:68-69
del tabernáculo, 3:75
del templo, 3:75
sobre el rostro de Moisés, 52:14
Vengador de sangre, 3:56; 6:46; 77:71,75 (cf. *Gō'ēl)*
Venganza:
buscada por el hombre, 19:42,55,58
prohibida, 29:35; 43:40; 53:121
tomada por Yahvé, 6:74; 16:59; 18:24; 22:62; 35:110
(cf. Retribución; Vengador de sangre)
Verdad, 57:18,22
como liberación, 63:11
(cf. *'Emet; 'Emûnâ;* Fidelidad)
Verdad, Evangelio de la, 68:53
Versiones de la Biblia, 69:1-9,52-118
(cf. *respectivos idiomas)*
Verso, 13:6,9,10,20
Vespasiano, 64:14,16
y Josefo, 68:114
y primera sublevación judía, 75:158-161
Vestidos del sexo contrario, 6:52
Vestiduras de Jesús, 63:170
Via Egnacia, 45:83; 48:2; 50:2
Vicios, catálogos de, 49:30; 53:26; 55:27; 79:161
Víctima, Jesús como, 61:43,52
Víctimas inaceptables, 4:42 (cf. Sacrificios)
Victoria de Cristo, 64:30,50,55,56,60, 64,68,82,86,89
Vida, 45:26,34; 50:13; 58:16; 61:28; 63:41,64,80,97,109; 79:23,73,77,87, 120,**123,**125,129,131
aliento de, 32:27,33
árbol de la, 2:24; 29:14
después de la muerte, 71:168-174 (cf. Inmortalidad)
elegir la, 6:71
en el Espíritu, 49:30; 79:75,**131**
en el reino de Dios, 49:31
en relación con la fe, 49:22; 79:73, **125**
incertidumbre de la, 32:33
libre don de Dios, 53:29,68,83
libro de la, 16:59
miseria de la, 31:33
objetivo del sabio, 29:12
odiar la, 32:11
palabra de, 62:9; 63:41
prometida por la ley, 6:21; 53:76
superior a la muerte, 32:28,32
y la ley, 49:22,23; 79:108-109,129
Vida nueva:
como culto en el Espíritu, 53:117-125
con Cristo, 53:51
Cristo en nosotros, 53:62
después de la justificación, 53:79
en el bautismo, 53:63-65
exigencias de la, **53:116-131**
Videntes, 5:42
en la literatura apocalíptica, 26:34
y profecía, 9:20; 12:5,7
Vid y sarmientos, 63:148
Vigilancia, 42:81; 43:173-176
expectación cristiana, 48:26,27
Vigilantiae, 72:36
Vigouroux, F., 70:33,34
Vincent, L. H.:
trayectoria, 74:12,92-93
y el Lithostrotos, 63:116; 74:92
y la fecha del éxodo, 74:60
Viña:
alusión a Cristo como, 53:64
de Jacob, 18:25
Israel como, 19:17; 21:42; 35:96
Viñador(es):
arrendatarios, parábola de los, 42:70; 43:148; 44:139
canto de los, 16:14
parábola de los trabajadores, 43:137-138
simbolismo, 16:45; 42:70; 63:148
Viñadores malvados, parábola de los, 42:79; 43:148
Virgen(es):
en Isaías, 16:18; 71:64
no desposadas, 3:60
prudentes y necias, parábola de las, 43:175
Virginidad, 51:34,45
de María, 43:19; 44:30,33
prueba de la, 6:53
y la inminencia de la parusía, 51:46,47
Virtudes, catálogos de, 49:30; 79:161
Vision(es), 18:19,43; 20:10,11,21
al comienzo de Ap, 64:21
de Dios, 51:78
de la Jerusalén celeste, 64:93
en Amós, 14:21-22,25,27
en Ezequiel, 21:10,15-16,28,83-84
en Habacuc, 18:43
en Isaías, 16:16
en Jeremías, 19:14
Viudas, 57:27,28 (cf. Huérfanos)
Vivientes, tierra de los, 35:44

Volcán:
como sitio del monte Sinaí, 73:27
no hay en Palestina, 73:34
Voluntad de Dios:
como designio de salvación, 45:20, 30
eficaz, 29:32; 33:69
moralidad cristiana, 48:23
nadie puede anularla, 49:23
salvífica universal, 77:117,151
Voluntad libre, 19:57
afirmación de, 33:38,39,69
Voluntad salvífica universal de Dios, 57:18,24
Von Hofmann, J., 70:31
Von Rad, G., 71:51,55
crítica literaria del AT, 70:42
e historia israelita, 70:49
y teología del AT, 70:55
Von Soden, H., 69:132
Votiva, ofrenda (cf. Ofrendas)
Votos, 76:122-123
de nazireato, 44:28; 76:123
normas referentes a los, 5:54; 6:56 (cf. Juramentos)
Vulgata, 69:104-106,108-111 (cf. Latinas, versiones de la Biblia)

Wadi:
definición, 73:37
(cf. *nombre de cada uno en particular)*
Warca, 73:16 (cf. Uruk)
Warren, C., 74:8
Waṣf, 30:14,17,21
Weidner, tabletas, 75:86
Weiser, A., 35:7
Weiss, B., 69:132
Weiss, J., 41:35
Weisse, C. H., 41:23
y escatología, 78:67
Wellhausen, J.:
reacción ante, 70:30,33
teoría sobre el Pentateuco, 1:8; 70:25
Wen-Amón, 11:21; 12:5
Wescott, B. F.:
y crítica del NT, 41:11
y tradiciones textuales del NT, 69:130-131
Westermann, C., 35:7; 71:51,55
Westminster Version, 69:172
Wette, W. M. L. de, 6:3; 70:**18,**20,22
Winckler, H., 70:28
Wrede, W., 41:34,46

Yabboq (río), 8:25,30,32,34; 11:14
atraviesa Galaad, 73:50
desfiladero, 73:38
geografía, 73:65
Yabéš de Galaad, 8:45; 9:22,43; 11:14
situación en Galaad, 73:52
Yabín, 7:38; 8:17,18,21
Yabné, 73:77 (cf. Yamnia)
Yadin, Y., 70:63; 74:21,63
Yael, 8:18,21
Yahás, 5:29; 8:34
Yahudiyeh, Tell el-, 74:53
Yahvé, 11:12; 14:2; 15:4; 20:10
cólera de, 5:29; 77:99-102,131
como Dios de los patriarcas, 2:102; 3:12; 75:127; 77:15-16
como fuente de moralidad, 77:118-120
culto a, 15:3
día de (cf. Día del Señor)
dominio de, 20:21 (cf. Reino de Dios)
el Santo, 16:16; 22:12
entronización (cf. Entronización, fiesta de; Entronización, salmos de)
eterno, 22:12; 35:106,118
fidelidad de, 77:96 (cf. *'Emet)*
fuego que consume, 19:60
Jehová, lectura incorrecta, 77:11
misterioso, 77:106
mora en el templo, 10:20; 76:64
mora en Sión, 14:5; 25:21
nombre de Dios, **77:11-14**
pronunciación, 77:11
significado, 3:12; 77:12
origen del culto, 2:34; 75:33
paternidad, 15:30; 19:19,84; 22:64
redentor, 22:15 (cf. *Gō'ēl)*
relaciones con Israel, 77:75-76
salvador, 77:140-143
Sebaot (Señor de las huestes), 9:9, 15; 16:16; 22:22; 77:14
sin imágenes, 3:49; 77:20
voluntad salvífica universal, 77:117, 151 (cf. Voluntad de Dios)
y justicia, 22:13-14; 77:93-94,101
y la alianza, 3:46 (cf. Alianza; *Hesed)*
y la tempestad, 77:57
(cf. Dios)
Yahvista, código legal (cf. Códigos legales)
Yahvista (tradición), 1:14 (cf. Pentateuco, tradiciones del)
Yaír, 8:3,29
Yakín, 21:85; 76:57
Yamnia (Yabné, Yabneel), 24:68; **73:**77
canon del AT, 67:35
escuela de, 67:35

Yarkón (río), 73:75-76
Yarmuk (río), 8:30
desfiladero, 73:38
geografía, 73:64
Yašar, libro de, 7:35
Yazanías, 21:33
Yazer, 5:56
Yebús, 8:43; 11:25
Yebuseos, 9:50; 11:25; 73:92
Yegar-Sahdutá, 2:120
Yehošebá, 10:59
Yehoyadá, 10:59-60; 21:63; 24:65, 66
Yerajmeelitas, 11:30
relación con Judá, 73:84
Yešimón, 5:39
Yéter, 8:25
Yizreel:
ciudad de, 73:110
llanura de, 8:20,21,23; 10:44; 15:9
igual a Esdrelón, 73:105,109
(cf. Esdrelón)
situación, 73:110
Yoktán, 2:48
Yom Kippur, 76:155-158 (cf. Expiación, día de la)
Yonadab, 9:60
Yotapata, 73:114
Yoyakim, 10:76; 11:9,14,23; 19:3,68; 21:46
Yugo:
de Nabucodonosor, 19:76,77
enseñanza de Jesús, 43:78
la Ley mosaica como, 43:78; 45:74

Zabul, 11:12
Zabulón, hijos de Jacob, 2:110
Zabulón (tribu), 2:182; 8:7,17,20-24, 36; 43:27
Zacarías, hijo de Baraquías, 43:162
Zacarías, hijo de Yehoyadá, 43:162
Zacarías (profeta), 16:20; 20:8,14,15, 18
ministerio de, 23:12,21
Zacarías (rey), 10:63
Zacarías, libro de, 14:5; 22:34; **23:11-51**
concepto de salvación, 77:148
diferencias entre primero y segundo, 23:17 (cf. Déutero-Zacarías)
estilo apocalíptico, 23:12,15
mensaje, 23:12-13,21
mesianismo, 23:34-35,39
universalismo, 23:25
Zacarías, padre del Bautista, 44:9,23, **27,**29,39,46
Zanzumíes, 6:11; 11:14 (cf. Refaítas)
Zaqueo, 44:132
Zébaj, 11:26
Zebedeo, padre de Santiago y Juan, 42:12
hijos de, 42:63; 43:140
Zelotas, 43:150
en tiempos de Félix, 75:155
Simón, uno de los Doce, 78:169
Zéraj, 11:22
Zered (río), 5:39; 11:15
desfiladero, 73:38,68
límite norte de Edom, 73:40
límite sur de Moab, 73:43
Zeus, 26:29; 43:168
Zifitas, 9:38
Ziggurat, 21:87; 73:17
Zilpá, 2:109
Zimrí, 10:36
Zinjirli, 11:10
estela de, 21:46
Ziusudra, 2:39
Ziv, mes de, 10:17
Zorobabel, 20:14; 23:5,10,14,27,32; 75:91-92
en *1 Esdras,* 68:39
identidad, 24:85,86
Zwinglio, U., 67:7,44