



**Consulta Regional  
DE REGRESO A LA PALABRA  
Guatemala julio 25 al 27, 2012  
[www.centroesdras.org](http://www.centroesdras.org)**

**EL TRABAJO BÍBLICO TEOLÓGICO  
Avances de las ciencias bíblicas  
y desafíos para la iglesia latinoamericana**

Edesio Sánchez Cetina

**Introducción**

Es alentador descubrir que la Biblia, palabra escrita de Dios, hable de manera tan elocuente de la palabra de Dios. Baste hojear con atención el Antiguo Testamento para darnos cuenta de eso. Pasajes tales como Josué 1.7-8; Salmo 1.3; Salmo 119.165 nos hablan de la promesa que la misma palabra de Dios ofrece para quienes la estudien y la hagan parte de su vida las veinticuatro horas del día: «todo les saldrá bien», «tendrán éxito», «prosperarán», «no tendrán tropiezo alguno», «vivirán en paz». El libro de Deuteronomio, casi en su totalidad, es un tratado de la palabra de Dios, lo mismo que el Salmo 119. En ambos escritos se afirma, tanto en contenido como en estructura, que en el urdimbre de la vida cotidiana es necesario que aparezca entrelazada la palabra de Dios. De acuerdo a su mensaje, ningún rincón de la vida humana debería mantenerse ausente del impacto e influencia de la palabra divina.

Del Salmo 119 recogemos las siguientes «perlas» de sabiduría sobre el tema de la Palabra:

- v.97: *¡Oh, cuánto amo yo tu ley!*  
*Todo el día es ella mi meditación*
- v.98: *Tus mandamientos siempre están conmigo*
- v.105: *Lámpara es a mis pies tu palabra,*

*Y lumbrera a mi camino*  
v.110: *Yo no me desvío de tus mandamientos*  
v.112: *Mi corazón incliné a cumplir tus estatutos*  
*De continuo, hasta el fin*  
v.141: *No me he olvidado de tus mandamientos*  
v.153: *De tu ley no me he olvidado*

De Deuteronomio ofrecemos el texto que hasta hoy se considera el corazón de la fe bíblica:

*<sup>4</sup>»¡Escucha, pueblo de Israel! Nuestro único Dios es el Dios de Israel. <sup>5</sup> Ámalo con todo lo que piensas, con todo lo que eres y con todo lo que vales. <sup>6</sup> Apréndete de memoria todas las enseñanzas que hoy te he dado, <sup>7</sup> y repítelas a tus hijos a todas horas y en todo lugar: cuando estés en tu casa o en el camino, y cuando te levantes o cuando te acuestes. <sup>8</sup> Escríbelas en tiras de cuero y átalas a tu brazo, y cuélgalas en tu frente. <sup>9</sup> Escríbelas en la puerta de tu casa y en los portones de tu ciudad.*

Los textos que hablan de la necesidad de estudiar y repetir la palabra de Dios en Deuteronomio se multiplican por decenas; y, por doquier resuena el estribillo: «*para que te vaya bien*».

Así es, la palabra de Dios impacta a hombres y a mujeres, los transforma y los llena de vida plena y abundante. Cuando falta, viene la decadencia, la vaciedad y el sin sentido. El mensaje global de la Biblia es que sin la palabra de Dios el ser humano perece, su pueblo se extingue: «*no solo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de los labios del Señor*» (Dt 8.3). **Por ello, las grandes reformas del pueblo de Dios, tanto de las que nos habla la Biblia mismo como de las que nos recuerda la historia de la Iglesia, tienen en su fundamento el retorno a la palabra de Dios.** Solo ella puede sostener cualquier movimiento; solo ella da permanencia y rumbo.

«*...así también la palabra que sale de mis labios no vuelve a mi sin producir efecto, sino que hace lo que yo quiero y cumple la orden que le doy*» (Is. 55.11, DHH).

### ***¿Qué es la Biblia?***

Abordaremos el estudio de nuestro tema dando diversas respuestas a las pregunta ¿qué es la Biblia, cómo se formó? La primera respuesta y que parece la más lógica es:

#### ***La respuesta lingüística***

El estudiante de la Biblia reconoce de inmediato que para la exégesis y la correcta interpretación del texto bíblico es necesario estar familiarizado, en primer lugar, con los idiomas bíblicos (hebreo, arameo y griego) y, en segundo lugar, con el idioma receptor (en nuestro caso, el castellano). El conocimiento de la gramática y vocabularios básicos de los idiomas bíblicos, y el conocimiento de la gramática castellana son esenciales. Quien no conozca los idiomas bíblicos, aunque sea de manera instrumental, dependerá casi cien por ciento de las traducciones bíblicas. Eso, por supuesto, nos introduce al asunto, por no llamarle problema, de la fuente de nuestra exégesis, interpretación y quehacer teológico: ¿Sobre qué versión o texto se basa la doctrina de mi iglesia? ¿Qué texto informa mi exégesis o interpretación? ¿Qué palabra le predico o enseño a mi comunidad? Me parece que no debemos hacer caso omiso a estas preguntas ni tomarlas a la ligera.

Hace menos de una generación, los estudiantes de los idiomas bíblicos dependieron para su aprendizaje de herramientas bibliográficas en idioma extranjero. Hoy, contamos con instrumentos lingüísticos y exegeticos de excelente calidad, y para diversos niveles y usos. Existen materiales impresos en papel y programas para la computadora (véase bibliografía adjunta). No cabe duda que por la realidad geográfica de muchos de nuestros pastores y estudiantes, así como de la situación económica de nuestros países, la adquisición de estas herramientas se hace muy difícil y hasta imposible. Por ello, instituciones como la **Fraternidad de Teología Latinoamericana y las Sociedades Bíblicas Unidas** están produciendo en lengua castellana varias de esas herramientas para aliviar un poco ese tipo de problemas.

En la respuesta lingüística a la pregunta ¿qué es la Biblia? también debe incluirse el estudio de la transmisión del texto bíblico y, por supuesto, el de las versiones, tanto las antiguas (Septuaginta, Vulgata) como de las castellanas antiguas y modernas.

### *Idiomas bíblicos*

Por el espacio y propósito de este trabajo, no podré detenerme a tratar cada uno de los tres idiomas bíblicos en toda su extensión lingüística. Solo ofreceré algunos ejemplos para mostrar por qué es esencial que el estudiante de la Biblia tenga, por lo menos, un conocimiento instrumental de los idiomas bíblicos.

Los estudios de lingüística han demostrado que los idiomas del mundo (unos 6000) pertenecen a familias lingüísticas que surgieron de idiomas muy antiguos, y que se catalogan anteponiendo el prefijo *proto*. Por ejemplo, el hebreo, el edomita, el ugarítico y el moabita son idiomas cuyo tronco común es el *protocananeo*. Cada familia lingüística desarrolla ciertas características comunes que permiten el estudio de los idiomas de manera comparativa. Además, los lingüistas han descubierto que todos los idiomas del mundo comparten ciertos elementos comunes a todos; a eso se le denomina «universales». Como una muestra de esos «universales» sabemos que todos los idiomas tienen ciertas palabras o morfemas que podemos definir como personas o cosas, acciones, calificadores y conectores. En nuestro idioma se conocen como sustantivos, verbos, adjetivos, adverbios, conjunciones y preposiciones. Además, en la

lingüística se afirma que todos los idiomas tienen en sus oraciones tres elementos: sujeto, verbo y objeto. Lo que cambia es el orden. **El castellano, por ejemplo, sigue la secuencia SVO (sujeto, verbo, objeto): «Juan tiró la pelota». El hebreo, en cambio, sigue la secuencia VSO (verbo, sujeto, objeto): «creo Dios los cielos y la tierra» (Gn 1.1), «vino palabra de Dios a Jonás» (Jo 1.1).**

El traductor y el exegeta necesitan estar conscientes de esas y otras diferencias para poder comunicar el mensaje bíblico de la manera más fiel. Una traducción literal, por lo general, no toma en consideración esas diferencias entre idiomas distintos. Las traducciones basadas en el significado nos ofrecen una traducción más fiel y natural.

Otro ejemplo, digno de notar, al compara dos idiomas distintos como el hebreo y el castellano es el del superlativo. En castellano el superlativo se presenta así: «La canción **más sublime**». En el hebreo, en cambio, el superlativo se señala pluralizando el sustantivo: «El cantar **de los cantares**». Si consideramos esto, todas las expresiones similares encontradas en el hebreo, (reflejadas por una traducción literal como la RVR) como «Señor de señores» y «Dios de dioses», deben traducirse al castellano de la siguiente manera: «El soberano universal», «Dios único» o «Dios soberano». En relación con esto, vale la pena considerar el caso de Romanos 12.1. RVR-60 dice en su traducción literal: *Así que hermanos, os ruego por las misericordias de Dios*. El lector no avisado lee el plural «misericordias» y concluye que el versículo habla de las «muchas maneras en las que Dios ha mostrado su misericordia». Pero si consideramos la mentalidad semítica detrás de ese plural, ya no lo entenderemos como plural de manera literal, sino como superlativo: *por la muestra suprema de misericordia divina*, es decir la entrega de Jesucristo y su sacrificio en la cruz.

### *Versiones castellanas*

En esta sección nos interesa responder a las siguientes preguntas: ¿Cuál es la base textual de la versión que uso como base de mi exégesis? ¿Quién está detrás de esta traducción? ¿Qué principio de traducción se siguió? ¿Qué público y que propósito se tuvo en mente al producir esta versión? ¿Qué tanto se han tomado para esta traducción los avances en la lingüística, traductología, antropología, estudios bíblicos y todo lo que tiene que ver con la ciencia de la comunicación?

### *Cuál es la base textual de esta versión*

Son tres las fuentes textuales en las que hoy se basan casi todas nuestras versiones castellanas: el texto de la Vulgata Latina, el «texto recibido» o *textus receptus*<sup>1</sup> y el texto crítico (tal como es publicado y usado para las modernas traducciones). Antiguas versiones como la

---

<sup>1</sup>*El Nuevo Testamento Griego impreso*. El primer Nuevo Testamento en griego que se imprimió fue editado en 1516 por el humanista holandés Erasmo de Rotterdam. La impresión estuvo a cargo del suizo Froben de Basilea. Para la edición de ese Nuevo Testamento, Erasmo solo tuvo acceso a seis manuscritos griegos de los siglos XII t XIII d. C. Todos ellos pertenecían a la familia textual *bizantina*.

*Torres Amat* son traducciones de la Vulgata. La versión Reina-Valera, con todas sus revisiones hechas por las SBU, se basa en el *textus receptus*. Las versiones *Dios Habla Hoy*, *Nueva Versión Internacional*, *La Nueva Biblia Española* y *la Biblia en Lenguaje Sencillo* se basan en el texto crítico.

El estudiante de la Biblia tiene el deber de estar informado de la base textual de la versión que usa para la exégesis, la liturgia y la proclamación. Así podrá sopesar el testimonio de los manuscritos y versiones antiguas que forman la base de su versión. Aunque el *textus receptus* no ofrece problemas realmente serios para la traducción y la exégesis, el exegeta debe, por seriedad académica y pastoral, usar las versiones basadas en él cotejándolas constantemente con versiones que tiene como base textual el texto crítico.

### *Quiénes están detrás de la traducción en esta versión*

El día de hoy, el estudiante serio de la Biblia tiene el derecho de saber cómo se formó el equipo que tradujo la versión que tiene enfrente. En la actualidad es muy raro encontrar una Biblia que haya sido producto de una sola persona. Aunque en algunos contextos se suele decir que la Reina-Valera es producto de un solo traductor, la verdad es que después de tantas revisiones, iniciadas por Cipriano de Valera, aún esta versión tiene una «constelación» de insignes revisores.

En las Sociedades Bíblicas Unidas, las traducciones actuales y las revisiones de versiones se hacen por equipos formados de manera interconfesional, interdisciplinaria e internacional. A esto se agrega también el balance entre hombres y mujeres, y gente de varias generaciones. Esto asegura una mejor objetividad y evita la intromisión de traducciones que «benefician» ciertos dogmas y doctrinas cuestionadas por algunas iglesias.

Una buena traducción necesita de buenos exegetas, buenos lingüistas, buenos comunicólogos y gente que conoce y maneja bien el idioma receptor.

### *Qué principios se siguen en la traducción*

A medida que la ciencia de la lingüística se ha desarrollado, también ha cambiado el tipo de traducción que se realiza.

Antes del surgimiento de la lingüística moderna, las versiones que más se usaron en las fueron aquellas que consideraron a la palabra, entidad léxica, como el «lugar» donde se encontraba el significado. Por ello, el principio privilegiado fue la traducción por equivalencia formal o literal. Una buena traducción era aquella que seguía muy de cerca al texto fuente palabra por palabra y estructura por estructura. Estas características se aprecian mejor en los interlineales, y se indican como cualidades de versiones tales como la Reina-Valera y la Biblia de Jerusalén.

En la década de los sesenta, con la consolidación de la lingüística moderna, surgieron las llamadas versiones populares, con la castellana como pionera. En estas versiones el principio de traducción seguido es el de la equivalencia funcional o dinámica. Guillermo Wonderly y Eugenio Nida son los responsables en el desarrollo de este acercamiento. Ya no se consideró a la palabra como la poseedora del significado, sino la oración como realidad dinámica, y aun más que la oración se colocó al párrafo como la base del sentido. La base de la traducción no fue la equivalencia formal, sino el sentido. La principal pregunta del traductor era: ¿cuál es el mensaje o significado que el texto fuente quiere comunicar? Obtenido ese mensaje, el traductor procedía a plasmarlo de la manera más natural y con el equivalente idiomático más apropiado. Versiones como la *Dios Habla Hoy* y la *Biblia Latinoamericana* son ejemplos de este acercamiento.

Pero el desarrollo de la lingüística no ha terminado aún, y aparecen nuevas traducciones y versiones en castellano. En la actualidad, los lingüistas nos obligan a considerar ya no solo al párrafo como el principal unidad de significado, sino a lo que hoy se denomina «unidad de discurso». La selección de palabras, tamaño de los párrafos y forma literaria lo da la unidad de discurso en su totalidad. Por ello, versiones como la *Nueva Biblia Española* se convirtieron en pioneras al tomar en cuenta no tan solo la lingüística como tal, sino también la estilística.

Además, se toma en cuenta el contexto histórico y cultural donde surgió por primera vez el mensaje bíblico y donde se desarrolló posteriormente. Es decir, en la traducción de la Biblia, los traductores necesitan integrar en su traducción elementos históricos y culturales que los autores bíblicos dieron por sentado, por considerar que su primera audiencia no los necesitaba recibir de manera explícita. Esto es lo que ha dado lugar a lo que en las Sociedades Bíblicas Unidas se llamado Biblias de Estudio. El propósito no es en primer lugar el acercamiento homilético, doctrinal o devocional, sino el de proveer al estudiante de la Biblia de datos importantes para colocar el mensaje del texto bíblico en su contexto histórico y cultural. Por ello, en esas Biblias de Estudio el lector encuentra notas sobre arqueología, geografía, estructura y formas literarias, datos históricos y culturales, así como asuntos de crítica textual.

Dos nuevas versiones han salido al mercado, la *Nueva Versión Internacional* y la *Biblia en Lenguaje Sencillo*, y en ellas ya se nota el nuevo enfoque lingüístico: la consideración de la unidad de discurso como el marco semántico para el sentido y significado que tendrán las palabras, así como el estilo literarios de las unidades. La traducción debe reflejar, de la forma más natural en el idioma receptor, el género literario correspondiente al idioma fuente. En el caso de la *Biblia en Lenguaje Sencillo*, la traducción no solo ha tomado en cuenta lo más moderno de la lingüística y la ciencia de la traducción, sino también las características de la literatura infantil castellana.

Quizá en este versión, más que en las anteriores, se presentan dos elementos dignos de resaltar. En primer lugar, esta el hecho de que en la BLS la traducción se orienta más a lo auditivo que a la visión. Es una versión traducida para un público que capta el mensaje por medio del oído y no tanto de la vista. En segundo lugar, la BLS se ha traducido teniendo en mente la perspectiva de género. Se ha buscado la inclusividad del lenguaje hasta donde el idioma y las características de la misma Biblia nos lo permiten.

## *La respuesta literaria*

En el desarrollo de las ciencias bíblicas, la consideración de la Biblia como una «obra literaria» es algo de vital importancia para la modernidad y pos modernidad, en el campo de los estudios bíblicos. Y le cabe el honor a un biblista de habla castellana, Luis Alonso Shökel, ser protagonista principal de este desarrollo. Prácticamente, ninguna obra en este campo y en cualquier idioma moderno se da el lujo de ignorarlo.

Por esa consideración literaria, los nuevos métodos de crítica y análisis literarios han obligado a revisar el casi supremo *método histórico crítico*, y han demostrado el «talón de aquiles» de ese acercamiento exegético, herencia de la erudición alemana.

La nueva generación de comentarios bíblicos y materiales para el estudio tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, muestran lo esencial que es el día de hoy el acercamiento literario para una comprensión más exacta del mensaje bíblico.

De nuevo, los aportes de la lingüística moderna han dejado su marca indeleble en los estudios bíblicos.

El acercamiento literario nos ha obligado a considerar no solo el asunto de los géneros y formas literarias de cada unidad de discurso, sino también todo lo que hoy en día se considera vital para el análisis de la narrativa y el lenguaje poético: Las variadas formas de lectura y análisis que usa el exegeta para hacer una atenta y cuidadosa discriminación del uso artístico del lenguaje, del cambiante juego de ideas, licencias, tonos, sonidos, imágenes, sintaxis, perspectivas narrativas, unidades composicionales y mucho más.<sup>2</sup> En todo esto, la metáfora juega un papel importantísimo.

El siguiente ejemplo, tomado de Génesis 37–39 ayudará a ver de manera concreta lo que aquí se está diciendo:

Una mirada a estos tres capítulos nos ofrece importantes puntos de conexión para descubrir que el autor ha querido crear una unidad literaria de verdadera ingeniosidad y hermosura. Veamos **qué** hizo y **cómo** lo hizo para sacar a la luz el mensaje escondido en ese tejido literario maravilloso.

Es interesante notar, en primer lugar que el nombre **Judá** sólo aparece una vez en Génesis 37, pero 16 veces en Gn 38. Es claro, que a partir de 37.26 Judá aparece como el punto de arranque de los eventos que llevan a Gn 37 a su clímax.

En Gn 37.26 Judá dice a sus hermanos, ante la intención de matar a José:

---

<sup>2</sup>Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, Inc. Publishers, 1981, p.12

*¿Qué provecho hay en que matemos a nuestro hermano y encubramos su muerte?*

Y en Génesis 38.24 Judá dice de su nuera que había sido acusada de fornicación:

*Sacadla, y sea quemada.*

Tanto en Génesis 37.31 como en 38.17 aparece la expresión «un cabrito de las cabras». En el primer caso, este cabrito paga con su vida el engaño que los hijos le hacen a Jacob. Con su sangre se manchó la túnica de José para hacer creer al padre que su hijo había sido despedazado por las bestias. En el segundo caso, el cabrito sirve como pago del servicio sexual de la «prostituta» (la nuera de Judá). El primer cabrito asegura con el engaño la vida de José. El segundo cabrito asegura con el engaño la vida del descendiente de Judá.

En Génesis 37.32-33 aparece, dos veces, el verbo «reconocer», y en 38.25-26 aparece otras dos veces ese mismo verbo.

Es notorio ver en esos dos capítulos los contrastes. En Génesis 37.33-35 el lenguaje está cargado de gran dolor y sufrimiento. El uso del lenguaje es realmente extravagante. El autor quiere comunicar al máximo la pena que embarga a Jacob. En cambio, en 38.7-9, la descripción tan lacónica de la muerte de los dos hijos de Judá, pinta a éste como un hombre carente de sentimientos. El versículo 11 refuerza esa imagen al mostrar el tipo de respuesta que da un hombre tristemente pragmático a la pérdida de los hijos:

*Quédate viuda en casa de tu padre, hasta que crezca Sela mi hijo; porque dijo: No sea que muera él también como sus hermanos.*

En Génesis 37.35 y 38.12 se contrastan también las actitudes entre Jacob y Judá. Jacob no quiso ser consolado a la «muerte» de José; pero de Judá, a la muerte de su esposa, dice lacónicamente el versículo 12: «se consoló».

Es importante notar, también, en Génesis 38 el proceso de liberación de Tamar, la nuera de Judá. En la primera parte del relato (vv.1-13), Tamar aparece como una persona pasiva, cuya vida depende de manera total de las decisiones de otros. Pero a partir del versículo 14 la cosa cambia. Hasta el versículo 13, Tamar (como también lo fue la esposa de Judá) es receptora de acciones; el clímax de esa pasividad se muestra en versículo 11 donde aparecen los únicos dos verbos en los que ella es sujeto: «se fue» y «estuvo». En estas acciones Tamar es sujeto obediente a la orden de su suegro.

Pero Génesis 38.14 arranca con una andanada de acciones en las que Tamar es sujeto:

*Entonces se quitó ella los vestidos de su viudez, y se cubrió con un velo, y se arrebozó, y se puso a la entrada de Enaim junto*



*al camino de Timnat; porque veía que había crecido Sela, y ella no era dada a él por mujer.*

A partir de allí, Tamar no es la pasiva obediente, sino interlocutora y sujeto de decisiones y acciones. De hecho, Tamar es la que toma las riendas de los eventos hasta el final de la narración. No es Judá el que dicta el destino de Tamar; sino que ella toma su vida en sus propias manos.

Los capítulos 37 y 38 de Génesis terminan de manera semejante. En Génesis 37.32-33 los hijos dicen a Jacob:

***Reconoce** ahora si es la túnica de tu hijo, o no. Y él la **reconoció**.*

En Génesis 38.25-26 Tamar, la nuera de Judá, le dice a su suegro:

***Reconoce** ahora de quién son estas cosas, el sello, el cordón y el báculo. Entonces Judá los **reconoció**.*

Este final demuestra que el autor ha hecho una brillante creación literaria para mostrar que los capítulos 37 y 38 se pertenecen. Ambos pasajes terminan con fórmulas semejantes. En el primer caso, la expresión pertenece a un acto de engaño; en el segundo, a un acto de desenmascaramiento.

Estos capítulos narran la historia del **engañador engañado**. Al final de Génesis 37 Judá aparece como el líder entre sus hermanos. Él propone vender a José y desencadena todo el ambiente para engañar al padre. En Génesis 38, Judá se enreda en una serie de eventos que terminan con él siendo el engañado.

Cuando agregamos a los capítulos 37 y 38 el relato del 39, encontramos cómo el autor recrudence la falta de virtud de Judá al demostrar cómo el fracaso debido a la incontinencia sexual (38.12-18), puede superarse por medio de la continencia sexual (39). José por su firmeza desencadena eventos que llevarán a la subsistencia a su familia y, por cierto, a todo su pueblo.

Así como los capítulos 37 y 38 tienen paralelos importantes, también lo tienen 38 y 39. En ambos capítulos se habla de la intención de consumar el acto sexual: en 38.14 Tamar hace todo lo posible para acostarse con Judá, y lo logra (vv.15-18). En 39.7,12 la esposa de Potifar hace todos los intentos por acostarse con José; pero no lo logra (v.13). El tema de la ropa y las prendas de vestir aparece en ambos capítulos; en Gn 39 de manera más insistente (vv. 12, 13, 15, 16, 18).

En ambos casos las prendas (de vestir) sirven para atrapar al otro. Tamar logra asegurar con ello su vida y su descendencia; la mujer de Potifar logra mandar a José a la cárcel y con ello asegurar la vida de José y de su descendencia.

Con este ejemplo hemos intentado mostrar cómo el autor del texto final, no era simplemente un «editor» o «redactor» final, como se ha anotado una y otra vez en el clásico método histórico crítico. Su trabajo fue de creación literaria, y lo logró.

El reconocimiento de la Biblia como obra literaria, ofrece la oportunidad de tomar con seriedad el texto bíblico tal como nos ha llegado en su etapa final. El mensaje de la Biblia debe surgir primera y centralmente de ese texto. La búsqueda de otros niveles de transmisión y redacción tienen su lugar, pero en la proclamación y enseñanza es el texto canónico el que lleva la prioridad.

Es interesante señalar cómo la exégesis «histórico-crítica», en su afán de trabajar con un «texto» diferente y de llegar «a las fuentes», da la espalda a la unidad literaria de estos capítulos. S. H. Hooke<sup>3</sup> dice acerca de Gn 38:

Queda claro que este capítulo interrumpe el relato de José, y procede de una fuente independiente. Contiene dos elementos que originalmente estaban separados: un fragmento de la genealogía de la tribu de Judá y la historia de Judá y Tamar. Queda claro que este capítulo no tiene nada que ver con la historia de José por el hecho de que el cuadro del asentamiento de Judá en el sur de Canaán, junto con sus actividades, no son compatibles con el papel que Judá juega en el relato de José.<sup>4</sup>

La falla de este comentarista no sólo está en no reconocer la unidad literaria de estos capítulos, sino también en no estar consciente del género literario y de las intenciones comunicativas del autor. El comentarista quiere leer historia en un relato de carácter novelístico.

En este acercamiento el estudiante de la Biblia aprende a reconocer que el autor como artista quiere despertar en la audiencia todos los niveles de captación del mensaje. Aquí se demuestra fehacientemente que el ser humano es mucho más que «raciocinio». El reconocimiento de la Biblia como obra literaria, nos permite introducirnos a una gran gama de

---

<sup>3</sup>«Genesis.» en el *Peake's Commentary on the Bible*, Hong Kong: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1962, p.203. El subrayado es mío.

<sup>4</sup>De la misma manera que Hooke está E. A. Speiser, *Genesis*, The Anchor Bible, New York, 1964, p. 299.; Claus Westermann, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986, p. 49.; Walter Brueggemann, *Genesis*, Interpretation, Atlanta: John Knox Press, 1982, pp. 307-308.

niveles en la asimilación y apropiación del mensaje, no sólo a través de las dimensiones racionales y cognoscitivas, sino también a través de las dimensiones emotivas e imaginativas. Es decir, nos ayuda a descubrir los niveles de apelación de una obra literaria de manera más integral y completa (las funciones distintivas de los lados izquierdo y derecho del cerebro, los niveles consciente y subconsciente).

En el *análisis literario* (podría llamarse también *crítica retórica*) el estudiante se preocupa por demostrar que una unidad literaria no sólo apela al intelecto, sino a todas las dimensiones de la personalidad humana capaces de percibir mensajes. Se preocupa por decodificar no sólo aquello que apela a lo lógico y racional, sino también a las emociones, a lo lúdico y religioso del ser humano.

En América Latina, como sucede con otras áreas del saber teológico, este acercamiento permanece, para la mayoría de nuestros pastores, maestros de Biblia y profesores, «escondido». En las muchas Jornadas bíblicas que hemos celebrado por toda la América Latina como parte de nuestro ministerio con las Sociedades Bíblicas Unidas, hemos constatado, una y otra vez, que cerca del 80 % de los líderes ejercen el ministerio de la enseñanza y la proclamación con una nula o pobre formación bíblica.

No es la lectura literaria, sino la literalista la que impera en el estudio de la Biblia. Han sido muy pocos los casos en los que al hablar de géneros literarios, metáfora y figuras retóricas, no se hubieran levantado preguntas y preocupaciones que demuestran que para muchos ministros de la Palabra, una lectura diferente a la literal atenta contra la inspiración de la Biblia y su autoridad.

Necesitamos urgentemente entrenar a nuestros maestros de la Palabra y proclamadores de la misma en el acercamiento literario. Una exégesis que no tome en cuenta el análisis literario y todo lo involucrado en la crítica retórica, se dirige irremisiblemente a una interpretación muy pobre y probablemente distorsionada de la Biblia. Ese es, sin duda, el problema de la mayoría de exposiciones sobre el Apocalipsis y Daniel. Esa es quizá la razón por la cual el púlpito latinoamericano ha quedado «huérfano» de la predicación expositiva. Esa es quizá la razón por la que nuestra exégesis carece de frescura y creatividad.

¡La Biblia es una joya literaria, y como tal merece ser tratada!

### ***La respuesta histórica***

La Biblia no es únicamente literatura, ¡también es un documento histórico! Ella nos habla de cómo en el pasado, y bastante remoto por cierto, Dios habló, ordenó, demandó, se comprometió, prometió, castigó, perdonó, liberó, etc., a individuos, comunidades, pueblos y naciones.

Bien podríamos afirmar con Pascal: «Fuego, fuego, fuego, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob; no el Dios de los filósofos y los sabios». Pues esta afirmación, es también la

afirmación bíblica. Según el testimonio de las Sagradas Escrituras, el Dios de la Biblia se da a conocer, sobre todo, a través de eventos históricos concretos, a personas de «carne y hueso». Los acercamientos filosóficos, las teorías, las ideas y las doctrinas sistematizadas tienen poca cabida en la exposición de la fe bíblica.

Esta realidad, aunque parezca obvia, no siempre ha sido reconocida en la historia de la interpretación bíblica y del quehacer teológico en general. Muchos cristianos latinoamericanos siguen aprendiendo la fe cristiana a partir de teologías estructuradas en forma de sistema de doctrinas deducidas de la Biblia y apoyadas por una colección de textos de prueba (el tipo de teología que encontramos en las distintas confesiones de fe y catecismos). En infinidad de comunidades cristianas se continúa practicando ese tipo de estudio bíblico que define un concepto doctrinal (por ej., pecado) a partir de textos tomados del Antiguo y del Nuevo Testamentos sin principio selectivo alguno, y sin considerar como primordial el contexto histórico y literario de tales textos.

Necesitamos recordar a los estudiantes de la Biblia que el mensaje del texto sagrado se hará pertinente y fidedigno en la medida que se dialogue con él desde su contexto histórico concreto.

Lo que aquí se señala no debe parecer extraño a la vista del lector. La lectura de ambos testamentos nos permite descubrir que tanto al autor sagrado como al hombre o mujer bíblico – los que vivieron el evento narrado-- no les interesó expresar su fe a través de un sistema de ideas o doctrinas. La fe bíblica no se expresa por medio de principios religiosos o morales, generales y abstractos.

Siempre habla de lo concreto. Cuando la Biblia habla de la justicia divina, presenta cuadros y eventos en los que se manifiesta la demanda divina contra el malvado, y la misericordia y salvación en favor del agraviado (léanse los vibrantes capítulos de Amós; por ej., 5.10-15). El Nuevo Testamento no presenta a Jesús discurriendo sobre el tema de la sanidad divina. Jesús sanó a hombres y mujeres que se toparon con él en los caminos de la Palestina del primer siglo.

Varios son los argumentos que se nos ofrecen para recalcar el carácter histórico de la fe bíblica. La misma Biblia nos presenta una respuesta bastante obvia: los libros que hablan de la historia del pueblo de Dios sobrepasan la mitad de los escritos bíblicos (ni el libro de los Salmos se escapa a esta realidad; cf. por ej., Sal 89 y 78, para citar un par de ellos).

No es nada accidental el hecho de que en la mayor parte de la segunda mitad del siglo veinte, la erudición bíblica se haya preocupado por resaltar la peculiaridad histórica de la fe bíblica. El tiempo de la postguerra dio la bienvenida a un gran número de trabajos exhaustivos

sobre la historia de Israel<sup>5</sup> y sobre la historia de la iglesia del período novotestamentario.<sup>6</sup> Han sido las teologías de Gerhard von Rad, G. Ernest Wright y Walter Eichrodt las que han hecho mayor impacto en la teología bíblica contemporánea.<sup>7</sup> Todas ellas coinciden en recalcar la centralidad del evento y del contexto histórico para la comprensión del mensaje bíblico. En el campo de los estudios novotestamentarios es imposible ignorar el impacto de lo que en exégesis se ha denominado «crítica de la Redacción», especialmente en el estudio de los Evangelios.<sup>8</sup> Este es un paso clave en la tarea exegética que toma en serio el contexto histórico del evangelista y la comunidad cristiana a la que se dirige.

El pueblo de Israel, de los tiempos del Antiguo Testamento, se preocupó por la historia más que cualquiera de sus contemporáneos. Ni los egipcios, ni los pueblos de la Mesopotamia lograron desarrollar su cosmovisión a partir de los eventos históricos como lo hizo Israel. Lo que explica lo anterior, es que Israel nació de un evento histórico único: la liberación de la esclavitud egipcia por medio de la experiencia del éxodo. Este evento se convirtió en el eje de la fe veterotestamentaria y dio a ésta su vinculación indivisible con la historia; principio hermenéutico indispensable en la tarea teológica. El actor bíblico --guiado por el Espíritu Santo-- aprendió a hablar de su Dios y de sí mismo «narrando» y «releyendo» los eventos históricos cruciales en la vida del pueblo de Dios.

La historia que la Biblia nos presenta no es una simple colección de relatos interesantes. Son narraciones de las experiencias vividas por Israel o por la iglesia en constante interrelación con su Dios, releídas desde una situación histórica concreta. Los textos que hoy leemos están cargados con la fe del pueblo de Dios, expresada en distintas épocas y contextos específicos.

Esta ha sido una de las riquezas de la tarea hermenéutica de una importante tradición exegética latinoamericana. La teología desarrollada en América Latina desde esta perspectiva, toma muy en serio este elemento de la fe bíblica para hablar de la pertinencia del mensaje bíblico

---

<sup>5</sup>La obra de John Bright que ya lleva cuatro revisiones en inglés (las tres primeras ya están en español). Los trabajos de William F. Albright y George Ernest Wright (con obras también en español) resaltan la concreción histórica de los relatos veterotestamentarios a partir de la arqueología. Las historias de Martin Noth, Norman K. Gottwald, Severino Croatto, Alberto Soggin (todas en español) y del equipo dirigido por John H. Hayes y J. Maxwell Miller.

<sup>6</sup>Tenemos los excelentes trabajos de F.F. Bruce, Bo Reicke, Joachim Jeremías y M. Green (estos dos últimos se pueden conseguir en español).

<sup>7</sup>Eichrodt, Walter. *Teología del Antiguo Testamento*, 1975. Dos volúmenes. Traducido del alemán por Daniel Romero. Rad, Gerhard, Von. *Teología del Antiguo Testamento*, 1972. Dos volúmenes. Traducido del español por Victorino Martín Sánchez y Fernando Carlos Vevia Romero. Wright, George Ernest. *El Dios que actúa: Teología bíblica como narración*, 1974. Traducido del inglés por Alejandro Cuervo-Arango.

<sup>8</sup>Hans Conzelmann en *Lucas-Hechos*, Willi Marxen en *Marcos*, K. Stendahl y W. Trilling en *Mateo*, O. Cullmann y R. Brown en *Juan*.

en el contexto latinoamericano. Al respecto, es importante traer a la memoria el resumen que sobre esto hace Samuel Silva Gotay:<sup>9</sup>

1. La concepción bíblica de la historia no responde a la concepción cíclica de los griegos. . .sino que responde a la concepción hebrea de una historia con un futuro abierto. En ésta, el ser está en proceso de hacerse y como tal es responsabilidad del hombre que vive esa historia. Por lo tanto, la vida religiosa en esa historia no es vida de contemplación o *interpretación* de las esencias originales, sino vida de *transformación* del presente para la creación futura de esa esencia que va en camino.

2. El Dios de la religión bíblica. . .es la fuerza que reclama justicia y que sólo puede ser conocida por el que hace justicia al hombre.

3. La fe de Israel, como actitud de esperanza y compromiso permanente ante la liberación, fue estructurada en torno al acontecimiento de liberación sociopolítica de los hebreos cuando lograron vencer a sus explotadores de Egipto.

4. La salvación en el pensamiento bíblico, está articulada en el sentido histórico de liberación de todo aquello que impida la realización de la justicia, como condición necesaria para el desarrollo del hombre nuevo del reino de Dios. Este reino tiene bíblicamente un carácter revolucionario por origen y definición: es un reino para los hombres, los oprimidos, rechazados y explotados, y no tolera ningún orden social que genere la relación de ricos y pobres.

5. Este reino, que será establecido en la tierra, no es una realidad preexistente que se revela desde el cielo, sino una realidad que tanto los profetas, como Jesús, lo venían destilando de los acontecimientos históricos de Israel y proyectándolo al futuro como utopía, guía-final para la existencia hebreo-cristiana en la historia.

6. El pecado, bíblicamente. . .es la corporificación de la injusticia de las decisiones egoístas del hombre, en las estructuras económicas y socio-políticas que conforman la vida humana.

7. La fe. . .es la actitud de *esperanza* y *compromiso* con el reino de Dios en la historia. La fe, vista así, implica una praxis de liberación histórica y política.

8. La fe no es una epistemología ni es ideología. No contiene en sí el instrumental de análisis de la situación socioeconómica concreta, ni la estrategia política, ni el proyecto socio-económico para la construcción de un reino histórico de justicia,

---

<sup>9</sup>El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981, cap. cuatro.

por lo que tiene que adoptar el instrumental científico que pueda desenmascarar la realidad, producir una estrategia y un proyecto histórico concreto que esté en armonía con los intereses de los pobres del reino de Dios.

9. La verdad de la fe. . .es todo aquello que *se hace* con eficacia y amor para la liberación del hombre y para la construcción del reino y el hombre nuevo.

10. La moral hebreo-cristiana de la biblia. . .se desprende de las necesidades concretas de acción política eficaz para lograr la liberación y establecer la justicia a los pobres, los oprimidos y los explotados.

Si la fe bíblica se realiza y comprende a partir del diálogo con la historia, entonces se hace necesaria la familiarización con el contexto histórico del evento narrado o releído. A medida que uno se aleja del evento narrado se va perdiendo la capacidad de escucharlo desde su contexto histórico particular. El mensaje de Amós recobra toda su fuerza profética al explicar el momento histórico que le tocó vivir (los años del reinado de Jeroboán II y el esplendor económico de Israel en los años 750 a.C. y siguientes). Las divergencias y peculiaridades encontradas en los Evangelios se explican cuando se colocan en el contexto histórico en el que se escribieron. Mucho de la moralización y espiritualización de los textos bíblicos se vence cuando se colocan éstos en su debido contexto histórico.

Por lo tanto, para la comprensión histórica del mensaje bíblico, se hace necesario leerlo echando mano de toda una variedad de herramientas que la ciencia de la exégesis nos brinda.<sup>10</sup> Cuando hablamos de estudio de la Biblia y tarea exegetica no podemos librar al creyente responsable del arduo trabajo académico que se requiere. El único camino para descubrir y entender el contexto histórico del texto bíblico es el camino del estudio detallado de herramientas bibliográficas disponibles para él.

### ***La respuesta social y cultural***

#### *Lectura desde la perspectiva social*

Por ser la Biblia un documento del pasado y de pueblos geográficamente distintos al nuestro, es preciso acercarse a su estudio no solo tomando en consideración su contexto literario e histórico, sino también su contexto social y cultural.@

Desde el Tercer mundo, y de manera especial Latinoamérica, viene el desafío de acercarse a la Biblia haciéndole una lectura sociológica. En la Biblia se habla de modos de producción diferentes a los que hoy conocemos. Se habla de clases sociales y relaciones de justicia e injusticia. Estos y otros temas, solo se entienden a cabalidad cuando se leen desde una perspectiva sociológica.

---

<sup>10</sup>Véase la bibliografía al respecto que aparece al final de este ensayo.

En los estudios bíblicos –de manera especial en el Antiguo Testamento–, a nivel mundial, se destacan George Mendenhall,<sup>11</sup> Norman Gotwald<sup>12</sup> Walter Brueggemann<sup>13</sup> y Peter Berger.<sup>14</sup>

En el acercamiento sociológico, se considera que todo conocimiento está socialmente condicionado y responde, de manera natural, a perspectivas moldeadas por el contexto social en que vivimos. Esto se aplica tanto al conocimiento del *intérprete* como al del *autor y grupos* bajo estudio. Tanto los autores de antaño como los intérpretes contemporáneos pertenecen a «espacios» específicos temporales, psicológicos, sociales y culturales que afectan las percepciones generales y la construcción de la realidad.

Por ello, el método de análisis que se desarrolle debe incluir maneras de distinguir y clarificar las diferencias entre la ubicación social del intérprete y la ubicación social de los autores y actores del evento o relato que será interpretado. Se entiende por *ubicación social* a todos los factores que ejercen influencia sobre una persona o grupo, su socialización, sus experiencias, percepciones, marcos de racionalidad y visión de la realidad (sexo, edad, raíces étnicas, clase, rol y estatus, educación, ocupación, nacionalidad, membresía en grupos particulares, afiliación religiosa y política, lengua, tradición cultural y ubicación en espacio y el tiempo).

Los modelos socio culturales más apropiados para el análisis de la Biblia y su contexto son aquellos que se construyen sobre la base de investigación y datos pertenecientes a la región geográfica, social y cultural habitadas por las comunidades bíblicas. El investigador bíblico lee los escritos bíblicos considerándolos como productos de una sociedad pre industrial agrícola avanzada de la región periférica al Mediterráneo.

En relación con el análisis de textos particulares, la crítica científica social presupone la siguiente comprensión de los textos, sus rasgos propios, sus funciones, sus situaciones y sus estrategias:

S                    Los *Textos* son unidades de discurso social significativo en forma oral o escrita.

---

<sup>11</sup>"The Hebrew Conquest of Palestine." *The Biblical Archaeologist Reader* No. 3, pp. 100-120; *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, 1973. 248 pp.

<sup>12</sup>*The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, 1979. 916 pp; *La Biblia Hebrea: Una introducción socio-literaria*, 1992.505 pp.

<sup>13</sup>*A Social Reading of the Old Testament*, 1994. 328 pp.

<sup>14</sup>*The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 1967.



- S Los textos bíblicos presuponen y codifican información propia de los sistemas sociales y culturales en medio de los cuales se produjeron y entre los cuales tuvieron sentido. El conocimiento de los sistemas sociales y culturales es básico para saber el significado original de los textos.
- Todo texto muestra en su contenido y efecto deseado la forma producida por los intereses propios socialmente enraizados de sus productores. Todo texto tiene una dimensión ideológica.
  - Este método presupone, además, que las ideas, valores y percepciones de la realidad que comunican los textos son expresiones específicas de intereses propios, perspectiva y metas de las personas y grupos de donde surgieron esos textos.
  - Una preocupación importante del crítico social es la investigación y apreciación de las perspectivas ideológicas del intérprete y de sus objetos de investigación.

Con respecto al intérprete, la crítica ideológica tomará en consideración: la identidad del intérprete, la ubicación social del intérprete y los intereses propios involucrados en la elección de textos y temas para el estudio, las presuposiciones, teorías y métodos empleados y la conclusiones alcanzadas.

Con respecto a los textos u objetos de estudio, se considera el análisis de las ideas dominantes del texto, los símbolos y perspectivas; su coherencia con una cosmovisión total o «universo simbólico» de significado; su correlación con la específica auto comprensión del grupo, sus necesidades e intereses; la forma en la que estas ideas articulan y promueven estos intereses de grupo.

En lugar de considerar los asuntos de «ocasión» y «propósito» del escrito, en la crítica científico social, se habla de *situación y estrategia*. *Situación* se refiere a las circunstancias e interacciones sociales que motivaron la escritura del texto (desorden o conflicto social, amenazas a la cohesión del grupo o compromiso con él, problemas con los límites del grupo, conflicto sobre legitimidad de la autoridad, eventos a celebrarse). *Estrategia* se refiere al hecho de que el texto ha sido designado concretamente por su productor no simplemente para comunicar ideas, sino para mover a una audiencia específica hacia una forma concreta de acción.<sup>15</sup>

El texto de Josué 2 es un ejemplo de relectura desde el contexto social.

En primer lugar, es sorprendente reconocer que la sección de relatos en Josué (2--12) empiece con la historia de Rahab. A partir del capítulo dos arranca la historia de la conquista y

---

<sup>15</sup>Sobre lo anterior, véase: John H. Elliot. *What is Social-Scientific Criticism?* 1993, pp. 36-59.

con ella se marca la pauta teológica y redaccional del libro. De esta manera se afirma que Rahab --¡ojo! **mujer, extranjera y al margen de la sociedad y la ley** (es sin duda la Samaritana del AT [Jn 4:5-42])-- es el prototipo del verdadero miembro del pueblo berítico de Yavé. La posición del relato sobre Rahab nos indica que todo aquello que se diga acerca de la pertenencia en el pueblo de Dios, tiene que mirarse a través de la figura de esta mujer.

En segundo lugar, el relato sobre Rahab nos dice mucho sobre la teología del libro de Josué, sobre los postulados teológicos de la Historia deuteronomica, sobre la visión de la conquista de una tierra «pagana» bíblicamente hablando y sobre la misión de Israel a las naciones. Discurremos al respecto a partir de las siguientes preguntas: ¿Quién es el enemigo aquí? ¿Quiénes están del lado de Dios y se constituyen en los protagonistas de la parte final del éxodo? ¿Quiénes forman el *locus* de la misión de Dios?

Los que integran el verdadero pueblo de Dios no deben definirse a partir de premisas raciales, étnicas o consanguíneas. Por lo tanto, el «choque» entre Israel y Canaán no es el enfrentamiento de dos etnias, sino el de un grupo de esclavos liberados de Egipto y un conjunto de gente marginada social y económicamente contra los terratenientes y poderosos de la ciudades-estado de Canaán. Cuando la Biblia habla de los cananitas se refiere a «aquellos que están comprometidos con prácticas sociales consideradas hostiles por la visión berítica de Israel. . . Los cananitas conforman la “élite urbana” que controla la economía y que goza de un poderoso privilegio político, en detrimento de los “campesinos” productores de los alimentos, y quienes se definen así mismos como “israelitas”» (Brueggemann, p.49).

Rahab, la prostituta, representa al grupo de marginados que «alimentaban y sostenían» a los ricos y poderosos que vivían protegidos entre las grandes murallas de las ciudades-estado. Dice Gottwald: «. . . las prostitutas conformaban uno de los varios grupos marginados ocupacionales cuyos servicios fueron altamente apreciados, pero que por el carácter degradante de su trabajo y los tabúes, códigos y convenios sociales, llevaron sobre sí un estigma de chivo expiatorio, y por ello trabajaron en condiciones de pobreza y marginación. Entre los grupos de marginados en las ciudades antiguas tenemos. . . los esclavos, los talabarteros, los carniceros, los barberos, las comadronas, las prostitutas, los 'bufones', los leprosos. . .» (p.557).

No sería nada exagerado concluir que Rahab se vio obligada a practicar la prostitución para proveer alimento y abrigo a su familia --tal como ocurre en varios países de nuestra América Latina.

En tercer lugar, si hacemos la pregunta misionológica, podremos decir que la inclusión de «los de afuera» en el seno del pueblo berítico, tiene que ver en primerísimo lugar con los «privilegiados» de Dios. La primera preocupación misionera de Israel son los que como Israel mismo han compartido las mismas experiencias de esclavitud, marginación, vulnerabilidad y pobreza. Rahab y su familia encuentran abiertas de par en par las puertas del reino porque su situación de desamparo la hace **confiar plenamente** en Yavé, el Dios de los pobres y de los niños.

La acción y la declaración de Rahab no responden solamente al hecho de que pertenecía a un grupo adverso a los poderosos de Jericó. El texto claramente señala que reconoció a Yavé como su Dios (Jos 2:11-13). Su confianza en Yavé --nacida de su situación de vulnerabilidad--, la salvó de la muerte. Es interesante considerar, en relación con esto, la estructura concéntrica de Josué 2:9-11. En los círculos externos aparecen dos confesiones de Rahab (v.9: *Sé que Yavé les ha dado a ustedes esta tierra*; v.11: *Yavé. . . es Dios de los cielos y de la tierra*). En los círculos intermedios se habla del desmayo de los moradores o "gobernantes" (*yashab*) de la ciudad. En el círculo central aparece la declaración del éxodo: *Yavé hizo secar las aguas del Mar Rojo. . . cuando ustedes salieron de Egipto*. Así, se señala que las confesiones de fe de Rahab quedan unidas a la fe en el Dios del éxodo. La salvación de Rahab y de su familia se mira como un nuevo éxodo. La acción contra Jericó se califica como una acción de éxodo, a la manera de la liberación de Israel de Egipto.

### *Lectura de la Biblia desde la perspectiva cultural*

En las varias «respuestas» a la pregunta «¿qué es la Biblia?», se ha afirmado, más de una vez, que para una sana interpretación de la Biblia, el texto debe entenderse en su «contexto». Los estudios bíblicos, como también ya hemos visto, echan mano de las varias disciplinas que nos ayudan a leer el texto bíblico desde varios ángulos.

En el caso de la perspectiva cultural, se usan los modelos antropológicos para «captar el significado de los textos en relación con los contextos culturales en los que fueron originalmente proclamados».<sup>16</sup>

En este acercamiento, Bruce J. Malina es una figura clave, así como lo son los biblistas que forman el grupo conocido como «el Grupo del Contexto». De igual modo, John J. Pilch ha preparado una serie de libros, de alcance popular, para la formación de estudiantes de la Biblia que deseen entrenarse en la metodología antropológica.

Al acercarse a la Biblia, un lector atento, sabe de antemano que como lector contemporáneo, no posee la información pertinente para colocarse en el mismo contexto o escenario del escritor del texto bíblico. El escritor bíblico compartió su mensaje, dando por sentado que su «audiencia» estaba conformada, en el caso del Nuevo Testamento, de mediterráneos orientales del siglo I. Tanto el escritor como la audiencia compartían el mismo conocimiento del sistema social en el que vivían, así como los condicionamientos culturales del «mundo mediterráneo oriental». Ningún autor bíblico tuvo en mente a los miembros de una sociedad occidental, moderna y heredera de la revolución industrial. Somos nosotros, no los escritores bíblicos, quienes tenemos que penetrar el mundo de los escritores bíblicos y sus audiencias para poder entender el mensaje que se intentó comunicar.

---

□ Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento: Perspectivas desde la antropología cultural*, 1995, p. 9.

Para poder entender las semejanzas y diferencias entre «nosotros», los de la cultura «occidental», y «ellos», los de la cultura mediterránea oriental de la época bíblica, necesitamos estar familiarizados con ambas culturas. Al estudiar los textos bíblicos, debemos hacerlo teniendo en mente la siguiente pregunta: ¿Dónde está la diferencia al asignar significados y valores a elementos culturales tales como: el ser padre o madre, varón y mujer, tener hijos, el hogar, la transportación, las relaciones interpersonales, etc.?

Hay, por lo menos, seis claves culturales que asimilamos de manera incosciente de quienes nos formaron y educaron para vivir en nuestro mundo con cierto sentido:

- Percepción:** Te conduces de acuerdo a ciertas normas implícitas de percepción que compartes con quienes forman parte de tu grupo.
- Sentimientos:** ¿Cómo nos hemos de sentir en una determinada situación?
- Acción:** ¿Qué hacer o qué evitar hacer en tal o cual situación? ¿Cuáles son los gestos propios de un varón y cuáles los de una mujer?
- Creencia:** ¿En quién o en qué tenemos que creer y qué tenemos que profesar?
- Admiración:** ¿A qué y a quién demostraremos respeto o admiramos?
- Esfuerzo:** ¿Qué metas merecen la pena en la vida? ¿Qué tipo de éxito persigues en la vida?

Así que en nuestro proceso exegético, además de responder a las preguntas: quién, qué, cuándo, dónde y cómo, también hay que añadir los «porqués» de la conducta y actitudes de la gente en la época bíblica; es decir, el estudio de la cultura.

### *Honor y vergüenza*

Estos dos elementos se constituyen en los dos valores básicos para entender las relaciones interpersonales. «El “honor” es el valor que una persona tiene a sus propios ojos (es decir, la reivindicación del propio valor) más el valor de esa persona a los ojos de su grupo social (reconocimiento social de tal valor)». Se presenta en tres contextos que definen ese valor: *el poder, el estatus y la religión*. Además, hay que considerar que el *honor* puede ser «asignado» o «adquirido». El primero, es algo que viene con la persona, es propio de ella: ¿Cuál es tu «linaje» o tu «apellido»? (he allí el valor de las genealogías). ¿Naciste en el seno de una familia rica? El segundo, el honor «adquirido», es el que se obtiene por superar a otros en la interacción social, a través de lo que se ha denominado «desafío y respuesta».

Ahora bien, todo este asunto del honor tiene, en el contexto de la cultura mediterránea oriental, su seno en la familia; la familia lo significa todo (a diferencia de la cultura occidental en la que la «economía» es la institución central de la sociedad); y su principio organizativo es la «pertenencia»: La identidad de una persona depende de su pertenencia y su aceptación en la familia.

Normalmente, el honor se afirma y conjuga en el seno familiar; pero el desafío al honor, normalmente viene de afuera.

Junto con el honor aparece el elemento de la vergüenza; hay una «vergüenza positiva» y una «negativa». La primera significa la sensibilidad hacia la propia reputación, hacia el propio grado de honor; tener sensibilidad ante la opinión de los demás. La «vergüenza negativa» apunta hacia lo que hoy denominaríamos como el «desvergonzado», hacia la persona que no tiene «vergüenza», la que no reconoce las reglas de interacción humana, ni las fronteras sociales; es decir, es aquella persona que se sitúa fuera de los límites de una vida moral aceptable.

### *Personalidad en la cultura mediterránea*

En la sociedad basada en los valores de «honor y vergüenza», la personalidad se percibe a partir de la opinión de los otros: la imagen que uno tiene de sí mismo coincide con la opinión de los demás hacia esa persona: la familia, el pueblo, la ciudad, la nación.

En una sociedad como la nuestra, basada en el sentimiento de «culpa», el valor de la persona se obtiene a partir de la propia opinión. Por ello, en la cultura occidental la estructura psicológica de una persona es considerada vital. Nosotros valoramos mucho el desarrollo psicológico, las motivaciones psicológicas y el análisis introspectivo.

En la cultura mediterránea la interdependencia es la clave, en la occidental, la independencia. En realidad, en la cultura mediterránea oriental la orientación es más grupal que individual. Es lo que se llama personalidad diádica («par, pareja»): la persona inmersa en el grupo y orientada hacia él.

### *Elementos culturales en el texto bíblico<sup>17</sup>*

Tomando en cuenta la explicación anterior, ahora podemos acercarnos a un texto bíblico como lo es Lucas 11.5-8 (RVR-60):

*<sup>5</sup>Les dijo también: ¿Quién de vosotros que tenga un amigo, va a él a medianoche y le dice: Amigo, préstame tres panes, <sup>6</sup>porque un amigo mío ha venido a mí de viaje, y no tengo qué ponerle delante; <sup>7</sup>y aquél, respondiendo desde adentro, le dice: No me molestes; la puerta ya está cerrada, y mis niños están conmigo en cama; no puedo levantarme, y dártelos? <sup>8</sup>Os digo, que aunque no se levante a dárselos por ser su amigo, sin embargo por su*

---

<sup>17</sup>Para lo que sigue, véase Kenneth Bailey, *A poesia e o camponês: uma análise literaria-cultural das parábolas em Lucas*, pp. 103-116.

<sup>18</sup>Para lo que sigue, véase Kenneth Bailey, *A poesia e o camponês: uma análise literaria-cultural das parábolas em Lucas*, pp. 103-116.

*importunidad se levantará y le dará todo lo que necesite.*

La palabra clave a la que debemos prestar atención acá es «importunidad» (en griego, *anaideian*). Varias versiones y léxicos traducen así la palabra griega. En la literatura griega antigua, esa palabra se entendía como «falta de vergüenza», en sentido negativo y no como «persistencia», en sentido positivo. El uso de la palabra en LXX también indica el significado negativo; lo mismo sucede en las obras de Josefo. Sin embargo, en este pasaje, el sentido negativo presenta serios problemas. En el contexto de la oración, esta parábola no puede entenderse en sentido negativo, pues Jesús quiere enseñar que el que ora, lo hace con la certeza de que Dios le responderá, y para ello no debe sentirse avergonzado. De allí que la tradición cristiana se viera obligada a traducir la palabra *anaideian* en sentido positivo: «persistencia». La presencia de la palabra «importunidad» en RVR se debe a la tradición latina.

Sin embargo, cuando se estudia con cuidado la parábola, y cuando se coloca en su ambiente cultural, el sentido de *anaideian* no es el de importunidad o persistencia. El texto no dice que el «amigo» o «vecino» fue realmente persistente o impertinente. El vecino no aparece tocando y golpeando la puerta, ni solicitando persistentemente las cosas.

En la parábola, a quien se le cuestiona el honor no es quien solicita, sino el solicitado; es decir, el que está puesto en la balanza es el «durmiente». Veamos la historia de manera más detenida, y en el contexto de la cultura mediterránea oriental del siglo I.

La parábola empieza con la expresión «quién de vosotros. . .» En el contexto literario, la pregunta requiere de una respuesta negativa, y las podemos parafrasear así: «¿Podrían ustedes imaginarse que alguien visitara a media noche a su vecino, pidiéndole ayuda para hospedar a un amigo y aquel se negara a ayudarlo? En el contexto oriental, en el que la hospitalidad es legendaria, la audiencia no puede imaginarse ni aceptar la clase de disculpas que dio el «durmiente»: «la puerta está cerrada» o «mis hijos ya duermen». Cuando la hospitalidad está en juego esas excusas son ridículas. Si las comparamos con algunas acciones a las que estuvieron dispuestas a hacer gente como Lot (Gn 19.1-11) y el anciano de Gabaa de Benjamín (Jue 19.16-26), estas excusas realmente son ridículas e inaceptables.

La llegada del vecino en la noche no habría sido nada extraño en zonas desérticas, pero en la parte de palestina donde Jesús enseñaba (Galilea) llegar de noche era una cosa inusitada. Es decir, el amigo realmente llegó de sorpresa. Cuando el anfitrión recibe al amigo, se da cuenta, que aunque tiene algo para ofrecerle al visitante, las costumbres hospitalarias no le permiten darle de «lo poco que tenía». Aunque era media noche, tenía que darle algo más parecido a un banquete. En los banquetes o comidas ofrecidas a los visitantes, la regla general era ofrecer mucho más de lo que el visitante necesitaba (recuérdese la cantidad exagerada de carne y pan que Abraham ofrece a los tres ilustres visitantes [Gn 18.1-8]). Por eso se levanta y pide al vecino «tres panes» no simplemente uno.

De acuerdo al informe de especialistas conocedores de la vida en la aldeas palestinas de

la época de Jesús y de ahora, todo mundo sabía que ese día el «vecino durmiente» había horneado pan esa tarde, y que tenía suficiente como para durar una semana o más. Además del olor a pan horneado que llegaba prácticamente a todos en la aldea, hay que señalar que las mujeres de la aldea ayudaban en la elaboración y horneado del pan, y el anfitrión de seguro tenía información concreta del bastimento de pan que tenía el vecino «durmiente».

La acción del anfitrión de recurrir a su vecino ante la visita inesperada del amigo, respondía, para la cultura mediterránea oriental, a una natural y esperada decisión: el visitante o huésped no era tan solo huésped de un individuo, sino de la *comunidad*. Por eso, al visitar al «durmiente», el anfitrión estaba pidiéndole que cumpliera su deber como anfitrión del visitante en nombre de toda la aldea.

El vecino no estaba realmente pidiendo el elemento más importante de la cena, sino el «instrumento». En el oriente, el pan, en forma de tortilla, servía como cuchara o tenedor para tomar del plato común y central la comida. Todos comían de ese plato, y, con la práctica de tener al pan como el utensilio para tomar la comida, se aseguraba que la comida no iba a ser contaminada, pues siempre se usaba un pedazo nuevo de pan.

La frase con la que termina el versículo 8 («se levantará y le dará todo lo que necesite»), permite inferir que el anfitrión tenía una lista de cosas que pediría al «vecino durmiente» o a otros miembros de la aldea: la mejor bandeja, la mejor jarra, las mejores copas, etc. Además, el anfitrión de seguro tenía comida suficiente para dar a su visita: aceitunas, sal, pasitas y pasta de pasitas, cuajada, miel, etc. Así que cuando el anfitrión le dice a su vecino: «no tengo qué ponerle delante» (v. 6), estaba usando una expresión idiomática que significaba: «no tengo nada adecuado para darle a mi anfitrión, para que el nombre de la aldea se mantenga honrado».

Con todo lo dicho anteriormente, se hace más claro lo que se dice en Lucas 11.5-7. Jesús hace una pregunta que ciertamente espera una respuesta negativa: «¿Pueden ustedes imaginar que teniendo a un amigo y van a él con el sagrado pedido de que les ayude a recibir un huésped, el les ofrezca disculpas inaceptables como que sus hijos están dormidos y que la puerta está cerrada?» El oyente mediterráneo que está bien enterado de la responsabilidad hospitalaria de la comunidad, respondería: «definitivamente no; no podemos imaginarlo». La puerta cerrada no es demasiado pesado, y si los niños se despiertan de inmediato se vuelven a dormir.

Como la respuesta es inimaginada como algo inaceptable y está ridículo, el sentido del verbo *anaideian* del versículo 8 debe, sin duda, referirse al «vecino durmiente» y no al anfitrión. Por ello, no debe traducirse como «inoportunidad» ni «impertinencia», sino como «para evitar ser avergonzado».

*La Biblia en Lenguaje Sencillo* sí toma en consideración este sentido:

<sup>5</sup>También les dijo:

*«Supongamos que, a medianoche, uno de ustedes va a la casa de un amigo y le dice: "Vecino, por favor, préstame tres panes. <sup>6</sup>Un amigo mío vino de viaje; va a quedarse en mi casa y no tengo nada para darle de comer". <sup>7</sup>Supongamos también que el vecino le responda así: "¡No me molestes! La puerta ya está cerrada con llave, y mi familia y yo estamos acostados. No puedo levantarme a darte los panes". <sup>8</sup>Si el otro sigue insistiendo, de seguro el vecino le dará lo que necesite, no tanto porque aquel sea su amigo, sino para evitar ser avergonzado en la aldea.*

Con esta traducción, se realza el contexto cultural en la que se da la parábola: el vecino bien sabía que si no le daba a su amigo, el anfitrión, lo que necesitaba, al día siguiente se iba a levantar y enfrentar a toda una aldea que lo saluda con gritos de vergüenza.

La lección del pasaje, desde esta lectura, es que si un ser humano, por su sentido de vergüenza positiva, se muestra honorable, con cuánta más razón el «honor» de Dios nos asegura de que vamos a recibir lo que pidamos. Además, está la lección de que si por el principio de los valores «honor y vergüenza», un hombre puede confiar en la respuesta positiva de otro ser humano, cuánto más puede confiar en Dios, el Padre amoroso.

### ***La respuesta religiosa***

Israel y la iglesia desarrollaron su vida y su quehacer inmersos en un entorno religioso variado y complejo. Prácticamente cada nación o pueblo con los que tenían que interactuar tenían su propia religión y concepción de la divinidad, del propósito del ser humano y del «más allá».

Para entender la teología de ambos testamentos, es necesario familiarizarse con la realidad religiosa que rodeaba al pueblo de Dios. En el caso del Antiguo Testamento, y concretamente del período del asentamiento de Israel en Canaán, no se puede entender el desarrollo de la fe de Israel ignorando el entorno religioso de Canaán del norte. Al respecto dice Gregorio Del Olmo Lete: «Un suficiente conocimiento de la mitología cananea es hoy indispensable para una recta inteligencia de la Biblia hebrea».<sup>18</sup>

### *Religión*

¿Qué se entiende por *religión*? Existen tantas definiciones como existen distintos acercamientos al estudio de este tema. Debido a que nuestro estudio no intenta ser un repaso del fenómeno de la religión en general, sino la comprensión del choque entre la fe bíblica y las

---

<sup>18</sup>Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981), p. 77.



religiones del entorno, nos interesa trabajar con una definición que abarque el fenómeno de la relación del ser humano con el ser divino. Tanto la fe del Antiguo Testamento como la del entorno manifiestan elementos comunes cuando se habla de la relación hombre y divinidad. Paul Tillich dice:

«La religión es la condición de ser poseído por una preocupación última, una preocupación que califica y considera todas las otras preocupaciones como preliminares y que en sí misma contiene la respuesta a la cuestión del significado de nuestra vida. Por lo tanto esta preocupación es incondicionalmente seria y muestra la disponibilidad de sacrificar cualquier preocupación finita que esté en conflicto con ella.»<sup>19</sup>

### *Idolatría*

El estudio de este concepto, en el marco general de la religión, se circunscribe al hecho de que la idolatría es una concepción negativa, vista desde la perspectiva de una religión que se considera la oficial y la verdadera. Nuestro estudio se da desde la perspectiva de la fe bíblica, y por ello la definición de idolatría debe darse en ese contexto.

Pronto nos damos cuenta de una doble afirmación en la Biblia con respecto a la idolatría: Ella concibe a la idolatría desde dos sentidos diferentes: (1) el culto a imágenes, sean éstas de Yavé mismo o de otras divinidades; (2) el servicio o adoración a otra cosa, real o imaginaria, diferente de Yavé.<sup>20</sup>

Una lectura más cuidadosa del texto bíblico nos permitirá descubrir que la idolatría es un concepto cambiante. «La forma de los ídolos, dice Kaiser, cambia a lo largo de la historia»<sup>21</sup> y H.W. Wolff afirma que «en el siglo ocho los ídolos adquieren nuevas formas»<sup>22</sup>, refiriéndose a los tres tipos de idolatría que el profeta condena: (1) los poderes imperiales (Asiria), (2) el mismo poderío militar de Israel y (3) la imagen del becerro del culto de *Baal*. Dice von Rad:

«Aquí hemos tratado el primer mandamiento en su significado primitivo, que era el cultural. Los profetas sacaron de este mandamiento una inclusión

---

<sup>19</sup>*Christianity and the encounter with the world Religions*, p. 6

<sup>20</sup>cf. José Faux, *Enc. Judaica* 8, p. 231; P. Richard, *LD*, p. 11.

<sup>21</sup>J.L.Sicre, p. 174, citado de *Das Alte Testament Deutsch*. Gottingen, pp. 17,28.

<sup>22</sup>Hos, p. 235.

completamente nueva cuando lo aplicaron a la divinización de los instrumentos de poder terrenos (armamentos, alianzas, etc.)»<sup>23</sup>

Cuando vamos al Nuevo Testamento notamos cómo a la idolatría se le ha sacado del ámbito cultural y se le encuentra en otros ámbitos relacionados con la vida diaria: obsesión desmedida a cualquier objeto inferior a Dios (cf Ef 5:5). Este desplazamiento es lo que nos hace sensibles a su permanencia y amenaza continua en una sociedad más secularizada. Concluimos pues que «sólo se adecuan a la mentalidad bíblica aquellas definiciones muy amplias que dan cabida a numerosas posibilidades en cualquier ámbito de la vida humana. Así podríamos incluir una definición bastante general y amplia como la de Th. Steinbüchel<sup>24</sup>: «El que niega a Dios talla la imagen de un ídolo» o una más amplia como la de Tresmontant: «La idolatría ... consiste esencialmente en prestar a los seres de este mundo características y atributos que sólo convienen al ser absoluto. La idolatría consiste en atribuir un valor, una dignidad, una importancia absoluta a lo que no es absoluto, porque uno sólo es absoluto»<sup>25</sup> o la de Sicre: «La idolatría es la absolutización de cualquier realidad creada o de cualquier producto de nuestra imaginación cuando el hombre adopta ante ellos una actitud de temor, afecto o confianza absolutas.»<sup>26</sup>

Que existan otros dioses y otras realidades aparte de Dios no es algo que inquiete a la fe yavista pre exílica. El problema es cuando el pueblo de Dios los acepta como su dios, los diviniza y se «amarras» a ellos reconociendo actitudes y acciones que sólo le pertenecen a Yavé: el temor, la confianza y el amor.<sup>27</sup> Idolatría es entonces, rebajar a Yavé de su poder soberano y único y hacerlo a un lado. Es notorio que en el Antiguo Testamento Yavé es hecho a un lado no sólo por los dioses (claros y específicos) de los pueblos del entorno, sino también por la confianza al poder y riqueza del pueblo o por la alianza o confianza en los poderes mundiales, sean éstos Egipto, Asiria o Babilonia. A estos otros «dioses» se les rodea del mismo círculo semántico que acompaña a los textos donde se habla de los otros dioses (Baal, o Astarté, Moloc, etc.)<sup>28</sup>; o el título «Amantes» en Oseas, Jeremías y Ezequiel, inferidos tanto a los baales como a Asiria y Egipto).

### *Ídolo*

---

<sup>23</sup>AT-I, p. 269, nota 45.

<sup>24</sup>Citado por J.L. Sicre, *Dioses olvidados*, p. 16, 174).

<sup>25</sup>En Sicre, p. 178.

<sup>26</sup>p. 1978.

<sup>27</sup>Cf. Sicre, pp. 174-195.

<sup>28</sup>Cf. por ej. Os. 14:4 (3).

En el Antiguo Testamento, especialmente en los profetas después del siglo VIII a.C., el ídolo vino a convertirse ya no sólo en una imagen objetiva de la divinidad, sino poco a poco en todo aquello que el ser humano reviste con el brillo de lo divino y lo adora.<sup>29</sup>

Si trabajamos con una definición más amplia, como la de Büchsel: «*eidolon* es lo carente de consistencia, que el hombre insensato coloca en lugar del Dios verdadero.»<sup>30</sup> Podemos mantener el sentido original, que no debe perderse: La representación objetiva o identificación de la divinidad como realidad objetiva. A la vez que podemos incluir otros elementos y realidades que van más allá de imágenes, estatuas o dioses paganos.<sup>31</sup> Ídolo entonces viene a ser una alternativa al Dios verdadero, algo que el ser humano, obtiene no para subordinarse a ello, sino para subordinar a la divinidad a sí mismo.<sup>32</sup> Cuando en el Antiguo Testamento el profeta ataca la idolatría, él acusa a los otros dioses e ídolos como no-dioses. Por lo tanto, desde la perspectiva de la fe bíblica, no sólo la imagen objetiva, sino también la divinidad que ella representa vienen a ser ídolos porque no son Yavé, y esto es verdad aún en aquellos períodos cuando no se cuestionaba la realidad de otros dioses de parte de Israel. Ídolo no sólo lo es por virtud de su falsedad y falta de realidad (Isaías), sino también lo es porque sencillamente no es Yavé. Así Asiria, Egipto, Babilonia, Baal, son ídolos. No le quitamos a ídolo la idea de imagen o representación, pero sí digamos que ya no es simplemente aquello que especifica y deliberadamente representa objetivamente a un dios. Ídolo es todo aquello que reviste de poder divino a lo que es Dios. Por ello la afirmación de Barfield<sup>33</sup> con respecto al ídolo es feliz: «una representación o imagen que no se experimenta como tal».

### *Religión de Canaán*

De las tres religiones con las que Israel tuvo cierta relación, cananita, egipcia y mesopotámica, la cananita ocupa el primer lugar. Pues es con ella que Israel inter actuó cotidianamente; ella estaba en el «traspatio» de la vida cultural y religiosa de Israel.

Esta fue, sin lugar a dudas una religión politeísta. Si bien es cierto que pocas divinidades adquieren importancia singular en los documentos conocidos, éstos mismos han ofrecido registro de divinidades menores cuya lista es más bien grande. Esto es de esperarse, por cuanto esa misma religión adquirió rasgos claramente antropomórficos. La sociedad humana, por ser «copia» o representación del mundo divino, reflejaba la estructura de la «sociedad» divina o viceversa. La «sociedad» divina estaba estructurada de tal modo que ella tenía un dios supremo:

---

<sup>29</sup>Para parafrasear a F.K.«onig (citado por Sicre, *DO*, p. 173).

<sup>30</sup>*TDNT-II*, p. .

<sup>31</sup>Cf. Sicre, p. 177.

<sup>32</sup>H.W. Wolf, *Hos*, p. 140.

<sup>33</sup>*Appearances*, p. 110.

Dios de dioses, un rey, y una serie de divinidades menores que tenían cargos semejantes a los cargos de los distintos estratos sociales en Canaán: guerreros, artesanos, servidores.

El rasgo antropomórfico se acentúa al descubrir que los dioses de Ugarit experimentaron la vida como los humanos: tuvieron hijos, comieron, tomaron y se fueron arrastrados por las mismas pasiones de los seres humanos.<sup>34</sup>

Las dos funciones principales de los dioses de Canaán muestran también la estrecha dependencia de los órdenes divino-humano. La sociedad de Canaán es una sociedad redentoria, gobernada por reyes, y al igual que lo dicho especialmente en la leyenda de Keret (*Kirta*)<sup>35</sup>, los dioses de Ugarit también luchan por el título de rey, en todo lo que ello implica: tener palacio, esposa, prole.<sup>36</sup> Pero como la sociedad cananea es también agrícola-pastoril, ello requería de dioses capaces de controlar y renovar el ciclo estacional. Velaban por la vida del campo, del ganado y de la gente.<sup>37</sup>

Los ordenes social y natural de Canaán requerían de dioses que los mantuvieran con vida. Y la complejidad de esos órdenes pedía una variedad suficiente de divinidades. El politeísmo hace justicia al número de experiencias que se enseña al humano a discernir su vida dentro de una realidad rica y compleja.

La manera en la que el ser humano se acercó a sus dioses y los trajo a su mundo para asegurarse la vida, fue el culto. Este fue el eje de los órdenes sociales y naturales en Canaán porque fue en él que mito y ritual desencadenan la fuerza que revitalizaría a la comunidad. Estos no sólo conectaban al hombre con las fuerzas que aseguraría la vida en el ciclo estacional, sino también con la fuerza primera que venció al caos y trajo orden al cosmos. Ugarit no sólo nos provee de mitos estacionales sino también del mito cósmico que asegura la vida humana sobre su pedazo de tierra que se alza frente al mar (*Yam*) y se despliega sobre el gran abismo (*Mot*).

Los cultos principales estaban unidos a grandes festividades. Mowinckel nos dice que cuando Israel llegó a Canaán se encontró con tres grandes festividades anuales: 1) la de la cosecha de la cebada; 2) la de las semanas o cosecha del trigo; y 3) la de los tabernáculos (en el equinoccio de otoño).<sup>38</sup> La más importante y mayor fue la otoñal, la del Año nuevo, cuando las primeras lluvias otoñales estaban al caer. Este culto fue en realidad el drama de Baal, representado y puesto en vida. Los participantes del culto siguieron a Baal en los distintos

---

34R. de Vaux. *Early History of Israel*, p. 147.

35Cf. resúmenes en J. Gibson, *CML*, p. 23; del Olmo, *MLC*, pp. 273-285.

36Cf. Los mitos de Baal y Yan.

37Cf. R. de Vaux, *EHI*, p. 150.

38PIIW-I, p. 18.

momentos de su drama: «lloraron y enlutaron cuando Baal descendió al mundo de Mot, celebraron y rieron cuando Baal resurgió triunfante. Rindieron homenaje y se postraron ante él cuando ocupó un lugar en el trono real.

Ha sido sobre todo las prácticas del rito de la fertilidad y con él la prostitución sagrada y los sacrificios que ha llevado a muchos biblistas a pintar un cuadro muy negativo de la religión de Canaán. Su declaración no es del todo equivocada, él sigue el cuadro que la tradición profética, especialmente Oseas y los libros que pertenecen a la llamada Historia Deuteronomica ofrecen de la religión en Canaán.

El Ciclo de Elías (1 R 17–21, especialmente) no puede entenderse de manera completa y clara sin estar familiarizado con la religión cananea.

Para entender, también, el fenómeno de la religión popular en Israel en la época del antiguo Testamento, es necesario tener conocimiento de las divinidades y de sus características. Por ejemplo, en el Antiguo Testamento se citan los «terafines», conocidos también como «ídolos domésticos». Hay por lo menos dos casos en los que se hablan de ellos sin que el autor indique ninguna postura religiosa en relación con ellos. Me refiero a las citas de Génesis 31.17-35 y 1 Samuel 19.11-17. En esos textos, se habla de la práctica común que se tenía en muchos hogares israelitas de esos «ídolos domésticos». Eran de tamaños diferentes y estaban asociados con la adivinación, y es muy posible que se hayan usado como amuletos.

Al estudiar otros textos bíblicos (1 S 15.23; 2 R 23.24) se reconoce que en varios contextos y momentos se les condenó. Es probable, entonces, que a estos «ídolos domésticos» se les considerara como parte de la religiosidad popular, y que por lo tanto en el testimonio bíblico se tomaran posturas ambiguas respecto de ellos. En la extensa sección sobre «religión familiar» que Patrick D. Miller dedica en su libro *The Religion of Ancient Israel*,<sup>39</sup> él dice que se han encontrado en las excavaciones arqueológicas hechas en Israel gran cantidad de artefactos religiosos, incluyendo, estatuas, figuras de animales y amuletos en hogares israelitas.

Lo mismo puede decirse del culto a «Astarté» o «Asherá», diosa del panteón cananita y consorte del dios Baal. Como es de esperarse, varios textos del Antiguo Testamento manifiestan la condenación al culto de esa diosa (cf. Jue 10.6). Sin embargo, en el contexto de la pugna religiosa con Baal, a la diosa Asherá si bien se le cita (1 R 18.19), no se le condena ni a ella ni a sus profetas. La matanza de profetas paganos se concentra en los profetas de Baal, pero no en los de Asherá –2 Reyes 13.6 nos permite reconocer que el culto a esta diosa permaneció por mucho tiempo. Al parecer, para muchos israelitas, cuando Elías con su fe yavista venció a Baal y a sus seguidores, dejó el espacio para que la que antes había sido consorte de Baal ahora pasara a serla de Yavé.

---

<sup>39</sup>Louisville: Westminster John Knox Press, 200, pp. 62-76.

Algunos biblistas han visto en esta postura ambigua del testimonio bíblico, la presencia de una práctica religiosa popular en la que se adoraba a esta diosa, sin competir con Yavé. Más bien, en algunos contextos se le adoró como esposa de Yavé. En relación con este dato, tenemos un trozo de barro o cacharro que se descubrió en las excavaciones hechas en el sur de Palestina. El texto en hebreo antiguo dice así: *Yo te bendigo en el nombre de YHVH de Samaria y de su Asherá*. La conclusión de varios biblistas es que antes de la aparición de la profecía a mediados del siglo VIII a. C. hubo una difundida práctica religiosa popular que reconoció a la diosa Astarté como parte de la religión israelita. David Noel Freedman<sup>40</sup> dice así: «A pesar del violento repudio a Baal, su diosa asociada, Asherá, permaneció en Samaria sin ser molestada. . . En Samaria, cerca del 800 a. C. el culto oficial de Yavé incluyó el culto de su consorte Asherá». Más adelante, en el mismo artículo, Freedman agrega: «Nuestra investigación sugiere que el culto de esta diosa, consorte de Yavé, estuvo profundamente enraizado tanto en Israel como en Judá de los tiempos pre exílicos, a pesar de las protestas de muchos profetas y de los reyes reformadores».<sup>41</sup>

El propósito de este ensayo y el espacio de este capítulo no me permiten considerar otros aspectos importantes que deben estudiarse en este apartado. Me limito a citar aquí todo lo referente a la religión judía en la época del período intertestamentario. En este mismo contexto vale la pena citar la amplia bibliografía sobre Qumrán y el tipo de fe judía desarrollada allá en el contexto del Nuevo Testamento. En el estudio de la *religión* no puede quedarse fuera el impacto de las religiones que estuvieron muy en boga en el mundo grecorromano. Solo así se puede entender la literatura juanina, especialmente Apocalipsis, y muchas de las alusiones de Pablo en sus cartas.

### ***La respuesta teológica***

#### *¿Cuál es el centro de la fe bíblica?*

Hay que reconocer desde el principio que la pregunta más básica de la teología bíblica es la pregunta sobre Dios: ¿Quién es Dios? ¿qué hace y demanda Dios? ¿cómo se le conoce, se le alcanza y se le experimenta? A partir de allí surgen y se elaboran otras preguntas. Si el *Shemá* aparece como el eje de la fe bíblica (cf. Dt 6.4-5; Mc 12.28-34), me parece que la pregunta sobre Dios, y no otra debe ser nuestro punto de partida.

Hace varas décadas la ciencia bíblica creyó haber encontrado la clave para afirmar la radical diferencia entre el Dios de la Biblia y los dioses de los pueblos del entorno bíblico. Se decía que mientras en las otras religiones los dioses se revelaban por medio del mito, el Dios de la Biblia se revelaba en la historia (la historia considerada como el medio de la revelación

---

40“Yavhweh of Samaria and his Aherah”, *Biblical Archaeologist*, December 1987, p. 248.

41*Idem*, p. 249.

divina). Yavé es el Dios y Señor de la historia. Varios libros surgieron de esa época; por ej. el de G. E. Wright, *El Dios que actúa*<sup>42</sup>.

Pero el examen de la literatura extrabíblica, así como de trabajos importantes sobre la religión de los pueblos vecinos de Israel,<sup>43</sup> no permite que se hagan afirmaciones precipitadas sobre la singularidad de Yavé. Hemos aprendido a reconocer ahora que ni aun la revelación en la historia, *per se*, podría considerarse como el elemento distintivo entre Yavé y los otros dioses.

Alguien, entonces podría decir, «bueno Yavé se distingue de los otros dioses porque él es el Dios de la justicia». Pero no respondamos tan rápido. Un gran número de textos provenientes del Antiguo Cercano Oriente, sobre todo oraciones y plegarias, señalan que algunos dioses fueron conocidos como «dioses de la justicia». Estos dioses no solo demandaron la práctica de la justicia, sino que también se dieron a conocer como protectores de los pobres y oprimidos.<sup>44</sup> Por ello, al hablar de la justicia hacia el pobre como el elemento que distingue a Yavé de los otros dioses, es necesario matizar tal afirmación con un *cómo*.

Es el éxodo lo que hace la diferencia cuando se habla de la revelación de Yavé en la historia como Dios de la justicia y como Dios del pobre.

En primer lugar, Yavé, Dios de quien da testimonio el Antiguo Testamento, hace de la historia el ámbito más propicio para su revelación. Los otros dioses, aunque utilizaron el medio de la historia para revelarse, el medio más querido fue el mito; al mito se le consideró como el canal principal para relacionarse e interactuar con sus pueblos. Mientras que los vecinos de Israel rastrearon su origen y razón de ser en el mundo atemporal y etéreo del mito, Israel pudo hablar de su nacimiento en un evento marcado por la concreticidad de la historia, el éxodo. Para los vecinos de Israel el mito les dictó *cómo* vivir; en el caso de Israel fue el éxodo lo que le dio significado y propósito a su vida.

En segundo lugar, lo que hace al éxodo singular no es solamente su cualidad de evento histórico, sino sobre todo lo que pasó concretamente en él. Yavé decidió liberar de la opresión

---

42Ediciones Fax, 1974, 196 pp.

43James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* [ANET], 2nd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1955); H. H. Schmid, *Gerechtigkeit also Wetordnung. Heintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeits begriffes* (Tubingen: J. C. B., Mohr, 1968); José Luis Sicre, "Con los pobres de la tierra." *La justicia social en los profetas de Israel* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984); Bertil Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel* (Lund: Gwk Gleerup Sweden, 1976); F. M. Cross, *Canaanite Myth*; C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, Pretoria Oriental Series no. 5 (Leiden: E. J. Brill, 1966).

44ANET, pp. 159-161, 163-180 (ver el prólogo y el epílogo), 366 (IV), 371, 380, 386, 388, 397, 426-427, 523-525; J. L. Sicre, *Con los pobres*, pp. 21, 37, 41, 42-43, 45; Walter Beyerlin, ed., *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, The Old Testament Library (Philadelphia: The Westminster Press, 1978), pp. 41, 43, 45-46, 51, 58-59, 65, 101-104, 104-105, 107, 109-112; Jean-Marie Durand, y Marie-Joseph Seux, *Oraciones del Antiguo Oriente*, Documentos en torno a la Biblia no. 1 (Estella: Editorial Verbo divino, 1979), pp. 43-44, 65-66, 86-87. Es importante señalar aquí que mientras en Egipto y Mesopotamia existen buen número de documentos que hablan de la justicia, la literatura canaanita casi la ignora.

egipcia a un grupo de esclavos en algún momento del siglo XIII a. C., hacerlos su pueblo y llevarlos a la tierra de Canaán para convertirlos allí en una nación.

La singularidad de Yavé y de su pueblo parte de ese encuentro engendradora. Israel al nacer lleva la marca de ser pueblo oprimido como motivación para convertirse en nación de Yavé. Yavé es Dios de Israel porque sacó de la opresión a ese pueblo constituido por esclavos.<sup>45</sup> Es el éxodo como experiencia de justicia lo que marca la diferencia radical. La vida de Israel, como objeto y sujeto de acción, está marcada por la justicia.

En los otros pueblos la práctica de la injusticia podía privar a las personas de las bendiciones divinas. En Israel, al contrario, la injusticia se convertía en amenaza contra la existencia total del pueblo de Dios. El asunto aquí no es presencia o ausencia de justicia como demanda divina; sabemos que en los otros pueblos los dioses la reclamaron. La diferencia radica en la intensidad con la que la justicia permea la vida de este pueblo en particular. Israel nace de un acto de justicia y sus principios constitutivos la introducen en la historia como nación estructurada sobre la base de una sociedad igualitaria. La justicia en las otras naciones era un remedio temporal en una sociedad estructurada, desde tiempos primigenios y por destino divino, para tener a los «de arriba» y a los «de abajo», a amos y a esclavos.

Lo anterior se conecta directamente con el espíritu del Sal. 82. Allí se hace una afirmación contundente de la diferencia entre Yavé y los otros dioses. A menos que la justicia no empiece en el mundo de los dioses, ésta no puede ser una realidad permanente en la esfera de lo humano. Para dislocar las estructuras de injusticia en la sociedad, es necesario, de acuerdo a este salmo, que los dioses que las soportan sean sentenciados a muerte.

Dios se levanta en la asamblea divina,  
en medio de los dioses juzga:

"¿Hasta cuándo juzgaréis inicualemente,  
y haréis acepción de los impíos?  
Juzgad en favor del débil y del huérfano,  
al humilde, al indigente haced justicia;  
al débil y al pobre liberad,  
¡de la mano de los impíos arrancadle!"

---

<sup>45</sup>Es interesante ver cómo en las últimas décadas el punto de vista sobre la conquista, expresado especialmente por Mendenhall, ha ganado aceptación en importantes obras sobre la historia de Israel. George E. Mendenhall, "The Hebrew Conquest of Palestine," *The Biblical Archaeologist Reader No. 3*, Edward F. Cambell Jr. and David Noel Freedman, ed., Anchor Books (Garden City: Doubleday & Co., Inc., 1970), pp. 100-120; cf. John Bright, *A History of Israel*, 3rd ed. (Philadelphia: The Westminster Press, 1981), pp. 137-143; Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* (Maryknoll: Orbis Books, 1979), pp. 210-219, ver también nota 148 en pp. 736-737. En este punto de vista no sólo el éxodo sino también la conquista está marcada por la lucha de liberación de grupos enteros que habían vivido esclavizados y al margen de la vida en las ciudades-estado que formaban la población cananea de esos años.



No saben ni comprenden; caminan en tinieblas,  
todos los cimientos de la tierra vacilan.  
Yo había dicho: "¡Vosotros, dioses sois,  
todos vosotros, hijos del Altísimo!"  
Mas ahora, como el hombre moriréis,  
como uno solo caeréis, príncipes.

¡Álzate, oh Dios, juzga a la tierra,  
pues tú eres el señor de las naciones!<sup>46</sup>

Este salmo, en el espíritu del éxodo, hace claro que para la fe del Antiguo Testamento la justicia, como estilo de vida, no puede hacerse presente si Yavé está ausente. Y es por ella misma que el éxodo se convierte en la base de la prohibición de tener otros dioses.

En realidad la Biblia no está en contra de la idolatría y la adoración a otros dioses por ser algo que destroza el corazón de un Dios que no quiere rivales; que sólo quiere que se le sirva a él y nada más. No Yavé no quiere ser un fin en sí mismo. Esta realidad la afirma de manera excelente en un resumen teológico el profeta Oseas: *Yo soy Yavé, tu Dios, desde la tierra de Egipto*. (13.4). Yavé es Dios de Israel a partir de un evento: el éxodo. Es allí donde Yavé e Israel se encuentran. Sin el éxodo ninguno de los dos se pertenecen.

Una comprensión teológica del éxodo ayudará a explicar y corroborar la validez de esta tesis. Los primeros quince capítulos del Éxodo ponen de manifiesto que Yavé vino a liberar a un grupo de esclavos sometidos a dura servidumbre. Esta aseveración es reafirmada por la manera en la que el «kerygma del éxodo» se desarrolló y estructuró en las diferentes tradiciones teológico literarias del Pentateuco (Ex. 3:6-8, 9-15; 6:2-8; Dt. 26:5-10).

En realidad la constante vigencia que el éxodo tiene en la historia de Israel, tal como lo narra el Antiguo Testamento, debe encontrarse sobre todo en la conjugación de Yavé como único Dios de Israel y la presencia de la justicia.

Es por el éxodo y por el lugar de privilegio dado a los indigentes y marginados que Yavé puede llamarse con pleno derecho el Dios de los pobres. Yavé halla en la situación de pobreza y opresión la razón más poderosa para actuar en la historia. El y sólo él busca liberar y hacer su pueblo a aquellos a quienes dioses y poderosos buscan mantener al margen de la vida, en la periferia de una historia que ofrece beneficios sólo a unos cuantos.

---

46Cf. Patrick D. Miller Jr., "God and the Gods," *Affirmation* 1, num. 5 (1973), pp. 55-56. Este salmo provee la justificación filosófica para explicar las conclusiones de F. M. Cross (*Canaanite Myth*, p. 71). El dice, "If Yahweh is recognized as originally a cultic name of El, perhaps the epithet of El as a patron deity of the Midianite League in the south, a number of problems in the history of the religion of Israel can be solved. We can sketch here only a few such problems and solutions, assuming that the god Yahweh split off from El in the radical differentiation of his cultus in the Proto-Israelite league, ultimately ousting El from his place in the divine council, and eventually condemning the ancient powers to death (Psalm 82)."

Lo que hemos visto indica que el éxodo no se detiene en la experiencia del ayer como evento empírico, con su límite y condicionamiento histórico. Es evento con *superavit* de significado y con capacidad generadora de nuevos eventos liberadores. Por ello Antiguo y Nuevo Testamentos hablan de nuevos éxodos. Y ese dinamismo inagotable se debe a que Yavé decidió hacer del éxodo la experiencia y concepto más querido desde el cual se definiera su ser Dios al pueblo de su elección.

El propósito de la alianza es asegurar la perpetuación del éxodo y con él afianzar la vida bajo la dirección de Yavé, único Dios del éxodo, y plantarla en la justicia. Ya que Israel nace del éxodo y es en el éxodo y a partir de él que Yavé es Dios de Israel (Os. 13:4), es lógico concluir que se haría todo intento por mantener esta experiencia como paradigma para el estilo de vida del pueblo.

Como tal, la alianza convierte el evento liberador de Yavé en promesa divina y en compromiso del pueblo. Por la alianza, los que habían sido beneficiarios del éxodo ahora son desafiados a convertirse en agentes de justicia y misericordia; y deberá ser por medio de ellos que otros, en circunstancias de esclavitud y pobreza, encontrarán la concretización de las promesas divinas de liberación.

La alianza, con miras a perpetuar el modelo de vida logrado a través de la experiencia del éxodo, toma muy en serio los dos elementos primordiales para la liberación completa: un sólo Dios y la práctica de la justicia. Por ello, en primer lugar, la alianza busca liberar al pueblo de su propensión de seguir a otros dioses y poderes idolátricos. Busca, en segundo lugar, liberar al pueblo de toda tentación de auto-suficiencia y caprichos egoístas. Así la alianza se convierte en un poder subversivo; pues su origen y dependencia en el poder de Yavé, Señor berítico, la convierte en generadora de cambios necesarios para destruir toda estructura injusta que intente perpetuar una sociedad desigual--con opresores y oprimidos.<sup>47</sup>

Con el establecimiento de la alianza se hace efectiva la condena divina contra los otros dioses (Sal. 82). Yavé no hace causa común con los otros dioses; su compromiso será por siempre con seres humanos, con su pueblo. Y ya que Yavé no pacta con los dioses este Dios insiste en que su pueblo no tenga nada que ver con aquéllos. Con la alianza el compromiso de justicia está en las manos de los seres humanos; se le ha arrebatado a los dioses. Con ella se ofrece un arma para destruir los modelos de vida «irrompibles» asegurados por los mitos<sup>48</sup> y se le

---

47En relación con este tema, son importantes los estudios de George E. Mendenhall, The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973); y de Norman K. Gottwald, The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction (Philadelphia: Fortress Press, 1985), pp. 284-288; The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E. (Maryknoll: Orbis Books, 1979), caps. IX-XI.

48De ellos dice Mendenhall, "the primary social function of the most important myths in antiquity was simply to indicate and promulgate the ultimate metaphysical legitimacy of existing social and power structures." (Tenth Generation, p. 7).

da a los seres humanos el derecho y el privilegio de crear estructuras que garanticen una vida humana auténtica.

La alianza viene a asegurar una vida abundante y plena para todos. Huir de ella es caer en los brazos de la muerte. Sin alianza, enseña el libro de Oseas, se acaba el éxodo; el pueblo es arrastrado al exilio, regresa a Egipto.

No es difícil ver que los elementos que hemos resaltado de la fe del Antiguo Testamento también son centrales en el Nuevo Testamento. En el Nuevo Testamento **la cruz de Cristo** es central, y es el Evangelio de Lucas quien la coloca en el marco del éxodo (Lc 9.31). Varios pasajes de los evangelios muestran a Jesús con acciones y declaraciones que lo asemejan a Moisés, y con ello lo muestran como guía del nuevo pueblo de Dios como liberador y como dador de nuevas leyes y una mejor y nueva alianza (Mt 5.1-12, 17, 21, 27, 33, 38; 22.14-20). Jesús, además, definió su ministerio en el marco de la justicia y el amor al otro, de manera especial al pobre y al marginado ( Mt 11.2-6; 25.31-46; Lc 4.16-21; Jn 13.31-35).

Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, estos son los elementos centrales de la fe bíblica. Sin embargo, surgieron varias teologías, casi como autores encontramos en la Biblia. Algunas de esas teologías se ubican dentro de tradiciones históricas y literarias. En el antiguo testamento se puede hablar de las teologías deuteronomías y sacerdotales. En ellas encontramos desarrolladas de manera diferente estas y otros elementos teológicos. Llama la atención, en la literatura deuteronomía, cómo el asunto de la singularidad de Yavé y la preocupación por la justicia social se convirtieron en los ejes que conformaron la gran historia que cubren los libros de Deuteronomio, Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel y 1 y 2 Reyes. En esta teología, por dar el énfasis en esos dos elementos centrales, la apreciación de los personajes es realista y muy apegada a la realidad histórica. Cuando vamos a la tradición sacerdotal –1 y 2 Crónicas y los libros de Nehemías y Esdras–, los énfasis cambian. En la nueva situación del posexilio, ya sin nación ni templo, la identidad del pueblo se afirma a partir de figuras humanas del pasado que se constituyen en modelo de vida piadosa. Por eso, en Crónicas David se pinta sin las manchas del pecado contra Betsabé y Urías. Las regulaciones se dedican a resaltar hasta los mínimos detalles de pulcritud ritual y a evitar mezclas inapropiadas, especialmente con gentes de otras etnias y razas.

En el Nuevo Testamento, las teologías de Pablo y Juan si bien mantienen en su centro los elementos que hemos indicado previamente, ofrecen en sus escritos sus propias maneras de entender la fe para comunidades y tiempos diferentes. ¿Quién habla, por ejemplo, del tema de la justificación en la literatura juanina? Y, aunque tanto Pablo como Juan hablan del amor, qué perspectivas tan distintas y ricas nos dan. ¡Qué riqueza de pensamiento nos ofrecen las cartas de Pablo y la literatura juanina al comparar al Cristo crucificado de Pablo con el del Apocalipsis!

### *La respuesta canónica y de fe*

El último contexto al que deseo referirme es el del canon. Los trabajos de Brevard Childs<sup>49</sup> y James A. Sanders<sup>50</sup> han insistido en considerar seriamente en nuestra exégesis y quehacer teológico a las comunidades canónicas que le dieron su forma final a la Biblia. Es en realidad ese texto y no un ideal *ur text* el que nos sirve de punto de partida y de llegada para la exégesis y la proclamación.

Además de lo anterior, este contexto nos permite contestar a la pregunta sobre qué es la Biblia y su formación considerando lo que se ha estudiado tradicionalmente como canon. En este sentido, en la tradición cristiana se habla de la Biblia como un conjunto de libros divididos en dos testamentos, el Antiguo y el Nuevo. En todas las tradiciones cristianas, la cantidad de libros que componen el Nuevo Testamento suma 29. Pero es en el Antiguo Testamento donde aparecen distinciones no solo en el número de libros, sino también en su colocación. En nuestro contexto latinoamericano solemos hablar del canon corto o palestinese y el canon largo o alejandrino. El primero sigue la tradición de la Biblia hebrea y el segundo, el de la Septuaginta. En la tradición Protestante seguimos al canon corto en cuanto al número de libros se refiere. En la tradición Católica se sigue el de la Septuaginta.

Aunque este asunto preocupa a muchos cristianos de la tradición Protestante, este no es ni ha sido un problema de fondo en la hermenéutica y el quehacer teológico. El asunto del canon en cuanto a número de libros no es un asunto que se resuelve por medio de la exégesis, sino que pertenece al ámbito de la historia eclesiástica y a la dogmática.

En este artículo nos interesa hablar más bien del hecho del canon en sí. Es decir, el reconocer que la Biblia como Palabra de Dios fue reconocida y ha sido reconocida como autoritativa y con poder transformador, a lo largo de la historia, por comunidades de fe de ayer y de hoy. Por eso en esta perspectiva, no interesa decir que tal autor bíblico o tal período de formación de la Biblia es canónico o no, sino que el libro de Isaías en su totalidad es canónico y que son los libros de Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio que son canónicos y no Moisés o cualquiera que se considere el autor de esos libros. En realidad, no es Jesús ni su *ipsisima verba* lo que es canónico, sino lo que hoy tenemos en los cuatro Evangelios que nos han llegado de aquellas comunidades canónicas o de fe en medio de las cuales se produjeron y fueron leídos, estudiados y vividos.

Por eso, es mejor hablar de canon en el sentido que Sanders nos invita a considerarlo. De acuerdo a este autor, el canon para Israel fue una fuerza creadora de identidad, porque fue (1) **un elemento indestructible** en medio del pueblo y de su historia, (2) **un elemento disponible todo el tiempo**, (3) **un elemento tremendamente adaptable** y (4) **un elemento portable**. ¡Qué

---

49Introduction to the Old Testament as Scripture, Philadelphia: Fortress Press, 1979. Véanse de manera especial los cuatro primeros capítulos. The New Testament as Canon. An Introduction, Philadelphia: Fortress Press, 1984. Véanse de manera especial los cuatro primeros capítulos.

50Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism, Philadelphia: Fortress Press, 1984. 78 pp.

manera más grandiosa en la que se manifiesta la providencia divina! No importe que momentos grandiosos o qué situaciones tan terribles y desastrosas, la Biblia como Palabra de Dios, sobrevive y sobrevivirá por esas cuatro cualidades que tiene como canon. Es adaptable porque puede esparcirse por varios medios y formas, porque puede darse a conocer en variados idiomas y porque la pueden recibir gentes de todos los contextos y modos de vida que se conozcan en este planeta.

Su indestructibilidad se muestra en el hecho de que a la vez que produce vida, también se mantiene viva y se vivifica en la nueva vida que ella misma produce en las comunidades de fe. No es verdad que nosotros mismos hemos sido testigos de esta doble realidad. ¡Cuántas veces esa antigua Palabra de pronto irrumpe en la vida de una comunidad que vive en crisis y en experiencia de ruptura o muerte, y de pronto la impacta y la reaviva y vivifica! Y, a la vez, esa comunidad ya revitalizada y con nueva experiencia de vida, proclama esa Palabra inyectándola con nuevas experiencias de vida.<sup>51</sup>

### **Conclusión**

Estoy muy consciente de lo incompleto de este trabajo. Lo que en él se ha expuesto queda corto frente las expectativas que su título despierta. He tratado de presentar el tema desde los varios ángulos que me han servido para hablar del tema durante los últimos años en el contexto de las Jornadas bíblicas que programamos en las Sociedades Bíblicas Unidas.

No se ha tomado en cuenta el asunto concreto de la exégesis y la hermenéutica, aunque al final de este ensayo proveemos una lista bibliográfica básica para la exégesis. Tampoco se han tocado temas específicos que se antojan pertinentes dadas las realidades históricas, políticas y sociales que hoy se viven en América Latina.

Hemos dejado para otro trabajo el asunto del Posmodernismo, así como de los distintos métodos y acercamientos exegéticos.

La intención del trabajo es y ha sido el de invitar al amable lector a unirse al diálogo y al esfuerzo de la FTL y otras instituciones hermanas por dar a conocer las distintas áreas del quehacer teológico y de la pastoral en nuestra América latina.

---

<sup>51</sup>Para lo anterior véase James A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia: Fortress Press, 1987. Pp. 18-20.

## ***Libros recomendados***

### *Sobre exégesis y hermenéutica*

- Alonso Schökel, Luis y Bravo, José María. *Apuntes de hermenéutica*. Madrid: Editorial Trotta, 1997. 169 pp.
- Aune, David E. *El Nuevo Testamento en su entorno literario*. Trad. del inglés. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1993. 326 pp.
- Balz, H. y Schneider, G. (editores). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Trad. del alemán. Salamanca: Editorial Sígueme, 1996-1997. Dos Tomos (1262 y 1200 pp.).
- Brosebois, Mireille. *Métodos para leer mejor la Biblia*. Trad. del francés. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987. 108 pp.
- Bühler, W. y M. *Entender la Biblia*. Trad. del alemán. Madrid: Ediciones Paulinas, 1980. 159 pp. Libro de trabajo a partir de Gerhard Lohfink. *Ahora entiendo la Biblia*.
- Casciaro Ramírez, José María. *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 1983. 312 pp.
- Fee, Gordon D.; Stuart, Douglas. *La lectura eficaz de la Biblia*. Trad. del inglés. Miami: Editorial Vida, 1985. 224 pp.
- Fee, Gordon D. *Exégesis del Nuevo Testamento*. Trad. del inglés. Miami: Editorial Vida, 1992. 139 pp.
- Lohfink, Gerhard. *Ahora entiendo la Biblia. Crítica de las formas*. Trad. del Alemán. Madrid: Ediciones Paulinas, 1977. 253 pp.
- Marguerat, Daniel e Bourquin Yvan. *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*. Trad. del francés. Santander: Sal Terrae, 2000. 325 pp.
- Mejía, P. Jorge y otros. *Exégesis, evangelización y pastoral. Primer encuentro de Escrituristas de América Latina*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1976. 108 pp.
- Schreiner, Josef y otros. *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*. Trad. del alemán. Barcelona: Editorial Herder, 1974. 416 pp.

Serrano, Flor; Alonso Schökel, Luis. *Diccionario de la ciencia bíblica*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2000. 197 pp.

Strecker, Georg; Schnelle, Udo. *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*. Trad. del alemán. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997. 217 pp.

Tamez, Elsa. *Bajo un cielo sin estrellas: lecturas y meditaciones bíblicas*. San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 2001. 185 pp.

Tosaus Abadía, José Pedro. *La Biblia como literatura*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1996. 285 pp.

Zimmermann, Heinrich. *Los métodos histórico- críticos en el Nuevo Testamento*. Madrid: Biblioteca De Autores Cristianos, 1969. 305 pp.

### *Biblias*

*Dios Habla Hoy-Edición de estudio*. Sociedades Bíblicas Unidas, 1994.

Alonso Schökel, Luis (editor). *Biblia del Peregrino- Edición de estudio*. Estella: Editorial Verbo Divino. Tres tomos (dos del AT y uno del NT). Es en realidad un comentario de toda la Biblia.

*Nueva Versión Internacional*. Miami: Sociedad Bíblica Internacional, 1999.

Reina, Casiodoro De y Valera, Cipriano De. *La Santa Biblia*. Sociedades Bíblicas Unidas, Revisión de 1960.

Ubieta López, José Angel (editor). *Nueva Biblia de Jerusalén. Revisada y aumentada*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998. Esta es realmente la tercera edición castellana.

### *Ciencia de la traducción*

Alonso Schökel, Luis y Zurro, Eduardo. *La traducción bíblica: Lingüística y estilística*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977. 451 pp.

Buzzetti, Carlo. *La Biblia y sus transformaciones*. Trad. del italiano. Estella: Editorial Verbo Divino, 1986. 143 pp.

Foulkes, Irene W. de. *Traducción bíblica y comunicación popular*. San José: Editorial SEBILA, 1984.

Nida, Eugene A. y Taber, Charles R. *La traducción: teoría y práctica*. Adaptado del inglés por A. de la Fuente Adánez. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986. 267 pp.

Nida, Eugene y Reyburn, William D. *Significado y diversidad cultural*. Trad. del inglés. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 1998. 149 pp.

Wonderly, William L. *Traducciones bíblicas para uso popular*. México: Sociedades Bíblicas Unidas, 1968. 67 pp.

#### *Concordancias*

Denyer, Charles P. *Concordancia de las Sagradas Escrituras*. Revisión de 1960 de la versión Reina- Valera. Miami: Editorial Caribe, 1978.

#### *Diccionarios*

Coenen, Lotahr, y otros. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Trad. del alemán. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980. Cuatro tomos.

Haag, H.; Van den Born, A.; Ausejo, S. de. *Diccionario de la Biblia*. Obra original publicada en Holandés y adaptada al español por un equipo bajo la dirección de Serafín de Ausejo. Barcelona: Editorial Herder, 1963. 2116 col.

Jenni, Ernest; Westerman, Claus (editores). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Trad. del alemán. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978–1985. Dos tomos.

Nelson, Wilton M. (editor). *Diccionario Ilustrado de la Biblia*. Miami: Editorial Caribe, 1974.

#### *Comentarios*

Brown, Raymond E.; Joseph A. Fitzmyer; Roland E. Murphy (editores). *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972. Cinco tomos.

Farmer, William R. (Editor General). *Comentario Bíblico Internacional*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1999. 1726 pp.

Guthrie, D; J. A. Motyer; A. M. Stibbs. y D. J. Wiseman. *Nuevo comentario bíblico*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1977.

Padilla, C. René, Editor general. *Comentario Bíblico Iberoamericano*. Buenos Aires: Kairós Editores. Se planean escribir comentarios a todos los libros de la Biblia.

Profesores de la Compañía de Jesús. *La Sagrada Escritura*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967–1971.



*Contexto histórico de la Biblia*

Albright, William F. *Arqueología de Palestina*. Trad. del inglés. Barcelona: Ediciones Garriga, S.A., 1962. 271 pp.

Bright, John. *La Historia de Israel*. Trad. de la tercera edición inglesa. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1987. 588 pp.

García Cordero, Maximiliano. *Biblia y legado del Antiguo Oriente: el entorno cultural de la historia de la salvación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977. 707 pp.

González Echegaray, Joaquín. *Arqueología y evangelios*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1994. 291 pp.

---

*El Creciente Fértil y la Biblia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1991. 311 pp.

Herrman, Sigmund. *Historia de Israel (En la época del Antiguo Testamento)*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979. 461 pp.

Koster, Helmut. *Introducción al Nuevo Testamento: Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*. Trad. del alemán. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988. 905 pp.

Malina, Bruce J. *El mundo del Nuevo Testamento: Perspectivas desde la antropología cultural*. Trad. del inglés. Estella: Editorial Verbo Divino, 1995. 240 pp.

Paul, André. *El Mundo judío en tiempos de Jesús*. Trad. del francés. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982. 265 pp.

Smith, George Adam. *Geografía histórica de la Tierra Santa*. Trad. del inglés. Valencia: Institución San Jerónimo, 1985. 445 pp.

Soggin, J. Alberto. *Nueva historia de Israel: De los orígenes a Bar Kochba*. Trad. del italiano. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997. 513 pp.

Vaux, Roland De. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Trad. del francés. Barcelona: Editorial Herder, 1964. 772 pp.

*Teología de la Biblia y religión de Israel*

*Antiguo Testamento*

Albertz, Reiner. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Trad. del alemán. Madrid: Editorial Trotta, 1999. Dos tomos (912 pp.).

Eichrodt, Walter. *Teología del Antiguo Testamento*. Trad. del alemán. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975. Dos volúmenes.

Preus, Horst Dietrich. *Teología del Antiguo Testamento*. Trad. del alemán. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1999. Dos tomos (478 y 534 pp.).

Rad, Gerhard, Von. *Teología del Antiguo Testamento*. Trad. del alemán. Salamanca: Editorial Sígueme, 1972. Dos volúmenes.

Wolff, Hans Walter. *Antropología del Antiguo Testamento*. Trad. del alemán. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975. 341 pp.

Zimmerli, Walter. *Manual de teología del Antiguo Testamento*. Trad. del alemán. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980. 290 pp.

#### *Nuevo Testamento*

Gnilka, Joachim. *Teología del Nuevo Testamento*. Trad. del alemán. Madrid: Editorial Trotta, 1998. 538 pp.

Jeremias, Joachim. *Teología del Nuevo Testamento*. Trad., del alemán. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974. 378 pp.

Lohse, Eduard. *Teología del Nuevo Testamento*. Trad. del alemán. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. 286 pp.

Meinertz, Max. *Teología del Nuevo Testamento*. Trad. del alemán. Madrid: Ediciones Fax, 1966. 690 pp.

Pikaza, Javier; Calle, Francisco de la. *Teología de los Evangelios de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980. 505 pp.