

LOS DESCUBRIMIENTOS MODERNOS Y LA BIBLIA

# EL LEGADO DE LOS SIGLOS

*bajo la dirección de Juan Rinaldi*



EDICIONES ELER

Aviñó, 20 - BARCELONA

**E**L presente volumen nos lo ha solicitado el doctor G. Marietti, como una introducción a los problemas de la ciencia bíblica, objetivo que el mismo editor persigue ampliamente con sus ediciones de comentarios y estudios sobre tales temas.

Se ha escogido la forma de colaboración para que, dentro de lo posible, el libro pudiera ofrecer un panorama vasto y representativo de los diversos aspectos bajo los cuales suelen considerarse hoy los temas bíblicos, y asimismo fuera muestra de la especialización que supone el trabajo en este campo ilimitado. Es éste un método que ha sido ya refrendado por los excelentes resultados obtenidos, tanto en el campo de las ciencias sagradas en general, como en las ciencias bíblicas en particular.

Nos satisface, ante todo, dar la bienvenida al grupo de colaboradores extranjeros, cuyos artículos suponen una notable aportación de ideas nuevas, y hacemos extensivo nuestro afecto a los colegas italianos, persuadidos de que los lectores compartirán nuestros sentimientos.

Pocas recomendaciones se hicieron a los autores que honran esta publicación con la participación de su trabajo.

Entre ellas, se les indicó que tuvieran presente la condición cultural y espiritual del público al cual el libro va dirigido, especialmente para que adoptaran una forma expositiva. No se pretende que sea un libro de estudio, sino de lectura. Con todo, no se trata de una lectura ligera, ni de un libro que una vez leído se abandona, sino de una lectura que presenta argumentos de reflexión e instrucción; y, por consiguiente, de un contenido denso, claro, puesto al día, con carácter definitivo en lo que ya no ofrece duda, pero abierto a la discusión en lo incierto, con indicación de los motivos que determinan estas dos condiciones.

En otras palabras, hemos procurado poner la mayor diligencia y honradez en la presentación de cada problema dentro de los términos en que realmente se encuentra, considerando que esto era un homenaje debido a las verdades sobre las cuales escribimos. Dar como única y segura una interpretación que

*no es tal, presentar como ya concluida una investigación que no lo está, no es signo de seguridad en la fe, sino muestra de superficialidad. Muchas veces hemos meditado las palabras del Papa San León, que leemos en el Breviario, el domingo siguiente a la Navidad: «Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiam si multum proficiat, semper sibi superesse quod quaerat. Nam qui se ad id, in quod tendit, pervenisse praesumit, non quaesita reperit, sed in inquisitione deficit.» En la búsqueda de toda verdad, y más particularmente de la verdad religiosa, los mayores progresos los ha hecho el que, después de mucho cavilar, se da cuenta de que todavía le queda mucho por hacer. Quien pretende haber llegado a la posesión plena y pacífica de la verdad, y ya no busca más, satisfecho con lo que tiene, y aun tal vez dispuesto a acusar el afán que los otros ponen en la investigación, es uno iluso: no es que haya encontrado algo definitivo; se trata solamente de uno que ha perdido la fuerza de seguir investigando.*

*No queremos con ello manifestar una preocupación, sino simplemente confesar la impresión que nos ha producido muchas veces la lectura de los manuscritos, al encontrar opiniones nuevas o diferentes de las corrientes. Muchos argumentos suponían solamente unos datos: en otros, la teología, la tradición oratoria, la manera con que comúnmente se interpretan los textos, o más bien, el modo con que se ofrece de buenas a primeras a la memoria la explicación de los mismos, la costumbre, el hablar de oídas, pueden intentar mostrarse disconformes y aun descontentos. Nosotros suponemos que los autores habrán hablado en todo caso movidos por buenos motivos para exponer su propia opinión.*

*Y por lo demás, cuando se trata de los grandes problemas que se debaten en la renovación exegética de los últimos decenios — ciertas cuestiones sobre el Génesis, la historiografía hebrea civil-religiosa y cultural-literaria, o sobre concepciones teológicas fundamentales de la revelación del Nuevo Testamento — los autores se han manifestado concordemente. No hemos de maravillarnos de que puedan presentarse diferencias de opinión en cuestiones particulares: más de veinte científicos, aunque sean autoridades consumadas en sus respectivos campos de estudio, no piensan de la misma manera. Era un deber dejar a cada autor con su responsabilidad, y el haberse hecho así es un mérito del presente volumen. El director, a pesar de haber hecho algunas indicaciones, en algunos casos muy numerosas, a pesar de haber manifestado sus propios deseos y algunas veces haber expuesto sus demandas de un modo explícito, nunca ha pedido a los autores que eliminaran o substituyeran su opinión por el mero hecho de que él no la compartía.*

*Pueden también surgir diferentes reacciones en otro sentido: un libro como el presente nace como un «Symposion»; pero cuando el simposio está preparado, junto con los autores se sientan también los lectores; y ya sabemos cuán diferentes son los gustos. Nos queda la esperanza de que las diferencias entre los diversos capítulos, comenzando por las ligeras o amplias en la forma y el estilo, sirvan también para ofrecernos a todos un rato agradable. Es éste un libro que encamina e introduce, y, por consiguiente, no lo abarca todo.*

*¿Podrían presentarse otros argumentos con preferencia a éstos? Sí, pero algunos han sido omitidos, porque no entraban en el cuadro de los temas tratados en el libro, y que son:*

1. *Exposición de las cuestiones exegéticas fundamentales, en las cuales hoy no se mantiene la misma opinión que en otros tiempos, o en las cuales la explicación tradicional puede tener un mejor fundamento: la creación, la historia primitiva, la definición del carácter histórico de los libros narrativos del Antiguo Testamento, el modo y el significado de la redención en la teología y antropología religiosa del Nuevo Testamento.*

2. *El mismo sistema en algunos argumentos que son como una introducción: origen de los libros bíblicos, el Antiguo Testamento como literatura de Israel, el origen de los Evangelios.*

3. *Especialmente un panorama de las conclusiones modernas que diversas ciencias independientes de la exégesis ofrecen en sus relaciones con la Biblia: ciencias orientales, arqueología, papirología, glosología y aun biología. Algún dato puede tener carácter —grato seguramente— de curiosidad: pero en cuanto dato de lingüística, papirología o ciencias antiguas, algunas páginas suponen una nueva aportación.*

*Hacemos por último una observación: esperamos que no parezca que en este libro sobre la Biblia falte la misma Biblia. Se había pensado primeramente hacer un libro con pocas explicaciones y que tuviera las citas de muchos textos: una especie de antología corriente; pero la idea fué descartada. Es fácil encontrar una Biblia para leer y actualmente hay algunas excelentes en curso de publicación: tal vez no era, en cambio, tan fácil hallar un libro como el que aquí se ofrece. Se trata, repetimos, de una introducción, una guía —los antiguos sabían el expresivo e intraducible término de «manuductio»— que encaminase a la lectura de la Biblia.*

*Los colaboradores se sentirían ampliamente recompensados si el lector, que aún no lo haya hecho, después de haber leído el presente volumen, tuviera el deseo de coger un Evangelio y luego pasara a leer toda la Biblia.*

JUAN RINALDI

**ANTIGUO ORIENTE**

- V-IV mil.:** Civilizaciones prehistóricas de Egipto y Mesopotamia.
- III mil.:** Primera época de las ciudades-estado sumerias.
- Hacia **2850-2650:** Los comienzos egipcios con la I-II din.
- 2650-2350:** Imperio egipcio antiguo (III-VI din.). Época de la construcción de las Pirámides.
- 2300-2100** aprox.: Dinast. de Acad (Babilonia).
- 2100-1830** aprox.: «Renacimiento» sumerio.
- 2050** aprox. - **1991:** XI dinastía egipcia (Tebas).
- 1991-1778:** Imperio medio egipcio (XII din.).
- 1830 - 1650** aprox.: I dinastía babilónica.
- 1788 - 1570** aprox.: Segundo interregno egipcio (XIII-XVI din.).
- 1728-1686:** Hammurabi de Babilonia y Zimri-lim de Mari.
- 1700** aprox.: Comienzo de la penetración casita en Babilonia.
- 1670-1570:** Invasión de los Hicsos.
- Hacia **1570-1200:** Nuevo imperio egipcio (XVIII-XIX din.).
- 1502-1448:** Faraón Tutmosis III.
- 1413-1377:** Faraón Amenofis III.
- 290-1223:** Faraón Ramsés II.
- 1223-1210:** Faraón Mernepta.
- 1197-1165:** Faraón Ramsés III.
- Mitad siglo XII: Fin del dominio casita en Babilonia.

Incursiones de los «Pueblos del Mar» (Filisteos y otros).

Hacia **935-745:** XXII dinastía egipcia (líbica).

**SIRIA Y PALESTINA**

**III mil.:** Comienzos de la civilización cananea: primera edad del bronce.

Hacia **2000-1550:** Época cananea media: segunda edad del bronce.

Fin siglo XVIII? *Abraham*.

Hacia **1550-1200:** Época cananea reciente: tercera edad del bronce. Hegemonía egipcia en Canaán: período de «el-Amarna».

Sigl. XVI-XIV: Textos de Ras Shamra.

*Moisés*.

Entrada de las tribus israelitas en Canaán.

Hacia **1000:** Formación del estado israelita.  
*Saúl*.  
*David*.  
*Salomón*.

## ANTIGUO ORIENTE

Hacia **935-915:** Faraón Sheshonk I.  
S. IX: Afirmación imperialista asiria.

**859-824:** Salmanasar III de Asiria.

**853:** Batalla de Qarqar

**746-727:** Tiglat-pileser III de Asiria.

**727-722:** Salmanasar V de Asiria.

**722-705:** Sargón II de Asiria.

**705-681:** Senaquerib de Asiria.

Hacia **700:** Comienzo del dominio de los Aqueménidas en Persia.

**609-626:** Asurbanipal de Asiria.

**625-604:** Nabupolasar, fundador del imperio neo-babilónico.

**612:** Caída de Nínive.

**609-593:** Neco de Egipto.

**604-562:** Nabucodonosor II de Babilonia.

**539:** Ciro II conquista Babilonia y somete el imperio neo-babilónico.

**523-522:** Cambises, hijo de Ciro.

**334-331:** Alejandro de Macedonia somete el imperio persa.

**323:** Muerte de Alejandro y comienzo de los Diadocos.

**175-163:** Antíoco IV Epifanio, seléucida.

**63 a. C.:** Pompeyo entra en Jerusalén.

Judea es incorporada a la *Syria provincia*.

**39-4 a. C.:** Herodes el Grande.

**70 d. C.:** Destrucción del Templo por obra de Tito.

## SIRIA Y PALESTINA

**926:** División de los reinos de Judá e Israel.

**871-852:** *Acab* de Israel.

**845-818:** *Jehú* de Israel.

**746-737:** *Menahem* de Israel.

**742-725:** *Acaz* de Judá.

**733:** Guerra «siro-efraimitica» y primera catástrofe de Israel.

**725-697:** *Ezequías* de Judá.

**721:** Fin de Israel (reino hebreo del norte).

**639-609:** *Josías* de Judá.

**609:** Batalla de Megiddó.

**587:** Caída de Jerusalén y fin del reino de Judá (reino hebreo del sur).

## SINTESIS CRONOLOGICA

## ADVERTENCIAS

Las pocas palabras hebreas y de otras lenguas orientales están escritas de manera que puedan leerse aunque no se sepan las lenguas.

Sólo advertiremos que:

'*alef* y '*ajin* no se transcriben;

*ch* en las palabras hebreas indica un sonido aspirado, como el de *ch* en el alemán *noch*, «aún», pero sin carraspeo: es el sonido de chet, escrito de ordinario con *h*. En palabras de otras lenguas indica también el sonido, generalmente escrito con *h*, semejante al alemán mencionado *noch*;

*h* indica aspiración de *h* en el alemán *er hat*, «él tiene», pero al final de palabra es muda;

*sh* indica el sonido *sc* en el italiano *scena*.

La referencia a los libros bíblicos se hace sobre los textos originales, empleando las siguientes abreviaturas:

Ab( <i>días</i> )	Filem( <i>ón</i> )	Miq( <i>ueas</i> )
Act( <i>os</i> )	Gál( <i>atas</i> )	Mt ( <i>Mateo</i> )
Ag( <i>eo</i> )	Gén( <i>esis</i> )	Na( <i>hum</i> )
Am( <i>ós</i> )	Hab( <i>acuc</i> )	Ne( <i>hemias</i> )
Apoc( <i>alipsis</i> )	Hebr( <i>eos</i> )	Núm( <i>eros</i> )
Bar( <i>uk</i> )	Is( <i>aías</i> )	Os( <i>eas</i> )
Cant( <i>ar</i> )	Job	Petr ( <i>Pedro</i> )
Col( <i>osenses</i> )	Ids ( <i>Judas</i> )	Prov( <i>erbios</i> )
Cor(intios)	Idt ( <i>Judit</i> )	Re( <i>yes</i> )
Crón(icas o Paralipóme- nos)	Jer( <i>emias</i> )	Rom( <i>anos</i> )
Dan( <i>iel</i> )	Joel	Rt ( <i>Rut</i> )
Deut(eronomío)	Jn ( <i>Juan</i> )	Sab( <i>iduria</i> )
Ecle ( <i>Eclesiastés</i> )	Jon( <i>ás</i> )	Sal( <i>mos</i> )
Ecli ( <i>Eclesiástico</i> )	Jos( <i>ué</i> )	Sam( <i>uel</i> )
Ef( <i>estios</i> )	Jue( <i>ces</i> )	Sant( <i>iago</i> )
Esd( <i>ras</i> )	Lam( <i>entaciones</i> )	Sof( <i>onías</i> )
Est( <i>er</i> )	Lc ( <i>Lucas</i> )	Tes( <i>alonicenses</i> )
Ex( <i>odo</i> )	Lev( <i>ítico</i> )	Tim( <i>oteo</i> )
Ez( <i>equiel</i> )	Mac( <i>abeos</i> )	Tit( <i>o</i> )
Fil( <i>ipenses</i> )	Mal( <i>aquías</i> )	Tob( <i>ias</i> )
	Mc ( <i>Marcos</i> )	Zac( <i>arias</i> )

La Bibliografía y Notas de cada artículo se dan al final del libro.

JUAN RINALDI

# DIOS HABLA AL HOMBRE

\*

pág. 15	NUESTROS LIBROS SAGRADOS
15	LA BIBLIA
15	LA BIBLIA DE LOS HEBREOS Y DE LOS CRISTIANOS
15	ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO
16	EL CANON
17	LIBROS INSPIRADOS
17	LA AUTORIDAD DE LA BIBLIA
18	ESCRITOS POR MANDATO DE DIOS
18	ESCRITOS DE LOS INSPIRADOS POR DIOS
20	EL PENSAMIENTO DE LOS DISCÍPULOS DE CRISTO
21	EL ANTIGUO TESTAMENTO Y LOS CRISTIANOS
22	LA INSPIRACION BIBLICA
22	DESCRIPCIONES E IMÁGENES DE LA INSPIRACIÓN
22	EL PROBLEMA TEOLÓGICO
23	LA ENSEÑANZA CATÓLICA
23	LA FORMA DE TRABAJO DE UN AUTOR SAGRADO
24	LA PARTICIPACIÓN DE DIOS
24	ELEMENTOS DE INTERPRETACION
24	INSPIRACIÓN Y EXPRESIÓN
26	¿HAY ERRORES EN LA BIBLIA?
27	LA LECTURA DEL ANTIGUO TESTAMENTO
29	INSPIRACIÓN, REVELACIÓN Y TRADICIÓN

*Juan Rinaldi es también autor del artículo «La literatura hebrea bíblica», en la pág. 285.*

## NUESTROS LIBROS SAGRADOS

ESTE volumen, en el que han contribuido tantos especialistas de fama, no es más que la introducción a otro libro, que es ciertamente el más famoso, el más estudiado, el más hermoso de todos los libros, y también uno de los más difíciles y fáciles al mismo tiempo, según sea la parte que se estudia, y según sean los aspectos bajo los cuales se lee. Estas partes son, o son consideradas, «libros», escritos en tiempos muy lejanos uno del otro, y también en diferentes lenguas; más aún, es éste el significado del título que se da a toda la colección, la «Biblia», forma castellana de la palabra griega τὰ βιβλία, «los libros».

Si la Biblia es el libro por excelencia, es debido a la excepcional autoridad que tiene en materia religiosa y moral entre los hebreos y los cristianos (protestantes y católicos), los cuales lo consideran como libro que representa la norma sobre las verdades de la fe y de las costumbres, con todas las consecuencias que de ello se derivan para la vida pública y privada.

Verdaderamente una Biblia hecha al modo de los hebreos, de los protestantes y de los católicos no tiene exactamente el mismo contenido. La Biblia de los hebreos contiene solamente los libros escritos antes del cristianismo en lengua hebrea (araméo), y conservados en esta lengua; la Biblia de los católicos contiene, además de éstos, algunos libros escritos también antes de Cristo, por hebreos, pero conservados solamente en una antiquísima traducción griega, o bien escritos directamente en esta lengua, y además una serie de escritos cristianos; la Biblia protestante contiene solamente los libros de los hebreos en la parte precristiana, y los cristianos comunes con los católicos.

Los libros escritos antes de Jesucristo forman la base de la religión hebrea; la religión cristiana se funda en los libros escritos después de Cristo, y cuyas enseñanzas son, en parte idénticas, y en parte complementarias de los hebraicos.

De este diferente fondo religioso derivan los nombres con que se designan las dos partes: Antiguo y Nuevo Testamento.

*Testamento*, a través de una evolución de significados estrechamente vinculados con el antiguo mundo de los hebreos, significa, substancialmente, religión. En efecto, «religión» es un determinado modo de concebir las relaciones, por así decirlo, de naturaleza, que hay entre Dios y el hombre, y de establecer o restablecer, entre ambas partes, a honra de Dios y beneficio del hombre, unas relaciones de vida (sometimiento, amistad, filiación, etc.). Ya entre los hebreos estos conceptos eran más de uno: pero el que prevalecía, con carácter oficial, respondía a la idea de un contrato (un *do ut des*, un dar y recibir de una parte y de otra), llamada más frecuentemente «pacto», o «alianza», todo ello fundado en la sentida dignidad de los «contratantes», Dios y el pueblo de Israel.

La religión hebrea era un «pacto».

Cuando en tiempos del cristianismo se comenzó a expresar el carácter autónomo que tenía como religión, frente a la religión anterior, la *antigua*, era natural que surgiera una expresión tal como *pacto nuevo*. En los mismos libros del fundador del cristianismo, Jesús, hay este término; se encuentra en la

LA BIBLIA

LA BIBLIA DE LOS  
HEBREOS Y DE LOS  
CRISTIANOS

ANTIGUO Y NUEVO  
TESTAMENTO

institución de la Eucaristía, cuando, al referirse a la sangre que derramaría para rescatar a la humanidad y comenzar así la nueva fase de la historia universal (o sea: fundar la nueva religión), llama aquella sangre, la del «nuevo pacto». Nosotros no tenemos la expresión original de Jesús (en arameo), sino su traducción antiquísima en griego, en la cual pacto se llama *διαθήκη*; esta palabra griega, no la primitiva palabra en arameo, ha dado origen a toda la cuestión que aquí tratamos.

Ya entre los hebreos de lengua griega, antes del cristianismo, el «pacto», que formaba la base de su concepción religiosa, se llamaba *διαθήκη*; pero esta palabra significa también «testamento». El cristianismo se aprovechó del equívoco, considerándose más un testamento que un nuevo pacto, desde el momento que el nuevo pacto que representaba con Dios había surgido de la muerte de Cristo; por decirlo así, había nacido de un legado que Cristo, al morir, dejaba a la humanidad rescatada; el cristianismo era el «nuevo testamento», que dejaba detrás de sí, superado, el «antiguo testamento», el judaísmo.

Este significado de «testamento», junto con el de «pacto», fué percibido en la expresión *καινή διαθήκη*, expresión con que fué designado muchas veces el movimiento cristiano; por sí misma, la expresión griega conserva doquiera el equívoco, pero el sentido de «testamento» queda explícitamente recogido e ilustrado en un célebre pasaje de San Pablo, o inspirado en su enseñanza<sup>1</sup>. En latín no se pudo mantener el equívoco: y entre *foedus* y *testamentum* se escogió generalmente el segundo.

Pero —he aquí el último paso en esta investigación, que resulta más bien fatigosa, de nuestra religión bajo palabras extrañas—: testamento vino, por último, a indicar el conjunto de los libros que contienen los testamentos en el sentido de «religiones»: ya San Pablo habla de «lectura del Antiguo Testamento»<sup>2</sup>, y poco después los escritores dirán «Nuevo Testamento» para referirse al Evangelio, a las Epístolas y a los restantes escritos apostólicos.

#### EL CANON

Como hemos indicado de paso, la definición del Antiguo Testamento no es para todos la misma: y la diferencia es anterior al cristianismo. Los hebreos residentes en Egipto, que usaban el griego, tenían en su lista oficial (canon) de los libros sagrados todos los libros que eran considerados como sagrados por los hebreos que residían en Jerusalén, y, además, algunos otros, o traducidos en griego, o escritos directamente en griego. En el judaísmo posterior prevaleció la norma (canon) de Palestina; pero la Biblia del cristianismo apostólico seguía la norma judaico-griega. Hoy los protestantes han vuelto al canon judaico-palestino; pero la Iglesia católica sigue a los Apóstoles y tiene el canon judaico-griego. Este canon (que, como hemos dicho, quiere decir más o menos «norma», o «lista reconocida») contiene algunos libros más, por ejemplo, Tobías, los Macabeos, la Sabiduría. Como que estos libros son reconocidos únicamente en el «segundo canon» (egipcio-griego) se llaman *deuterocanónicos*; todos los demás son *protocanónicos*.

institución de la Eucaristía, cuando, al referirse a la sangre que derramaría para rescatar a la humanidad y comenzar así la nueva fase de la historia universal (o sea: fundar la nueva religión), llama aquella sangre, la del «nuevo pacto». Nosotros no tenemos la expresión original de Jesús (en arameo), sino su traducción antiquísima en griego, en la cual pacto se llama *διαθήκη*; esta palabra griega, no la primitiva palabra en arameo, ha dado origen a toda la cuestión que aquí tratamos.

Ya entre los hebreos de lengua griega, antes del cristianismo, el «pacto», que formaba la base de su concepción religiosa, se llamaba *διαθήκη*; pero esta palabra significa también «testamento». El cristianismo se aprovechó del equívoco, considerándose más un testamento que un nuevo pacto, desde el momento que el nuevo pacto que representaba con Dios había surgido de la muerte de Cristo; por decirlo así, había nacido de un legado que Cristo, al morir, dejaba a la humanidad rescatada; el cristianismo era el «nuevo testamento», que dejaba detrás de sí, superado, el «antiguo testamento», el judaísmo.

Este significado de «testamento», junto con el de «pacto», fué percibido en la expresión *καινή διαθήκη*, expresión con que fué designado muchas veces el movimiento cristiano; por sí misma, la expresión griega conserva doquiera el equívoco, pero el sentido de «testamento» queda explícitamente recogido e ilustrado en un célebre pasaje de San Pablo, o inspirado en su enseñanza<sup>1</sup>. En latín no se pudo mantener el equívoco: y entre *foedus* y *testamentum* se escogió generalmente el segundo.

Pero —he aquí el último paso en esta investigación, que resulta más bien fatigosa, de nuestra religión bajo palabras extrañas—: testamento vino, por último, a indicar el conjunto de los libros que contienen los testamentos en el sentido de «religiones»: ya San Pablo habla de «lectura del Antiguo Testamento»<sup>2</sup>, y poco después los escritores dirán «Nuevo Testamento» para referirse al Evangelio, a las Epístolas y a los restantes escritos apostólicos.

## EL CANON

Como hemos indicado de paso, la definición del Antiguo Testamento no es para todos la misma: y la diferencia es anterior al cristianismo. Los hebreos residentes en Egipto, que usaban el griego, tenían en su lista oficial (canon) de los libros sagrados todos los libros que eran considerados como sagrados por los hebreos que residían en Jerusalén, y, además, algunos otros, o traducidos en griego, o escritos directamente en griego. En el judaísmo posterior prevaleció la norma (canon) de Palestina; pero la Biblia del cristianismo apostólico seguía la norma judaico-griega. Hoy los protestantes han vuelto al canon judaico-palestino; pero la Iglesia católica sigue a los Apóstoles y tiene el canon judaico-griego. Este canon (que, como hemos dicho, quiere decir más o menos «norma», o «lista reconocida») contiene algunos libros más, por ejemplo, Tobías, los Macabeos, la Sabiduría. Como que estos libros son reconocidos únicamente en el «segundo canon» (egipcio-griego) se llaman *deuterocanónicos*; todos los demás son *protocanónicos*.

**P**ERO el hecho indicado de que para los hebreos y los cristianos los libros de la Biblia contienen enseñanzas religiosas y éticas, que el creyente acepta sin discutir, porque son expresiones de verdad absoluta, es de mucho el más importante de cuantos se refieren a nuestros libros.

Tocamos aquí uno de los aspectos más complejos y profundos del cristianismo, uno de los más peñados de intereses espirituales, y de los más importantes para la solución del problema último, al cual están subordinados todos los demás, que es fundamento de la fe cristiana: y deberá conocerlo con exactitud quien desee tener un conocimiento adecuado de la Biblia, de su naturaleza, de su historia, y darse una explicación de la importancia incalculable que estos escritos han tenido en la formación de nuestras costumbres éticas, sociales, religiosas, jurídicas, en resumen, de toda nuestra civilización.

Quizás sea el mejor método seguir una línea histórica.

El conjunto de narraciones, himnos religiosos, enunciados de derecho sagrado y civil, vaticinios, proverbios, que componen la Biblia, ha nacido en diferentes tiempos, comprendidos en un largo período de casi veinte siglos, que es el período que hay entre los orígenes de la cultura hebrea y la muerte del último escritor de la Biblia, San Juan. Este desarrollo queda indicado en parte en el presente libro, en el capítulo sobre la *Literatura del Antiguo Testamento* (p. 285) y en el que trata de *El Evangelio y los Evangelios* (p. 487).

Sería exagerado decir que ya el más antiguo de estos escritos fué considerado como de carácter oficial, apenas apareció, carácter que ahora tiene, y asimismo todos los demás, a medida que fueron apareciendo; tanto más que lo que nosotros leemos en la Biblia no hizo siempre su primera y absoluta aparición como parte de un libro escrito. Algunos libros recogen fragmentos, breves o largos, que fueron concebidos y puestos en circulación como cosas independientes. El Pentateuco no había sido aún escrito, cuando ya existían narraciones y colecciones legislativas, que después fueron fielmente recogidas en el Pentateuco. Más aún, las primeras cosas, y no sólo aquéllas, antes de ser escritas existieron como «textos orales», transmitidos de palabra, algunos como puras y simples tradiciones, pero, por lo general, establecidos ciertamente de manera fija.

Ahora bien, esta forma particular en que aparecieron nuestros libros sagrados, en fragmentos, o recogidos en libros, no fué óbice para que desde el principio fueran presentados por los autores y acogidos por la comunidad religiosa substancialmente según conceptos que correspondían al que nosotros tenemos de ellos, cuando decimos «libros sagrados».

Debemos entretanto tener presente el carácter religioso que en último término tenían todos estos textos: era religiosa la finalidad última, la orientación ideológica general en que se inspiraban sus autores, y, sobre todo, la consideración en que se les tenía, la autoridad que adquirirían inmediatamente, siempre en correspondencia con la consideración en que eran tenidos sus autores y la autoridad de que los tales gozaban, una y otra de naturaleza religiosa, (profetas, sacerdotes, pero también jefes civiles, guiados por algo que les daba la Divinidad, una especie particular de gracia, llamada con palabra técnica «carisma»).

— Pero muchas veces hallamos afirmaciones explícitas en los textos que muestran estos fines, empeños e intereses religiosos. Son como características parciales y en aumento, que preparan gradualmente la **descripción** de aquella cierta cosa misteriosa especialísima, que después la teología definirá como «inspiración divina» y de la cual deriva toda la importancia de la Biblia.

**ESCRITOS  
POR MANDATO  
DE DIOS**

En un texto histórico antiquísimo al paso que se da relieve a la personalidad del autor del texto mismo, Moisés, se declara que él escribió por mandato divino; es como un comentario con carácter de vaticinio a la victoria que la caravana de los hebreos en marcha desde Egipto hacia el Sinaí obtuvo sobre los Amalecitas: «Y Yahveh (nombre que los hebreos daban a Dios), dijo a Moisés: Escribe para memoria esto en un libro y ponlo en los oídos de Josué: que yo borraré definitivamente la raza de los Amalecitas...»<sup>3</sup> Más tarde en el Sinaí Dios concluyó la proclamación de la constitución israelita fundamental, diciendo a Moisés: «Escribe estas palabras» (esto es, estos «artículos» de ley). También una composición poética de Moisés, su «cántico», fué escrita y enseñada por mandato de Dios<sup>4</sup>.

En este «escribir por mandato divino», que encontramos en otras partes de la Biblia, está contenido uno de los más sencillos medios para reconocer el carácter sagrado del mismo escrito.

**ESCRITOS DE  
LOS INSPIRADOS  
POR DIOS**

Pero había una categoría de personas, que en su propio testimonio y en la fe popular conocían el pensamiento y la voluntad de Dios que se les revelaba a ellos como a intermediarios, para que sus palabras llegasen a todo el pueblo, y éstos eran los profetas. En un capítulo del presente libro, dedicado a los mismos (p. 403), se dirá cómo actuaba en ellos la revelación, en qué pruebas se apoyaban sus declaraciones y la fe de los demás (en resumen: milagros y cumplimiento de predicciones). Aquí sólo quisiéramos hacer notar que los textos de los profetas presentan otras varias características de ser escritos que de algún modo proceden de Dios. Ante todo, encontramos aquí con particular frecuencia el mandato divino de escribir: lo reciben Isaías, Habacuc, Jeremías, Ezequiel, Daniel y otros<sup>5</sup>.

Pero hay otro hecho: en el profeta que hace o dice algo «hay el espíritu de Dios» y por esto es un «inspirado»; el profeta ha aprendido lo que revela en una visión; lo que él dice corresponde a lo que Dios le ha enseñado.

Expresiones de este tipo son muy frecuentes en los escritos de los profetas.

Una de las más hermosas se encuentra en Miqueas, la magnífica figura de vate del siglo VIII a. C., contemporáneo de Isaías. En un pasaje él ataca a los «falsos profetas», que sólo servían para engañar al pueblo: hombres que por sus intereses se hacían pasar por profetas sin serlo (¡hasta esto sucedía! y había manera de distinguirlo: una regla característica se encuentra en un célebre pasaje del Deuteronomio<sup>6</sup>). Dice así Miqueas:

Sí, la vuestra es una noche sin visión,  
la vuestra es una obscuridad sin vaticinio,  
y el sol se pone sobre los profetas,  
obscurece sobre ellos el día.

Quedan desconcertados los videntes,  
 ruborizanse los adivinos,  
 y todos se cubren la barba (por vergüenza)  
 porque no tienen respuesta de Dios<sup>7</sup>.

A esta masa de ilusos, faltos de iluminación, Miqueas se opone a sí mismo:

En cambio, por lo que a mí se refiere,  
 siéntome lleno de fuerza,  
 de espíritu de Yahveh,  
 de derecho y de coraje<sup>8</sup>.

Pero la misma fe se halla en otros escritos, que se refieren a los profetas. Profeta, en el libro de los Números<sup>9</sup>, es llamado aquel a quien Dios se revela y habla, aunque no directamente, como a Moisés, sino sólo en visión y en «sueño». Y de semejante modo otras veces.

A decir verdad, el caso del profetismo es únicamente el caso típico de una colaboración que también en otros casos Dios ha establecido entre Él y los hombres, escogiéndose precisamente entre ellos algunos intermediarios de sus revelaciones. Por ejemplo: la frase «el espíritu de Dios habla dentro de mí», la usa el propio David<sup>10</sup>, que es reconocido también como uno de los «carismáticos», en cierto modo por causa de su obra como rey, y también por causa de sus composiciones contenidas en la Biblia, los «Salmos».

Pero ser intermediarios de enseñanzas (o revelaciones) de Dios entre los hombres se expresaría en todo caso entre los hebreos de una manera perfecta, con la frase «ser profeta», o «profetizar». Por esto la composición de los libros histórico-narrativos de la Biblia en el judaísmo se consideró como obra profética. En efecto, los hebreos dividen la Biblia en cuatro partes: 1. La *Ley*, y son los primeros cinco libros de la Biblia, llamados Pentateuco; 2. Los *Profetas anteriores*, o de la primera serie, y son los libros «históricos»: Josué, Jueces, Samuel, Reyes; 3. Los *Profetas posteriores*, o de la segunda serie, que son los profetas en sentido estricto: Isaías, Jeremías, Ezequiel, y los doce profetas menores; 4. Los restantes *escritos sagrados*, son los libros poéticos, los didácticos, y además, el profeta Daniel y los históricos de Esdras, Nehemías y Crónicas, escritos más tarde que los de la serie 2 y 3, y otros menores. Llamando «proféticos» al conjunto de los libros históricos, los hebreos no hacían más que afirmar que aquellos libros pertenecían al número de los libros «inspirados» por Dios. Y el mismo título del cuarto de los grupos mencionados, «Escritos», quiere significar lo mismo: escritos sagrados, «hagiógrafos», como se dice en griego, escritos que tienen una especial autoridad, precisamente la de libros inspirados por Dios.

Es ésta la historia del concepto de escritura sagrada en la fase del Antiguo Testamento, si queremos atenernos a las líneas esenciales: porque sería necesario alejarnos demasiado de los términos que nos hemos fijado, si tuviéramos que recordar aquí los elementos explicativos que pueden sacarse de las imágenes, de las expresiones descriptivas bajo particulares aspectos. Tal es el caso cuando el autor de un libro es presentado como aquel por cuyo medio Dios habla o escribe<sup>11</sup>, como boca de Dios<sup>12</sup>, uno cuya boca ha sido especialmente purificada<sup>13</sup>; los libros mismos son llamados «santos», «sagrados»<sup>14</sup>, etcétera.

En el Nuevo Testamento la terminología se perfecciona y los conceptos se precisan más.

Se mantiene la fe judaica sobre el origen divino de los antiguos libros sagrados: la virginidad de la Madre del Mesías ha sido profetizada «por el Señor *por medio* (διὰ) del profeta» Isaías; se alaba («Benedictus») a Dios por habernos dado esta salvación, que Él mismo «había profetizado *por boca* de los santos profetas, desde los más remotos tiempos»<sup>15</sup>; muchos pasajes del Antiguo Testamento se citan como inspirados «por el Espíritu Santo»<sup>16</sup>.

Hay dos pasajes que precisan los conceptos y hasta ofrecen la terminología para la futura sistematización de este importante capítulo de la teología.

Uno es de San Pablo, por los años 66-67. Exhorta a su discípulo Timoteo a mantenerse fiel a las enseñanzas recibidas, entre las desviaciones doctrinales de varias corrientes religiosas que se estaban difundiendo en la Iglesia: le dice que se atenga a las «Sagradas Escrituras» (ἱερὰ γράμματα: es la primera vez que aparece este nombre glorioso). Y añade: «Toda Escritura está divinamente inspirada y es útil para enseñar, escribir, corregir, formar en la justicia, de manera que el hombre de Dios (que la lee) quede con ella bien preparado y dispuesto para toda obra buena.» La frase «divinamente inspirada», en latín *divinitus inspirata*, en griego θεόπνευστος es la base del nombre «inspiración», que damos a aquella cierta cosa, por la cual la Biblia es un libro del todo diferente a los demás. La palabra empleada por San Pablo había sido encontrada por los griegos para calificar cosas de naturaleza espiritual, dadas o comunicadas por la divinidad, tales como «sueños» y «sabiduría»; un «dar» espiritual, para el cual no se podía emplear un verbo de uso corriente, quedaba bien expresado con πνέω, que comúnmente significaba «soplar», en latín (*in*)spirare.

Afortunada fué la adopción de esta palabra por San Pablo, porque la acción divina especial de enseñar a través de la Biblia, que ella significa, es atribuida, en la manera apropiada a nuestro modo de concebir, a la persona divina del Espíritu Santo. Es lo que enseña el otro de los dos pasajes mencionados, contenido en la segunda carta de San Pedro, que es también de los años 66-68. Pedro afirma el valor de toda «profecía», o sea, de todo pasaje «de la Escritura», obra de profetas (= hombres inspirados)» y dice a propósito: «La profecía (= la Sagrada Escritura) no salió (solamente) de la voluntad humana, sino que los hombres santos hablaban movidos (o inducidos) por el Espíritu Santo»<sup>17</sup>. Hay una correspondencia perfecta en el texto entre los verbos de las dos frases, «no salió» y «hablaron movidos»: ἤνέχθη y φερόμενοι, ambas vienen de φέρω, «transportar, impulsar, inducir»; le interesa al autor indicar aquí que la primera iniciativa de la Biblia, la «inspiración», es divina, actuada luego externamente por un concurso humano, o sea, la parte de los «autores» de la Biblia. En latín φερόμενοι ha sido felizmente traducido con *inspirati*.

Estos textos se refieren al Antiguo Testamento; la autoridad divina que poseían no era temporal. Pero el mismo Nuevo Testamento reconoce otras «Escrituras» añadidas a las del Antiguo Testamento; la declaración explícita se refiere a las cartas de San Pablo, que San Pedro en otro pasaje de la carta antes citada<sup>18</sup> pone junto con «las otras (Sagradas) Escrituras».

Queremos considerar aquí una pregunta, que ciertamente no es inoportuna, que puede presentarse a algún lector como una dificultad: ¿Por qué los cristianos aceptamos los libros de los judíos y los consideramos como sagrados e inspirados, del mismo modo como tenemos los libros del Nuevo Testamento?

Nos ofrece el primer elemento de respuesta una consideración histórica: el Antiguo Testamento prepara y explica el Nuevo, es un presupuesto necesario del mismo, como el vaticinio con respecto a su cumplimiento. La historia de la revelación es un todo continuo: se distinguen en ella varios períodos, que se comunican no obstante entre sí por una serie ininterrumpida. El cristianismo está en el vértice de una escalera, cuyos primeros peldaños son el Antiguo Testamento. Aun dejando aparte las grandes profecías, en todo el Antiguo Testamento podemos encontrar un precedente del Nuevo. El sistema de sacrificios de los hebreos queda superado, pero éste era una prefiguración y una explicación del modo escogido por Dios para obrar la redención, en el «derramamiento de sangre».

Pero tratemos de comprender mejor esta concordia de las dos revelaciones, que en realidad son momentos diferentes de una misma revelación.

Hay muchas diferencias entre judíos y cristianos, aun en cuestiones importantes; pero no en la última y fundamental de todas: la existencia de Dios.

Del mismo modo, no hay cuestión ninguna entre judíos y cristianos sobre la moralidad divina y la moralidad de las exigencias que Dios pone al hombre. El monoteísmo judaico-cristiano tiene ante todo un carácter ético, al cual la Edad Media añadió la plena expresión aun en el aspecto ontológico.

El carácter personal de Dios es otra particularidad de la concepción de la Divinidad hebraico-cristiana. Dios no es «algo» que está sobre nosotros, sino «Alguien»; es fundamentalmente diverso del «alguien» humano, pero bajo el aspecto de la conciencia de la individualidad conviene con éste. No hay sitio para el panteísmo en la religión hebraico-cristiana, ni en la forma semimaterialista de los Veda indios, ni en la forma pseudomística del neoplatonismo, ni en la forma teosófica de inspiración moderna. El Dios judeo-cristiano no es una fría abstracción, como en el monoteísmo filosófico griego, sino que es una persona: en los profetas es especialmente una voluntad desencadenada, que tiene a sus pies el cielo y la tierra, gobierna el universo y lo encamina hacia un fin, que tiene como último término la justicia; en la enseñanza de Cristo y de los Apóstoles es especialmente una Majestad infinita y buena, fuente de todo bien, un Padre amoroso, un Verbo de verdad, un Fuego de amor.

En estos puntos —Dios existente, Padre bueno, Juez justo—, el judaísmo y el cristianismo han dicho concordemente una palabra diversa de todos los sistemas religiosos que los rodean: antiguamente en un mundo de dioses y diosas, más inmorales que los hombres que los imaginaban; modernamente entre paganismos que cada día renacen, a veces más abyectos que los antiguos, adoradores de todo, menos de Dios: del clasicismo, de la razón, de la libertad, del estado, del hombre colectivo.

Y además, hagamos esta consideración: hay el valor inspirado del Antiguo Testamento, que no pereció con la aparición del cristianismo. La idea cristiana sobre el Antiguo Testamento es que la revelación de Dios no terminaba en él, sino que sus preceptos debían ser completados: pero lo que el Antiguo Testamento

mento contiene es algo ya adquirido. Cristo pone la relación en sus exactos términos, cuando dice que ha venido no a derogar, sino a completar.

Podría servir de ejemplo luminoso una página cualquiera de los escritos de los profetas. Cada una de ellas es producto de una verdad eterna, presentada como una adaptación a la particular ocasión para la cual fué escrita. Conviene conocer la ocasión particular para comprender bien el pensamiento: pero éste, siendo verdad eterna, no decae ni se pierde jamás.

## LA INSPIRACION BIBLICA

### DESCRIPCIONES E IMAGENES DE LA INSPIRACION

**H**ABRÍA mucho que aprender en una selección de los elementos descriptivos que se encuentran en el propio Nuevo Testamento y también en los escritos de la Iglesia antigua a propósito de la autoridad inspirada de la Biblia; pero esto nos llevaría lejos.

Baste tan sólo algún ejemplo.

«La Sagrada Escritura ha sido escrita para nuestra instrucción»<sup>19</sup>, o sea: contiene los artículos de nuestra fe y las reglas de nuestra conducta; dice lo mismo substancialmente en otro lugar el mismo San Pablo<sup>20</sup>, al aplicar un antiguo dicho humanitario a una cuestión práctica. En estas palabras se expresa la estimación de la Biblia como texto oficial de enseñanzas divinas. Fijémosnos ante todo en el nombre «Escritura»: la idea de estar escrito algo, suponía en el mundo antiguo un carácter de autoridad, verdad, indiscutibilidad, que hoy ya no se siente. Por esto la categoría de los libros sagrados, que habían sido escritos o conocidos cuando la *ley* y los *profetas* habían sido ya establecidos por los hebreos, recibió el título de *Escritos*. De aquí proviene la frase con la cual se cita un pasaje bíblico y se dirime cualquier cuestión: «Está escrito»<sup>21</sup>.

Esta indiscutibilidad de lo escrito, fuente de certeza y seguridad, se reflejará más tarde en la denominación con que Mahoma designaba a los judíos y cristianos: «los del libro», o sea, los que tenían normas seguras de vida religiosa y moral, a diferencia de los pobres árabes paganos, faltos de «libro» y, por consiguiente, de revelación divina.

Entre las muchas expresiones patrísticas hay una que merece especial mención, y es de San Juan Crisóstomo. En la Sagrada Escritura ve él una especial «condescendencia» de Dios hacia el hombre (συγκατάβασις): Dios desciende al plano del hombre, se le manifiesta a sí mismo, le enseña el modo de elevarse y ennoblecerse por encima de la vida material y de los sentidos: y esto es también un gran acto de bondad.

### EL PROBLEMA TEOLOGICO

La teología de los medievales dió la primera sistematización a este capítulo de la fe, con importantes tratados especialmente sobre la profecía y sobre la autoridad de la Biblia; pero no tuvo particular estímulo para profundizarlo, porque existía un acuerdo substancial sobre el mismo entre todas las corrientes de los estudiosos y fieles. Aun en la época de la reforma protestante el principio de la inspiración, admitido por todos, quedó como uno de los elementos

no tocados en las controversias. Como se sabe, al hacer de la Biblia la única base de la fe, los reformadores protestantes se inclinaron más bien a exagerar que a disminuir o negar una participación de Dios en la composición de la Biblia, que es precisamente lo que llamamos inspiración.

Pero llegó el momento en que el problema debía ser nuevamente examinado: el protestantismo pasaba de las exageraciones de los fundadores (inspiración espiritual con diversas formas), a las dudas, a las limitaciones (y hoy a las negaciones). La teología católica del 1600 y 1700 se dió cuenta de que todavía tenía ideas insuficientes sobre la inspiración: el hecho quedaba establecido, las consecuencias eran conocidas (nos referiremos a ellas más adelante), pero el modo y su naturaleza eran desconocidos. Y el estudio sirvió sobre todo para esclarecer una importante noción: la de la «causalidad instrumental» en el origen de los libros sagrados. Dios es autor principal de la Biblia, pero la ejecución externa de los diversos escritos o libros fué obra de algunos hombres que obraron como instrumentos bajo la guía divina, instrumentos libres, y de ordinario tal vez ni siquiera conocedores de su condición de instrumentos, que se comportaban como autores comunes; en efecto, también ellos son verdaderos autores de sus libros, responsables a la par de las afirmaciones, enseñanzas y apreciaciones en ellos contenidas.

El enunciado clarísimo de los resultados de todas estas investigaciones se encuentra en un famoso pasaje de un documento pontificio de 1893, la encíclica «*Providentissimus Deus*» de León XIII<sup>22</sup>, en el cual se recoge en parte la enseñanza del Concilio Vaticano (1870): los libros de la Biblia son sagrados no porque, después de haber sido escritos por humana iniciativa, fueron luego aprobados por la Iglesia; ni siquiera porque contienen la doctrina religiosa revelada sin errores; sino porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios mismo por autor. He aquí de qué modo Dios es autor con un acto sobrenatural. Él ante todo indujo a los diversos autores a querer escribir y eventualmente a investigar, recoger datos, meditar sobre lo que debían escribir; al llegar después el tiempo de la ejecución, Él asistió a los autores mismos de modo que concibieran en su pensamiento con extremada exactitud todo y sólo lo que Él quería, se decidieran a escribirlo y encontraran las palabras adecuadas para expresarse sin errores.

A pesar de insistir en este argumento, rogamos al paciente lector que nos ha seguido hasta aquí, nos preste su atención un poco más. El punto difícil de la cuestión, esto es, el modo de esta colaboración entre Dios y el hombre, ambos libres y con todo concordes y corresponsables, merece ser profundizado. Es menester penetrar mejor en este misterioso laboratorio, en que unas verdades divinas se hacen accesibles a la mente humana.

Ante todo encontramos a un hombre que «escribe», realiza todos los actos del «escribir», exigidos por lo que trata: si compone una poesía, se recoge antes para escuchar el principio interior que «inspira» y expresarlo tal como se lo «dicta dentro»; si refiere un hecho suyo, una experiencia personal, pone primero la reflexión necesaria para recordar; si refiere una historia, busca los datos con diferentes medios, según las exigencias «historiográficas» de su tiempo, de su ambiente, de su mentalidad y formación, del argumento mismo: datos

**LA ENSEÑANZA  
CATOLICA**

**LA FORMA  
DE TRABAJO  
DE UN AUTOR  
SAGRADO**

orales, relatos de tradición, lectura de documentos y de otros escritores. El autor del Libro de los Reyes trabaja de un modo, el de Tobías de otro, San Lucas también de otro modo. El hombre conserva la personalidad y obedece a las exigencias de su tiempo y del ambiente. Lo que decimos para la fase preparatoria del «escribir», la más importante en el proceso que da origen al libro, vale también para el de la ejecución, en particular para elegir la expresión, la forma lingüística en sentido amplísimo: disposición de la materia, del lenguaje, del estilo, que el autor naturalmente buscará hacerlo de la manera más conforme a los gustos, a la cultura, a las exigencias «cultas» de aquellos a quienes dará a leer su libro.

#### LA PARTICIPACION DE DIOS

Y ahora examinemos cuál es la participación de Dios en este procedimiento.

Interviene ante todo en las facultades intelectivas del autor. No es tarea nuestra describir esta acción; la Iglesia al enseñarla apela a la fe. Es acción sobrenatural; por consiguiente, no se puede controlar con nuestros medios. La acción sobrenatural de Dios sobre los espíritus inteligentes, sin destruir su libre actividad, es efecto de la omnipotencia divina. Puede ayudarnos una imagen, que es la de la «iluminación». La acción de Dios puede concebirse como una luz: esta luz nada quita a la dignidad del entendimiento humano que actúa con su ayuda; al contrario, la eleva y ennoblece. El efecto de esta acción en el latín de León XIII se expresa con *concipere*, en lo cual se debe entender tanto el aspecto creador-activo, como el receptor-pasivo de la mente humana. El hombre que piensa, en cierto modo, produce el pensamiento y en cierto modo recibe (descubre, halla) la verdad. Si consideramos el caso de San Lucas, y lo seguimos mientras ejecuta los actos de los cuales nacerá su evangelio, como él mismo nos dice en su prólogo, «investiga cuidadosamente todas las cosas desde el principio» y luego decide «escribirlas en orden»; vemos precisamente al hombre comportarse como hemos dicho antes, como si él estuviera solo en su trabajo; pero Dios, que colabora con él, hace que encuentre los datos y los juzgue verdaderos, buenos, etc., los adopte y apruebe.

Dios ejerce otra acción sobre las facultades volitivas del escritor; sucede esto respetando asimismo la libertad.

Especialmente en la fase ejecutiva, la asistencia de Dios se encuentra en el acto en que el autor escoge las palabras, en que el pensamiento divino quedará en cierta manera humanizado, para que esta humanización no falsifique, deforme, haga irreconocible o incompleta la verdad divina.

---

## ELEMENTOS DE INTERPRETACION

---

#### INSPIRACION Y EXPRESION

**E**STÁ hoy concluído el problema? Probablemente no deberíamos nunca responder afirmativamente a una pregunta que se refiera a uno cualquiera de los puntos de la investigación humana; tanto más, cuando, como sucede en nuestro caso, la verdad se ofrece

evidentemente a nuestra investigación con nuevos aspectos, especialmente por haber cambiado nuestras posiciones frente a ella.

En materia de inspiración bíblica se abre, y en cierto modo se impone por los estudios modernos, un gran problema. Se refiere al último de los puntos en que hemos condensado la definición de la acción asistencial de Dios: la elección de la expresión. Entre 1600 y 1800 se estudió el modo cómo el influjo divino obrase sobre las facultades del escritor. Hoy se presenta la siguiente pregunta: ¿qué consecuencias tuvo la intervención divina en la producción de un libro sagrado y cómo aquéllas influyeron en la elección de las expresiones?

La ciencia crítica está examinando hasta en sus mínimos detalles los textos sagrados. Un estudio interno de los libros mismos y su comparación con otros escritos de la antigüedad oriental, se conglutinan para aclarar discusiones increíblemente largas y complicadas de palabras, frases, enteros períodos y hasta verdaderos fragmentos de la Biblia, que tienen una estructura compleja y orgánica. Se han descubierto elementos narrativos comunes, por ejemplo, a fragmentos del Génesis y a episodios de Ghilgamesh (protagonista de un poema sumerio-acadio), de manera que su semejanza sólo puede explicarse por la relación, directa o no, de los dos textos; ha resultado también, por ejemplo, manifiesta la relación entre un salmo y un himno egipcio, unos dichos de Salomón y de sabios de otros pueblos orientales. Todo esto desde hace tiempo ha indicado que los autores sagrados trabajaban como trabajan todos los escritores, de una manera conveniente a la cultura y a los métodos literarios de su tiempo (que por otro lado, son los de todos los tiempos); entre otras cosas, adoptan maneras de expresarse y también largos fragmentos expresivos convenientes a la cultura general del momento.

Hechos de este tipo han ido aumentando increíblemente cada día en número, haciéndose más complicados, y es presumible que cada vez aumentarán más. Una página de Isaías puede presentar palabras que tengan un remoto origen sumerio o churrita; y hasta algunas frases poéticas que se encuentran en aquel libro profético, en un contexto que nos parece estrechamente vinculado a las preocupaciones patrióticas de círculos de Jerusalén, en un momento muy difícil y en que la tradición antigua y el Nuevo Testamento indican un vaticinio mesiánico, se encuentran en un texto mitográfico de Ugarit. Descubrimientos de este género no deben desorientar al lector. Ningún principio nos obliga a pensar que los escritores bíblicos debían limitar la elección de sus medios expresivos a palabras hebreas o griegas (no eran unos puristas). Tampoco debemos excluir del ámbito de sus facultades la de servirse de frases hechas, y aun de conjuntos de frases y esquemas de técnica literaria más bien largos, tanto más cuanto que las ideas y las costumbres de aquel tiempo admitían este procedimiento como cosa enteramente normal entre los que comúnmente empleaban en su arte los recitadores, narradores y poetas. En estos casos, el dicho antiguo, la narración o texto poético no inspirado, tal vez aun del todo profano, obra en su origen de un pagano, y, por consiguiente, del todo ajeno a la inspiración, tomado por el autor sagrado se convertía en medio de expresión de un pensamiento nuevo, querido por Dios; y todo el procedimiento y la enseñanza están bajo las garantías de la inspiración. La expresión humana está limitada a un término si sólo contiene una idea, pero se amplía con el

uso de frases y discursos enteros, si contiene juicios, razonamientos, páginas narrativas.

Más o menos deben juzgarse así todas las semejanzas que presenta la Biblia con los textos antiguos: ellas nos introducen en la intimidad del trabajo del cual han salido los pasajes de la Biblia, nos muestran la manera como narraba el autor sagrado, qué medios —según su grado de cultura— recibía de su ambiente y empleaba para su fin, y todo esto debe servir para comprender mejor su enseñanza. Muy a menudo la comparación nos enseña qué quería decir el autor sagrado en un determinado punto: aquel «algo», con cualquier modo de expresión, es doctrina enseñada por Dios.

#### ¿HAY ERRORES EN LA BIBLIA?

La asistencia de Dios a los autores de la Biblia tenía por objeto, ante todo, preservarlos de errores. Supuestas las definiciones vistas hasta el momento, atribuir a la Biblia un error sería atribuirlo a Dios.

Antes de presentar algún ejemplo útil, consideremos los datos de principio. El privilegio de la Biblia de que hablamos, inmunidad del error, ha sido llamado en teología *imposibilidad de error*. En fuerza de la imposibilidad de error, la Biblia ha sido preservada de toda clase de errores formales. Con el nombre de «error formal» — término técnico — se entiende un pensamiento, juicio o enseñanza contraria a la verdad del contenido, una no-conformidad entre lo que se pretende decir con las palabras y la realidad objetiva de las cosas.

La imposibilidad de error, que supone la exclusión de un error formal, exige la conformidad con la verdad lógica. Debemos subrayar esta participación del sujeto que escribe y que se indica con la palabra «lógica». Una no-conformidad de palabras y realidad puede ser puramente material: ahora bien, el «error material» no queda excluido de la Biblia, porque ni siquiera es un error. Los términos de nuestro lenguaje común, en el fondo son todos errores materiales: decir que el sol se pone, desde el punto de vista de la ciencia, es una afirmación falsa, de la cual nadie hará responsable a quien la dice. Procedimientos y expresiones de esta clase se encuentran en todos los lenguajes de todos los hombres y en todos los tiempos; cada uno tiene los suyos; la Biblia también. De las palabras podemos pasar a frases, a discursos completos, que materialmente indican una cosa, pero significan otra. Aquí llegamos al problema de los «estilos literarios». Cada composición antigua o moderna pertenece a un género literario determinado, al cual corresponde un grado determinado de objetividad. Una afirmación falsa en una declaración judicial puede ser un puro elemento de expresión y, por consiguiente, por sí misma, no sometida al juicio de verdad en una poesía. Ahora bien, los géneros literarios desde este punto de vista, no siguen las mismas normas en cada época, ni en cada pueblo: el lector de la Biblia ha de saber distinguir entre el procedimiento expresivo y una auténtica afirmación.

Lo que decimos en materia de historia, vale también, con las necesarias adaptaciones, para los puntos que se refieren a las ciencias experimentales, en los cuales el autor bíblico habla con las ideas y sobre todo — conviene mucho tenerlo presente — con la terminología de su tiempo: de este modo, en un pasaje de la Biblia se nos habla del conejo como si fuese un rumiante; los vegetales se clasifican en plantas y hierbas; se afirma que la tierra firme y las islas son masas sólidas colocadas en el fondo de la cavidad oceánica; el firma-

mento es descrito como si fuese una sólida bóveda, sobre la cual hay un gran depósito de agua, del cual cae la lluvia. Esto lo leemos, o al menos nos parece adivinar a veces en la Biblia; pero a menudo no son más que imaginaciones poéticas, que nadie, ni aun antiguamente, hubiera seriamente considerado como datos de hecho.

El lector encontrará muchas cosas análogas en diversos pasajes del libro. Aquí añadiremos solamente que esta inmunidad de error formal, que en definitiva está destinada a garantizar la verdad de la enseñanza religiosa y moral, pertenece al texto original, o sea, al que compuso directamente el autor; en cuanto a las traducciones, participan de tal inmunidad en la medida en que reproduzcan fielmente aquel texto.

Hemos dicho verdad religiosa y moral. Nadie debería maravillarse de que libros de historia, de derecho, de vida vivida hagan alguna referencia a hechos moralmente desagradables. Tal sucede en la Biblia. Por lo general sólo se trata de modos de expresión, como en una célebre descripción del vicio en el libro de los Proverbios; la sensibilidad moral es diversa en cada tiempo. Ciertos toques realistas en materia erótica del «Cantar de los Cantares» parecen tener puramente una finalidad expresiva. Y cuando se trata de hechos, debemos mirar el juicio que de ellos hace el autor y el fin último por el cual los cuenta. La historia del pecado de David es realmente una página pasional, que sirve para exaltar la misericordia de Dios con la fragilidad que tiene un hombre que ha dado grandes pruebas de santidad.

Y a propósito de lo que decimos, nos parece oportuno recordar aquí algunos principios básicos, que deberá tener presentes quien lee el Antiguo Testamento con fines religiosos.

**LA LECTURA  
DEL ANTIGUO  
TESTAMENTO**

1. El texto inspirado es el original, cuyas particularidades procuran conservar fielmente los traductores, aunque a veces no pueden. En la traducción se pierde inevitablemente o se añade algo, se cambia el sentido en otras. Muchas dificultades quedan solventadas con sólo leer un comentador que exponga las particularidades de aquel texto. En el presente libro hay un capítulo que trata solamente de los problemas lingüísticos de la Biblia (pág. 287).

2. El contenido doctrinal que buscamos puede ser atribuido a particulares maneras de expresarse que se usaban en aquel tiempo, al ambiente, a inclinaciones atávicas, a disposiciones personales. Reconocer y juzgar este elemento es, a menudo, cosa difícil. Es un excelente consejo el de buscar el modo de ambientarse en aquel mundo, vivir en él, hacerse participante de los intereses y los gustos del autor sagrado; pero procurando mantener siempre despierto el sentido crítico, porque la ambientación de un hombre de nuestro tiempo en el ambiente de aquellos siglos lejanos es todo ello una obra de fantasía, y la imaginación suele tener sus peligros; en algunos trabajos recientes encontramos tal peligro, aun tratándose de verdaderos especialistas, que han imaginado ideas, formas de vida, fiestas, ceremonias, que los antiguos jamás hubieran soñado realizar. El ambientarnos debe sólo ponernos en disposición de comprender la mentalidad antigua, y, por consiguiente, comprender las razones de ciertas maneras infantiles, y aun primitivas, de exposición; sin que sea infantil

o primitiva la verdad que se nos enseña. A los niños no se les da la *Suma Teológica*, sino el catecismo, y a las enfermeras no se les entrega un manual, en que el esqueleto humano se describa como en un tratado de anatomía, sino acomodado a su grado de cultura. Son ejemplo luminoso de esto los primeros capítulos del Génesis, sobre todo los tres primeros, cuyos significados profundísimos alimentan a toda nuestra teología, sin dejar de ser cosas sencillas y fáciles.

3. Debemos tener presente el carácter personal de los escritores, que son los instrumentos humanos a través de los cuales, sin eclipsar sus individualidades, Dios ha hablado en la Biblia. La diversidad de su temperamento, de su cultura, de su educación han contribuido a diferenciar sus escritos mucho más que la época, el ambiente y cualquier elemento externo. Especialmente los breves y brevísimos dichos de los profetas son el resultado de las diferencias con que las personas de los escritores han tomado parte y en cierta manera reaccionado a la intervención del Espíritu divino sobre ellos.

4. La concepción de Dios no ha cambiado verdaderamente del Antiguo al Nuevo Testamento, sino solamente se ha perfeccionado y manifestado diversamente. A menudo Dios aparece en el Antiguo Testamento como un soberano, en el cual brilla más la justicia que la bondad, una justicia terrible en el castigar. No falta la concepción de Dios como Padre bueno, Pastor, Esposo amoroso del alma fiel; pero es más frecuente el otro aspecto. Realmente en ello se manifiesta el progreso del cristianismo. Por otra parte, aun el presentar a Dios como vengativo frente a las ofensas, se debe a las maneras de expresión: las palabras hebreas que nosotros traducimos con «celo, castigar, angustia», etc., en el original hebreo contienen una carga emocional más blanda. El tener en cuenta la diferente capacidad expresiva de las palabras, escogidas teniendo en cuenta al hombre y no a Dios, será también útil en aquellos pasajes, en los cuales ciertos críticos señalan una imperfecta concepción sobre la moralidad de Dios; que luego fué progresando. Se dice que la ira de Dios «instigó» a David a hacer el censo, para que los israelitas sufrieran las malas consecuencias del castigo<sup>28</sup>: en realidad, Dios solamente «permitió» que David cediera a un mal sentimiento, si acaso movido por un espíritu malo<sup>29</sup>, que le ofreció a Dios una razón de castigo más evidente.

5. Hay un progreso del Antiguo al Nuevo Testamento en lo que se refiere especialmente a la moralidad. Ya en el mismo Antiguo Testamento se nota una evolución entre las costumbres, por ejemplo, que se reflejan en el libro de los Jueces y las del tiempo del reino hebreo<sup>30</sup>. Ejemplo de ello es la apreciación del pecado de adulterio: en la concepción antigua era más bien una violación del derecho del hombre, una apropiación de una cosa ajena (*res alterius*), que luego fué considerado como un pecado de especie moral completamente diversa, y como el pecado más grave de toda la serie de pecados en las relaciones sexuales. La enseñanza divina se acomodó al modo como la humanidad podía aprenderla y practicarla. Los diez mandamientos limitan la lista de los pecados a los puntos básicos, en los cuales las sucesivas investigaciones descubrirán la serie completa de todas las posibles faltas religiosas y éticas.

En conjunto, en el Antiguo Testamento encontramos la base sana de la religiosidad, aunque no en su perfección. Dios no pide propiamente que el hombre «haga» algo, sino únicamente que le siga a Él humildemente y con fidelidad.

Te ha sido dicho, oh hombre, qué es el bien  
y qué exige de ti el Señor:  
tan sólo que obres rectamente  
y ames la bondad  
y caminos humildemente con tu Dios<sup>26</sup>.

Los mismos sacrificios no eran más que el medio ofrecido por el mismo Dios para que el hombre superase el abismo que le separa de Él y se uniera con Él.

El judaísmo no propuso un tipo ideal que debía realizarse en el hombre: no produjo la insuficiencia del «sabio», ni llegó al «santo». El ascetismo es sólo incipiente, marginal y no exclusivamente religioso. La sublimidad religiosa del apartamiento de lo temporal en las diversas formas y grados, para llegar a lo eterno (represión de los malos instintos, sublimación de las potencias personales), no es su característica y le es desconocida en las formas más elevadas (los consejos evangélicos), pero contiene el anuncio y como la sombra de la llamada íntima a la verdadera piedad, a la circuncisión del corazón, etc. La vida moral y religiosa del judaísmo anticipan los rasgos fundamentales de la doctrina de Cristo: verdades que, anunciadas siglos antes de Cristo, sirven también para nuestra época y para todas las que han de venir.

Para mejor aclarar los conceptos que hemos expresado, conviene hacer dos distinciones.

Los libros bíblicos son inspirados: no sería exacto decir que han sido «revelados». Para los musulmanes su libro sagrado, el Corán, es revelado, porque el libro como ellos lo tienen no sería otra cosa que la reproducción terrena de un Corán divino, increado y eterno, existente en Dios: Mahoma no sería más que el intermediario de transmisión del cielo a la tierra. Hemos visto que es bien diferente la enseñanza católica sobre el origen y la naturaleza de la Biblia.

Aunque, hablando propiamente, los libros bíblicos no son revelados, son empero uno de los dos caminos por los cuales nos ha llegado la revelación.

La revelación es de suyo un concepto común a varias religiones, aunque luego se diferencie profundamente el contenido y su manera. Para nosotros la revelación es el acto por el cual Dios manifiesta su pensamiento y su voluntad.

Esta manifestación es un acto absolutamente libre, y ello como consecuencia de la naturaleza personal de Dios, mientras que los sistemas religiosos de carácter panteísta, emanatista y otros semejantes imaginan la revelación como un acto inconsciente de un poder impersonal. Entre los pensamientos revelados por Dios hay, ante todo, el conocimiento que Dios tiene de sí, o sea, de su esencia inaccesible y misteriosa. La vida divina en su perfección infinita y en la trinidad de personas es un supuesto de la «condescendiente» bondad con que Dios, como diría Juan Crisóstomo, se ha revelado.

**INSPIRACION,  
REVELACION  
Y TRADICION**

Entre los actos de su «voluntad», que Dios manifestó por revelación, están también los designios desconocidos, las decisiones sobre hechos libres del futuro y las imposiciones a la conducta de los hombres.

¿Cómo Dios ha hecho conocer esto, y lo ha revelado? Según las enseñanzas hebreo-cristianas, Dios ha confiado a algunos hombres, especialmente los profetas y apóstoles, sus enseñanzas, que están destinadas, sin embargo, a toda la humanidad.

Hay una revelación natural, que reconoce también nuestra teología<sup>27</sup>, pero que no hablando el lenguaje humano de las palabras, no puede ser el punto de partida para la enseñanza, ni servir de base a una fe. Con la intervención del hombre la revelación adquiere el valor de una enseñanza testificada, controlable. Ahora bien, Dios se ha servido de muchas autoridades religiosas. La teología conoce una revelación primitiva, otra patriarcal, otra mosaica. Su historia está diseminada en los siglos del pasado, en los cuales Dios designó a la humanidad unos guías espirituales: entre ellos Adán, Abraham (Isaac, Jacob), Moisés, y quizá muchos otros, que los documentos no nos han transmitido y sobre los cuales sería inútil preguntarnos.

Recordemos, entre los modos de revelación, manifestaciones externas con hechos extraordinarios, como la revelación a Moisés entre el fuego de la zarza<sup>28</sup>; visiones, como la de los Apóstoles en la Transfiguración y la de Pedro<sup>29</sup>; pero, más a menudo, hay comunicaciones espirituales hechas por medio de experiencias psicológicas inmediatas (profetas), en reflexiones iluminadas y guiadas por una luz divina particular (tal parece la «confesión de Pedro»<sup>30</sup>), y aun en razonamientos (como en el caso de los Apóstoles que comprenden y creen)<sup>31</sup>.

Pero el gran hecho revelador del cristianismo, que dió valor aun a los anteriores, es la Encarnación, como lo indica bien San Juan al presentar en síntesis el significado de la humanización del *Logos*, o sea, el Verbo, o la Palabra, o el Pensamiento de la eterna «Verdad» en Dios: Él se hizo carne (hombre), habitó entre nosotros; nadie había visto nunca a Dios; pero el Dios Unigénito, que está en el seno del Padre (y que, por consiguiente, lo conoce perfectamente), nos lo manifestó<sup>32</sup>, con el mismo hecho de hacerse hombre y hablar. De este modo todo lo que se refiere a Cristo y proviene de Él, hechos y palabras, en cuanto manifestación de Dios, es «revelación»: en particular fueron acto de revelación sus enseñanzas a los Apóstoles.

Pero aun lo que Cristo ha hecho y dicho no es revelación oficial, de lo cual haga cuenta la teología, si no ha llegado a través de un testimonio. Ninguna revelación tiene valor oficial si no está garantizada por los intermediarios, que son los testigos de la misma entre los hombres. Así, de hecho, la revelación de Cristo solamente nos consta por medio del Evangelio. Y toda la revelación, antes y después de Cristo, sólo nos consta seguramente por dos caminos: a) la Biblia y b) la tradición.

a) En la Biblia coinciden en muchos casos *revelación e inspiración*. Las enseñanzas que los autores de los libros sagrados dan directamente, como cosa propia en sí, están garantizadas por la inspiración: tales son, por ejemplo, los Salmos, los dichos de Salomón, los juicios de los historiadores sobre los hechos que narran, los pensamientos de San Pablo. En cambio, cuando el escritor bíblico solamente narra, pero la enseñanza no es suya, entonces la inspiración

garantiza que la revelación que ellos aducen aconteció realmente: tal es el caso de los Evangelistas. En los profetas, si quisiéramos utilizar, deberíamos distinguir dos momentos diversos de acción: aquel en el cual tuvieron la revelación, y el momento en el cual, inspirados, refieren lo que les ha sido revelado. La principal diferencia entre los dos actos es que la revelación de suyo no puede ser un acto inconsciente; para que se trate de verdadera revelación, el que la ha recibido ha de haber tenido conciencia de recibirla en el acto mismo: conciencia del origen divino de lo que él viene a conocer. Tales fueron las «revelaciones» de San Pablo<sup>33</sup>. En cambio, el inspirado, que adquiere, como hemos dicho, sus conocimientos con las facultades naturales (aunque por una especial acción divina), puede ignorar su condición: el autor del segundo libro de los Macabeos, al fin del libro llega a excusarse por sus eventuales errores. A sus nuevas enseñanzas que, como hemos notado, tienen valor de verdad revelada, el nombre de revelación se le aplicaría solamente en un sentido especial.

b) En cuanto al otro camino por el cual nos llega la revelación, a saber, la *tradición*, lo mencionamos aquí tan sólo para hacer resaltar su relación con la Biblia. Sobre el significado de la tradición como testimonio o «depósito», «reserva» y «fuente» de revelación, están de acuerdo con nosotros los cristianos orientales, pero disienten los protestantes.

Orientales y católicos no conciben la enseñanza revelada como algo que está en los libros: como una enseñanza confiada alguna vez a un libro, aunque tenga las más exigentes garantías de autenticidad, y dejando al conocimiento y aceptación de quien lo quiera leer. La Iglesia católica se mantiene en la línea del mismo Cristo, el cual enseñó de viva voz y formó discípulos suyos, o sea, maestros destinados a prolongar su enseñanza después de Él. Cristo dejó una organización como un cuerpo autorizado de maestros, que tienen una cabeza: es la Iglesia docente. Al aparecer los escritos no cesó la tarea de la Iglesia docente; ahora bien, lo que se enseñó antes de los escritos o después fué enseñado fuera de ellos, y nosotros podemos hoy conocerlo por los documentos, esto es un dato de tradición. De manera que la tradición es, substancialmente, la enseñanza de la Iglesia. Pero, dada la continuidad y fidelidad y la repetición de esta enseñanza, con objeto de entenderla bien y documentarla, se la busca en los documentos más antiguos posible. Estos documentos son los escritos de la Iglesia antigua, y, prácticamente, los Padres.

El valor de la tradición deriva, ante todo, de que el mismo escrito depende de una enseñanza oral, que la precedió, y está garantizado por testimonios externos al mismo escrito, esto es, por la tradición.

El canon de los libros sagrados, de que hemos hablado al comenzar, nos consta por un dato eclesiástico.

La relación tradición-libro inspirado es evidente en el caso de los Evangelios. Los Evangelios primitivos fueron concebidos como una promemoria para la enseñanza de los propagadores de las ideas cristianas, que ellos habían recibido y aumentaban con su enseñanza oral. Tanto es así que en los mismos Evangelios se reconocen estos procedimientos de carácter mnemotécnico, que en una exposición narrativa y doctrinal por escrito serían inexplicables, mientras que tienen una función muy comprensible en la estilización de pasajes destinados a ser conservados en la memoria, y formulados para «catequistas», para facilitar el trabajo de los misioneros. Tales son las agrupaciones simétricas y numeradas,

las aliteraciones, las paranomasias, las asonancias, la inclusión, las palabras-guía y tantos otros hechos análogos propios de la redacción. En los primeros fragmentos evangélicos en lengua aramea hubo el ritmo típico de la «sabiduría» semítica, como ciertamente lo hubo en muchas de las sentencias formuladas por Jesús. Un pasaje rítmico debía ser el *Tu es Petrus* de San Mateo, 16, 17-19. Sobre tales hechos ha dicho recientemente cosas muy interesantes L. Vaganay, en un libro, del que hablaremos más adelante, a propósito de los Evangelios.

La más antigua transmisión de la verdad cristiana fué, pues, por medio de la enseñanza oral de los jefes de las primeras comunidades; nos hallamos en los comienzos de la tradición evangélica. Mientras educan las almas en la vida cristiana, atienden también a formular las líneas esenciales de su enseñanza: así nacen las primeras composiciones sintéticas (sermón de la montaña, pasión de Cristo, sermón escatológico, colección de parábolas, etc.), que tienden a la estilización.

La enseñanza cristiana está «memorizada»; pero cuando se pondrá por escrito, permanecerá fiel a esta forma; el escrito será eco de la tradición.

\* \* \*

La Biblia no nos ofrece el esquema para construir un nuevo orden social, tal como muchos lo sueñan, un paraíso terrestre. La Biblia nos enseña que el experimento de un paraíso terrestre fracasó, y nos dice también por qué. No nos da la manera de resolver nuestros problemas temporales, porque está totalmente dirigida a lo eterno. Hallamos también una relación negativa en la noción, profundísima, que la Biblia nos da del hombre. Es una comparación con Dios: el hombre es imagen y semejanza de Dios, pero no conoce como Él «el bien y el mal», esto es, no lo conoce todo. El hombre no lo sabe ni lo puede todo: no es Dios.

Además, todas las enseñanzas que la Biblia nos da son un reflejo de la verdad eterna, y están expresadas generalmente en una forma que se adapta a las ocasiones particulares. También en esta adaptación temporal de los principios inmutables, nos ofrece la Biblia una gran lección, que se renueva incesantemente para el lector.

Entre estas enseñanzas la más alta de todas es: la vida debe ser conducida por las leyes morales. El saber puede hacer del hombre un ser soberbio, detestable a los ojos de Dios, mientras que la pureza puede acercarlo al «Santo». El hombre se eleva por la moralidad. En caso contrario, se convierte en una máquina. Puede descubrir las leyes del mundo físico y usarlas para su ruina, mientras que con la fe y la moralidad puede sujetarlas a su servicio. Y como que la ciencia sola no puede proveer a las necesidades del hombre, tampoco lo pueden hacer la política, la sociología, ningún sistema que no esté acompañado por la religión — conocimiento de Dios y de su voluntad, búsqueda continua de la comunión con Él por las maneras por Él establecidas — y prescindida de la guía de los principios éticos.

LUIS MORALDI

# EN EL PRINCIPIO

pág.	35	LAS FASES DE LA CRÍTICA DEL PENTATEUCO
	35	EL PENTATEUCO
	36	EL PROBLEMA
	37	EL COMIENZO DE LOS ESTUDIOS CRÍTICOS
	38	LA TEORÍA DE WELLHAUSEN
	39	LAS NUEVAS TENDENCIAS CONTEMPORÁNEAS
	41	CONCLUSIONES
	42	EL PENSAMIENTO OFICIAL DE LOS CATÓLICOS
	43	NUEVAS PERSPECTIVAS Y SOLUCIONES DE LOS PROBLEMAS DEL PENTATEUCO
	44	C. R. NORTH
	45	EL P. DE VAUX
	46	CONCLUSIONES
	47	EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DEL PENTATEUCO
	47	CUADRO GENERAL
	48	LOS ORÍGENES
	49	EL PACTO
	50	DESARROLLOS DEL PACTO
	51	EL ÉXODO
	52	LA TENTACIÓN Y EL MANÁ
	53	EL PECADO Y LA SALVACIÓN
	53	EL AMOR DE DIOS

**NOTA  
BIOGRAFICA**

*Luis Moraldi, del Instituto Misiones de la Consolata, nacido en Carpasio (Imperia) en 1915, es doctor en Teología (Angelicum-Roma), licenciado en Ciencias Bíblicas en el Instituto Bíblico Pontificio, y su tesis sobre «Expiación sacrificial y ritos expiatorios en el ambiente bíblico y en el Antiguo Testamento» está a punto de publicarse.—Es profesor de exegesis y lenguas orientales en el Instituto Misiones de la Consolata de Turin y colaborador de las principales empresas editoriales bíblicas italianas.*

## LAS FASES DE LA CRITICA DEL PENTATEUCO

EL PENTATEUCO

**T**ORA (*Hattoràh*), «la Ley», es el más antiguo de los términos con que los hebreos, aún hoy, llaman aquel conjunto unitario que forman los primeros cinco libros de la Biblia. Ya se empleaba corrientemente hacia la segunda mitad del siglo segundo a. C.; solamente más tarde encontramos entre los hebreos la expresión «los cinco quintos de la Ley».

Pentateuco es, en cambio, el nombre más usado hoy. Los cristianos de lengua griega, hacia el siglo II d. C., llamaron los primeros cinco libros de la Biblia Πεντάτευχος (*Biblos*) «el Libro en cinco volúmenes», o con más propiedad, «el Libro de los cinco estuches» (τεύχος = estuche para conservar los rollos de papel). En su uso prolongado, sin otra determinación, la palabra — que de suyo es adjetivo — se hizo sustantivo y así lo emplearon los Padres y los escritores eclesiásticos griegos y latinos. Hoy Pentateuco es el nombre más usado en todas las lenguas para indicar los primeros cinco libros de la Biblia.

La traducción griega llamada «de los Setenta», del siglo III a. C., nos da no sólo el testimonio más antiguo de esta división en cinco libros, sino también los títulos actuales de los mismos. Estos títulos se fundan, al menos parcialmente, en el contenido de los libros: Génesis, «origen» del mundo y del hombre; Éxodo, «salida» de Egipto; Levítico, leyes que interesan particularmente a los «sacerdotes pertenecientes a la tribu de Leví»; Números, «censos» del pueblo hebreo; Deuteronomio, «segunda ley» con respecto a la ley contenida en los tres libros precedentes.

El texto hebreo de la Biblia y los hebreos, conservando un uso antiquísimo del Oriente, y común aún hoy a las encíclicas de los Papas, indican estos libros con las palabras del comienzo de cada uno. Así Génesis = *Be-reshit*, «en principio»; Éxodo = *We-elleh shemòt*, «y éstos son los nombres» (de las tribus de Israel); Levítico = *Wajjibrà*, «y llamó»; Números = *Bammidbàr*, «en el desierto»; Deuteronomio = *Elleh haddebarim*, «éstas son las palabras».

La materia del Pentateuco es sugestiva desde el punto de vista histórico-literario, pero es sobre todo profunda desde el punto de vista teológico y religioso.

El Génesis comienza narrando los orígenes del mundo y de la humanidad, cuyas primeras vicisitudes nos narra. Después de una sumaria distinción de los diferentes pueblos, limita la narración a una antigua estirpe, la de Abraham. Éste aparece en algunos cuadros con sus hijos (Ismael, Isaac), y con sus nietos (Esaú y Jacob), con sus biznietos (los doce hijos de Jacob, fundadores de las doce tribus de Israel). Particular relieve se da a la historia de José. El libro termina con la muerte de Jacob, que bajó a Egipto con toda su familia.

Con el Éxodo surge la figura gigantesca de Moisés, conductor y legislador del pueblo hebreo. La primera parte hace una rápida mención de las condiciones históricas y religiosas de los hebreos en Egipto, y luego da algunos datos de la vida de Moisés. Se presenta la opresión egipcia que pesaba sobre la familia de Jacob, que era ya un pueblo numeroso. Se narra la intervención divina en favor de los hebreos (plagas de Egipto) y la milagrosa huida. La primera meta alcanzada por los fugitivos es la llegada al Monte Siná: Este monte es el centro no sólo del libro, sino de toda la historia y de la religión de Israel. Aquí concluye el pacto o alianza entre el Dios de la revelación,

Yahveh, y el nuevo pueblo; aquí se promulga la ley civil y religiosa, cuyo núcleo más importante está contenido en el «Decálogo» y el «Libro de la alianza», y se construye la tienda-asamblea o Tabernáculo, y aquí empieza también la constitución nacional, civil y religiosa de Israel.

El Levítico es sustancialmente una colección de leyes, que se refieren especialmente al culto y a los sacerdotes, de acuerdo con la nueva constitución. La primera parte es un auténtico ritual para los sacrificios y las purificaciones del culto; la segunda está dedicada a las personas encargadas de los ritos, y se llama «Ley de santidad», por las leyes que contiene y por la frase que repite a menudo: «Sed santos, porque yo soy santo».

Los Números continúan la narración de la marcha de Israel por el desierto de Sinaí hasta la orilla oriental del Jordán. Este libro no contiene solamente cuadros históricos, sino además amplias secciones legislativas intercaladas.

El Deuteronomio se presenta esencialmente como una colección de cuatro grandes discursos, que resumiendo la historia de los hechos pasados, explica su sentido religioso, y hacen resaltar la Ley, acentuando algunos de sus puntos característicos. Regulan también la vida del pueblo después de la conquista de Palestina y afirman que el futuro del pueblo depende de la fidelidad con que observe las disposiciones dadas. El libro termina con la elección de Josué como nuevo jefe del pueblo, que se dirige a la conquista de la tierra prometida, y con la muerte de Moisés, mientras contempla desde el monte Nebo la tierra en la cual no le fué concedido entrar.

## EL PROBLEMA

El que ha leído el Pentateuco con atención habrá advertido seguramente que encierra muchos y difíciles problemas. Frente a ellos es lícito proponerse algunos interrogantes de naturaleza literaria (lengua, composición), histórica (cronología, arqueología), religiosa (pensamiento religioso y moral).

El Génesis comienza con dos narraciones de la creación: una en el capítulo 1 hasta la mitad del v. 4 del c. 2, la otra en los cc. 2 y 3; contiene dos historias del diluvio, diseminadas en los cc. 6, 7, 8; Abraham pone dos veces en peligro el honor de su mujer Sara, cc. 12, 13, 20; lo mismo se cuenta de Isaac con su mujer Rebeca, c. 26, 7 y sig. También en la historia de José se advierten repeticiones y variantes. En el Éxodo, el suegro de Moisés es llamado Raguel y también Jetro<sup>1</sup>; hay dos vocaciones de Moisés; y mientras desde el c. 2 del Génesis leemos el nombre divino de Yahveh, en el c. 3 del Éxodo se presenta como revelado a Moisés; y hay una nueva revelación del mismo nombre en el c. 6 del Éxodo. Se notan también divergencias varias en la narración de las plagas de Egipto y en el paso del Mar Rojo. Hay alguna discrepancia asimismo entre el Código de la alianza<sup>2</sup> y el llamado Código de la renovación de la alianza<sup>3</sup>.

La lectura de los primeros capítulos del Levítico no da la impresión de una ley de cultos prescrita en el desierto, ni de una reglamentación genérica con objeto de dar un culto regular en un lugar determinado; al contrario, aparecen como una ley que refleja y codifica una práctica más o menos larga y de tiempo en vigor, y que, más que el período de nomadismo en el desierto, refleja el período monárquico y posterior al destierro. Esto queda confirmado no sólo por las ideas informadoras y por el ambiente civil y social que nos describe el Levítico, sino también por argumentos literarios y lingüísticos. La estructura

de la frase y la terminología del Levítico son más frecuentes en el período que sigue al destierro que en el monárquico. Más aún, en el primero son tan comunes que se han convertido en expresiones «técnicas». El mismo juicio sacamos generalmente del examen de los cc. 17-27 del Levítico mismo.

El libro de los Números en su presentación actual muestra abundancia de inserciones legales de todas clases, intercaladas sin orden aparente con fragmentos narrativos, en cierto modo sin conexión. Su vínculo lógico es muy desconcertante y el libro nos da en conjunto la impresión de no ser obra de un solo autor y de que le falta unidad literaria.

El Deuteronomio tiene una retórica propia, un estilo directo («tú», «vosotros»), sus frases favoritas y características; posee una visión propia de la historia en sus comienzos. Se aparta netamente de los otros cuatro libros del Pentateuco; la trama general refleja las condiciones ambientales de un determinado período histórico de Israel, posterior, con todo, al del desierto.

Las dificultades de la lectura del Pentateuco han sido, a través de los siglos, fuente de innumerables cuestiones.

La tradición judaica atribuyó la composición de todo este amplio conjunto religioso, histórico y legal, a un solo autor, Moisés. Siguiéron, en parte, esta tradición Jesús y los Apóstoles, por ejemplo, cuando leemos: «Moisés ha escrito»<sup>4</sup> o «Se leía en Moisés»<sup>5</sup>.

En realidad, los testimonios del Pentateuco mismo no hablan como si toda la obra tuviera a Moisés por autor: esto se atestigua solamente de algunas pocas partes, lo cual se puede interpretar como una exclusión implícita para todas las demás. Hoy los tratadistas católicos, como diremos al exponer la crítica del Pentateuco, hablan de origen mosaico, o también de núcleo original de Moisés.

La tradición de la autoridad mosaica se mantiene casi unánimemente hasta el siglo XVI; desde entonces hubo dudas sobre ella y se buscó comprender el sentido verdadero de la tradición antigua y de los testimonios del Nuevo Testamento a la única luz de la «crítica» literaria, histórica y religiosa.

Muchas obras modernas, entre las cuales debemos resaltar la de Coppins, estudian la historia de la cuestión: que es el descubrimiento progresivo en el texto bíblico de cambios repentinos de estilo, de incoherencias, de diversidades, de repeticiones, de pasajes inesperados. Los estudiosos han venido acumulando durante decenios un conjunto de argumentos y de hechos sobre la lengua, la arqueología, la historia, el pensamiento religioso. De esta manera, lentamente y por etapas, la ciencia bíblica «crítica» ha evolucionado.

En el siglo XVII el oratoriano R. Simon es uno de los primeros que advirtió con método «crítico» las dificultades del Pentateuco. Jean Astruc, médico de Luis XV, del siglo XVIII, distingue ya en el Génesis los textos, según que llamen a Dios con el nombre de Elohim, o Yahveh. Según él, Moisés compuso originalmente su obra en dos columnas distintas: sus sucesores obraron posteriormente la fusión. Surge así la teoría «de los documentos» o «documental».

El alemán K. D. Ilgen (m. 1834), siguiendo el camino trazado por J. G. Eichhorn (m. 1827), extiende el examen crítico a todo el Pentateuco y cree haber descubierto un documento principal, semejante pero diverso del **elohista**, esto es, el Código sacerdotal. Hay otros que opinan que los mismos

**EL COMIENZO  
DE LOS ESTUDIOS  
CRITICOS**

«documentos» principales se originan a su vez en fragmentos (hipótesis «de los fragmentos»). Otros observan que el Pentateuco tiene un cierto orden, y creen que se debe a haber emanado de un escrito principal, al cual poco a poco se añadieron escritos posteriores (hipótesis «de los complementos»).

En 1854 E. Riehm, siguiendo a Ilgen, anunció el descubrimiento de un nuevo documento principal: el Deuteronomista. Quedó formulada así la famosa teoría «de los cuatro documentos», indicados por los alemanes con las iniciales: Y=Yahvista; E=Elohista; P=Priesterkodex o Código sacerdotal; D=Deuteronomista. Según esta teoría, los cuatro se hallarían en todo el Pentateuco, a veces en algunos rasgos, pero Y y E preferentemente en el Génesis, en el Éxodo, en los Números; P en el Levítico; D en el Deuteronomio.

Los estudios posteriores exageran el sentido crítico y se llega a ver con minucioso cuidado que el mismo «documento» tiene varias fuentes, que cada autor divide y subdivide luego en estratos, con una disección realmente demasiado libresca, artificial y arbitraria de cada versículo. Por esto, muy pronto se apagó el primer entusiasmo, y razón tenía el P. de Vaux al escribir: «Parece que aplicando hasta el fondo sus propios criterios, la teoría de los documentos se disuelve en sí misma.»

#### LA TEORÍA DE WELLHAUSEN

Junto al interés por el descubrimiento y separación de los diferentes documentos surgió, naturalmente, la cuestión de su origen y cronología. Se impuso entonces y dominó durante medio siglo una teoría que, formulada por dos estudiosos alemanes, K. H. Graf (1815-1869) y J. Wellhausen (1876-1905), es seguida todavía hoy por diversos autores en sus principios esenciales.

Según Graf-Wellhausen cada «documento» tiene sus propias características. En efecto, Y y E representan las más antiguas tradiciones de Israel, habiéndose escrito Y en el ambiente de la tribu de Judá, hacia el siglo IX a. C., y E en el reino septentrional, hacia el 770 a. C. Caído el reino en el año 721, un redactor hizo de los dos documentos un solo escrito: se tuvo de este modo YE con elementos de redacción (R), hacia el año 650 a. C. El Deuteronomio se pone en relación con la forma religiosa del rey Josías (622 a. C.) y es esencialmente la antigua ley elaborada por los círculos profético-sacerdotales; por tanto, la narración del hallazgo de la Ley en aquella ocasión<sup>6</sup> es un «piadoso fraude». Poco después de la muerte de Josías, D fué unido a la anterior colección YE y se formó la colección YED con nuevos retoques de redacción.

El Código sacerdotal (P) es una composición de la época del destierro babilónico o quizás posterior a él, y es el resultado del largo trabajo realizado por los sacerdotes durante el destierro. En efecto, P supone realizada la centralización del culto — que en D era aún una meta por alcanzar — y distingue claramente a los sacerdotes de los levitas, cosa conocida solamente desde el tiempo del profeta Ezequiel, que vivió precisamente durante el destierro. Además, P expone costumbres y leyes que no hallamos aplicadas ni siquiera en la época de los reyes. Por tanto, P, fruto de larga elaboración, es la ley que Esdras promulgó después del destierro, en el año 444 a. C.

Se remonta a este período la unión de este último documento con los otros tres, a los cuales no sólo aporta nuevo material, sino que, por sus propias características, les sirve de encuadramiento general. Siempre de acuerdo con Wellhausen, se llega así (usando la conocida fórmula), a YEDP, con todos los

elementos de redacción: YEDP es el Pentateuco como lo tenemos actualmente, resultado del oscuro trabajo de compilación de los cuatro documentos principales, que duró muchos siglos.

Para formular su teoría, Wellhausen se basó en los textos que tenían diferencias en el nombre de Dios; en las diversidades de estilo, léxico y gramática; en los duplicados; en las características llamadas «constantes» de los documentos y en otros hechos de menor importancia.

Cuando el autor dió a su hipótesis la forma que acabamos de exponer y que pronto se convirtió en «clásica», la filosofía hegeliana dominaba en el campo de los estudios. De ella sacó precisamente el estudioso alemán el principio del evolucionismo cultural y religioso y lo aplicó a la historia de Israel: como todos los otros pueblos de la antigüedad, los hebreos fueron primeramente nómadas, para luego hacerse agricultores, comerciantes y artesanos; en el campo religioso, fueron subiendo paso a paso la escala del evolucionismo: animismo, totemismo, fetichismo, politeísmo, monolatría, finalmente mono-teísmo y nomolatría. Esta última es la característica del judaísmo posterior al destierro.

Tal es la hipótesis de Wellhausen. Con ella se extendía un velo de general escepticismo sobre el valor histórico del Pentateuco. Moisés se convertía en una figura más legendaria que real y sobre la cual se puede decir muy poco; la atribución del Pentateuco a Moisés era una ficción de la atrasada clase dirigente judía.

Varios autores no católicos—en espera de algo mejor—son todavía fundamentalmente wellhausenianos. Entre ellos y el maestro se notan, con todo, notables diferencias sobre la fecha y distinción de los documentos, sobre los criterios filológicos y los principios evolucionistas. A menudo las divergencias son tan profundas que queda muy poco del maestro. Aunque hay todavía algún atrasado que continúa admitiendo los datos clásicos fijados por Wellhausen, debemos reconocer que ya no reina hoy una opinión común: se va en busca de una nueva solución.

El sistema wellhauseniano ha sido sacudido desde sus cimientos por haberse demostrado débil ante la prueba de los resultados de los estudios y de las excavaciones. Los últimos 30 años han sido particularmente fecundos para los estudiosos que, gracias a las excavaciones y descubrimientos, han avanzado enormemente en el conocimiento de la cultura del ambiente cananeo, babilónico, egipcio y de sus respectivas literaturas. La arqueología del Asia anterior, con las tablillas cuneiformes de la biblioteca real de Assurbanipal, con los archivos reales de Mari y de Boghazköi, con los restos de el-Amarna y de Ras Shamra (Ugarit) ha conseguido aportaciones, a veces esenciales, para los estudios bíblicos. Los restos escritos y la arqueología, completándose, han aportado preciosos datos, a cuya luz la historia bíblica recibe a menudo su encuadramiento cronológico: al menos desde la época de los patriarcas después de Abraham (hacia 1780 a. C.), podemos establecer unas fechas suficientemente exactas. Las personas, los acontecimientos, las cosas han tomado un verdadero aspecto histórico. Así sabemos que la actividad literaria comenzó en Oriente antes de lo que se creía en tiempo de Wellhausen; lo mismo sucedió con la escritura material. Muchas leyes y disposiciones del Pentateuco tienen parale-

LAS NUEVAS  
TENDENCIAS  
CONTEMPORANEAS

los extrabíblicos, insustituibles para nosotros, que se remontan a épocas muy anteriores a las de los respectivos textos bíblicos. Aprovecha mucho, por ejemplo, el estudio de los rituales y de la terminología de los documentos de Ras Shamra (siglos xv-xiv a. C.) y de Mesopotamia. Hallazgos recientes fijan el ambiente de un gran número de narraciones bíblicas en épocas muy anteriores a las que, según el sistema wellhauseniano, han producido los «documentos» de las narraciones mismas. A la luz de los estudios modernos se han formulado nuevas teorías; conviene que examinemos brevemente algunas de las más importantes.

Según E. Robertson<sup>7</sup>, los hebreos entraron en Palestina como comunidad organizada y poseían ya un núcleo legal aproximadamente el de los cc. 20, 2-23, 19 del Exodo, o sea el Decálogo y quizás el «Libro de la alianza». Hasta la monarquía vivieron diseminados en varios núcleos religiosos, con santuarios propios y tuvieron tradiciones diferentes y a menudo divergentes. La monarquía reconstruyó la comunidad, y Samuel dirigió y revisó un resumen de la legislación precedente y de las tradiciones propias de cada santuario. El Deuteronomio fué la obra legal de esta administración centralizada; todo el material que quedó fuera del mismo se dispuso según un plan preparado y fué colocado delante como preliminar. La multiplicidad de las fuentes hace que esta obra nueva tenga duplicados, inconsistencias, contradicciones. Dividido el reino, el Deuteronomio quedó letra muerta: su «redescubrimiento» bajo Josías fué muy oportuno, porque «todo Israel» podía estar de nuevo reunido bajo el mismo código.

En opinión de G. von Rad<sup>8</sup> la época de los cuatro documentos es la clásica: Y es del 950 a. C., E del 750, D después de 701 y P entre 538 y el 450; fechas que tienen un valor relativo y ligado a la comprobación de sus fuentes respectivas. Otra cosa es la antigüedad de las tradiciones que aportan los documentos. Así, P es obra teológica de generaciones de sacerdotes y no se puede determinar ni el año ni siquiera el siglo en que apareció, porque las tradiciones religiosas tienen un desarrollo lento. El aspecto final puede fecharse en el período posterior al destierro, pero gran parte del material es muy antiguo y casi inalterado. Y es obra de un «recopilador», pero que debe ser considerado «autor» en sentido propio, porque ha dejado huella personal en todo el cuerpo de las tradiciones hebreas; ni E, ni P aportaron ninguna novedad después de él.

A. Weiser<sup>9</sup> cree que las diferentes hipótesis (fragmentaria, documental, suplementaria) tienen cada una su parte de verdad. Porque no hay ni un método que por sí solo nos explique todos los aspectos de una tradición. La historia de la formación del Pentateuco es múltiple: los mismos estratos de las fuentes no son documentos literarios que puedan definirse en sus puntos particulares, porque en el curso de la historia religiosa y nacional eran transmitidos y entremezclados. La historia literaria del Antiguo Testamento y la redacción de los textos no es un asunto de aritmética. El culto es la causa de la literatura: sus modificaciones pueden haber influido en el desarrollo sucesivo de una tradición escrita. Además, la tradición oral perduró junto a la escrita por influencias que no conocemos bastante. Por consiguiente, dice Weiser, la separación de las fuentes no tendrá éxito; ni se podrá hablar solamente de «escuelas», olvidando la personalidad de los autores, que dejaron huellas indelebles en las fuentes, aun en sus tardos desarrollos históricos. El autor advierte también

que la repetición de la historia de la salvación (Heilsgeschichte) no es un simple recuerdo del pasado: el Pentateuco nació en las fiestas y en los ritos y no es una literatura histórica en el sentido de la historiografía moderna.

J. Engnell<sup>10</sup> es uno de los mayores representantes de la escuela de Upsala y uno de los más decididos adversarios de la hipótesis de Wellhausen. Hace notar ante todo que la tradición oral tuvo y tiene gran importancia en Oriente. El Antiguo Testamento existió y fué transmitido oralmente antes que por escrito; y aun después de haberse escrito continuó paralelamente como tradición oral. Por tanto, no es cuestión de fuentes o de redactores, sino de unidad de tradición oral, de conjuntos de tradiciones, de colecciones de una misma tradición, de círculos de tradicionalistas y por último de escuelas donde todas estas tradiciones se continuaban. Niega que haya documentos continuativos y rechaza todas las razones que aduce la escuela de Wellhausen. En el Pentateuco hay dos colecciones de materiales de las tradiciones: la primera comprende Génesis-Números, esto es, P, no porque contenga el documento homónimo, sino porque fué concebido en un círculo que tenía muchos aspectos semejantes a los que la crítica atribuye al documento sacerdotal. La segunda colección, desde el Deuteronomio hasta el 2.º Reyes, recibió su forma final en otro círculo.

El autor explica así las colecciones: P representa una tradición meridional; contiene elementos históricos, pero ahora es casi imposible comprobarlos. En su actual forma se debe a círculos jerosolimitanos, pero sus raíces pueden remontarse al período de la permanencia de los hebreos en Hebrón y Cades-Barne. Tiene interés por lo antiguo y su esquematismo genealógico encierra vetustas tradiciones orales, aunque muchos de sus arcaísmos parecen artificiales. Conserva con cuidado el material de la tradición y lo elabora con fidelidad. Es difícil distinguir el material en sus fuentes escritas y orales, porque fijar por escrito una tradición no significa cambiarla ni conservarla inalterada. En general, el método oral y escrito iban paralelamente. Las partes narrativas son, preferentemente, transmitidas oralmente, y las legislativas, por escrito. La redacción final de P es reciente: se remonta aproximadamente a la época de Esdras y de Nehemías.

Aun en la segunda colección grande, de la cual al autor sólo le interesa el Deuteronomio, prevalece el método escrito para las partes legales y el oral para las históricas; sólo los capítulos 1-4 fueron transmitidos oralmente. Algunas leyes se fundan en prácticas antiguas, otras tienen un origen ideológico cananeo; derivan de diferentes regiones, en parte septentrionales, pero su forma definitiva está dominada por la corriente jerosolimitana. El Deuteronomio presenta aspectos de pensamiento sacerdotal más a menudo que P, y, también más que P, es obra de un verdadero autor, o de una escuela, que ha conservado la fidelidad al transmitir el material antiguo. El punto de partida es el de la reforma profética: la fecha es la misma que la de P, o sea, la época de Esdras y Nehemías.

Por tanto, hoy se considera de manera diversa el problema literario, histórico y religioso del Pentateuco; se tiene más confianza en su contenido y significado de la que tenía la crítica acerba del siglo XIX. Existe un sentido de espera de una solución que no descuide las pasadas experiencias y los

**CONCLUSIONES**

estudios y descubrimientos recientes; y todo hace prever que tal solución se aproximará a la tradición judío-cristiana y al pensamiento católico. Por algo un arqueólogo protestante ha escrito: «Es un puro hipercriticismo querer negar el carácter substancialmente mosaico de la tradición del Pentateuco»<sup>11</sup>.

**EL PENSAMIENTO  
OFICIAL DE LOS  
CATOLICOS**

Dios ha confiado a la Iglesia el ser depositaria única e infalible de la revelación, o sea de la tradición y las Sagradas Escrituras. La Iglesia, por su parte, ha defendido siempre el origen divino de los textos sagrados y su carencia de error: por esto, ha puesto en guardia constantemente a los exegetas católicos contra la teoría documental, como había sostenido la crítica de finales del siglo XIX. En particular, con el decreto de 27-VI-1906, no precisamente propio de la autoridad eclesiástica, sino de un órgano investido del poder de emitir decisiones oficiales, la Pontificia Comisión Bíblica, solicitó que, tomando por base las razones hasta entonces aducidas, no se considerase superada la tradición de la autenticidad mosaica del Pentateuco<sup>12</sup>. El decreto reconoce la existencia de tradiciones orales y de documentos escritos anteriores a Moisés y aun la existencia de modificaciones y añadidos posteriores.

En 1948, a instancias del Arzobispo de París, Cardenal Suhard, la misma Comisión admitió la existencia de fuentes y un acrecentamiento progresivo de las leyes mosaicas y de las narraciones históricas, invitando a los estudiosos católicos a profundizar el problema, independientemente de cualquier posición preconcebida<sup>13</sup>.

Del contexto de estos documentos se advierte que «autenticidad mosaica» se entiende como autenticidad substancial, no literaria ni formal. Con una expresión exacta se podría quizás decir que el Pentateuco es «en germen» mosaico. La noción de «autor» referida a Moisés se extiende a la de «responsable» de la obra, que contiene el pensamiento y las leyes basadas en los principios dados e inculcados por el gran iniciador, en los acontecimientos que él vivió con su pueblo y al cual su personalidad dió una huella imborrable. En términos modernos se podría decir que el Pentateuco es mosaico igual como es «napoleónico» un código que se hizo, por ejemplo, a mitad del siglo pasado, pero basándose en los principios y en el espíritu de la célebre reforma jurídica de Napoleón, aunque hayan en él elementos nuevos y ulteriores desarrollos, pero siempre en la dirección determinada por los principios napoleónicos. En cuanto a las partes narrativas del Pentateuco la cuestión es más delicada, pero si se tiene presente el método historiográfico de los semitas y el significado de la historia bíblica (en particular la del Pentateuco), es exacto el juicio de algunos estudiosos alemanes (Hoberg, Junker, Heinisch, etc.) y de otros, de que el Pentateuco es el resultado que deriva del fondo religioso mosaico que los hebreos desarrollaron durante siglos, por impulso de las nuevas necesidades y circunstancias de cultura y de vida, siempre bajo el elevador impulso de la divina revelación.

En cuanto a la historia del desarrollo cultural de Israel, los estudiosos que tienen práctica en la arqueología de Asia anterior, en los códigos, rituales y en la literatura de los pueblos del ambiente bíblico, ya no se atreven a recordar los principios evolucionistas que Wellhausen aplicó a la historia de los hebreos. Ni mucho menos consideran a los profetas como creadores del monoteísmo hebraico.

Se observa, en particular, que los hebreos no eran en Egipto un pueblo primitivo y que Palestina no estaba cerrada al influjo de las culturas próximas. El pueblo hebreo era muy inferior a sus vecinos en cuanto a civilización material: lo admiten los mismos libros sagrados y lo confirma la arqueología, revelando la decadencia de la cerámica, de la construcción, del artesanado que provocó en Palestina la invasión hebrea. Pero no se debe olvidar nunca que en cultura espiritual ellos fueron infinitamente superiores a cualquier otro pueblo de la antigüedad. Lo prueba la comparación de la literatura bíblica con las literaturas no bíblicas, incluyendo la babilónica y la egipcia. Los resultados en este sector han sido abundantes y positivos, como sostienen W. Eichrodt, O. Procksch, W. A. Irwin, W. F. Albright<sup>14</sup> en el campo protestante.

Con todo, sería erróneo y contrario a los hechos negar o descuidar el progreso real que Israel realizó en el campo religioso, guiado por la divina revelación. Sólo siguiendo esta ascensión lenta, pero continua, llegaremos a comprender el Pentateuco, en el cual, más que en otros libros del Antiguo Testamento, aparece el genio de Israel, tan plástico en asimilar, como tan tenazmente rígido en conservar.

---

## NUEVAS PERSPECTIVAS Y SOLUCIONES DE LOS PROBLEMAS DEL PENTATEUCO

---

EL nacimiento y la decadencia de tantos estudios «críticos» en el campo bíblico ha llevado a la discordia de los juicios. Aun los estudiosos no católicos niegan sustancialmente el evolucionismo introducido en la crítica bíblica por Wellhausen y reconocen que aun los documentos, cuya redacción se considera más reciente, tienen muchos elementos antiquísimos y premosaicos, como, por ejemplo, se cree del Código sacerdotal.

La orientación moderna, tal como se va delineando en los estudiosos y exegetas más autorizados, se aparta del extremismo «de izquierda», escéptico y negativo, y del «de derecha», temeroso y descuidado de cualquier sano progreso.

Por esto, los mejores estudiosos católicos y no católicos, que en los últimos años han realizado síntesis poderosas, aplican en sus trabajos estos dos principios directivos: mantenerse alejados del carácter libresco y demasiado mecánico de ciertas teorías documentales; no descuidar nada de lo que aparece como positivo gracias a los estudios críticos de más de dos siglos.

Expondremos ahora dos soluciones actuales del problema crítico del Pentateuco. La primera se debe al protestante inglés C. R. North; es muy equívoca, comprensiva y aclaratoria; tiene el defecto de descuidar la parte que Moisés tiene en el Pentateuco y de presentar algún aspecto que, contra la propia intención del autor, lleva a un cierto escepticismo sobre el carácter histórico de las narraciones. La segunda es del dominico R. de Vaux, director

de la «Revue Biblique» y de la Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén. Las conclusiones de estos dos estudiosos, ciertamente entre los más autorizados, no sólo expresan lo mejor que la crítica moderna nos ofrece, sino que confirman las razones y las intervenciones que, aún recientemente, la Iglesia ha defendido frente a la crítica negativa dogmatizante. La cual, si no ha desaparecido del todo, se ha encaminado a pesar suyo hacia posiciones de un cierto equilibrio, como aparece en las tendencias contemporáneas.

#### C. R. NORTH

North<sup>15</sup> examina el Pentateuco como historia de la salvación y como fuente de la religión hebrea. Advierte que por lo que se refiere a la historia, el Pentateuco no es mito, ni leyenda con un núcleo histórico, ni historia en el sentido moderno: debe considerarse como historia de la salvación, aunque a menudo no nos sea dado descubrir los puntos particulares de los acontecimientos históricos. Tenemos así una historia tradicional (tradition history) o interpretación de la historia, que en múltiples aspectos es mucho más importante que la misma «historia». Para el judaísmo y el cristianismo la historia es el método de la revelación; pero ésta no es sólo «hechos puros»; lo mismo afirman algunas corrientes historiográficas modernas sobre la misma historia civil. Además, la historia sagrada transfigura los hechos a la luz de la fe y los hace casi irreconocibles. Se convierten precisamente en historia de la salvación, porque la experiencia de generaciones hace de ellos un elemento solo, compuesto de tiempo y de eternidad, de tierra y de cielo.

Otro punto fundamental debemos tener presente: el Pentateuco es fuente de la religión hebrea desde el éxodo hasta después del destierro. Hasta ahora estábamos acostumbrados a ver la historia de más de mil años en la perspectiva del Pentateuco. Se creía que los materiales ordenados cronológicamente, basándose en los documentos (en el orden Y E D P), fundándose esquemáticamente en principios generales sobre el desarrollo cultural, deberían poder indicar las ideas y las instituciones de cada período. La escuela de Upsala ha introducido el desorden porque coge el material donde quiere y lo usa como quiere. Sin embargo, aun excluyendo el evolucionismo apriorístico, la historia está en movimiento. Hay en ella ideas e instituciones, en parte primitivas y en parte posteriores: debemos separarlas. La abolición de los documentos conduce o a la negación o a la aparición de algún sucedáneo suyo. Y si, como se afirma, la literatura oral es tan estable como la escrita, podemos aplicarle sin dificultad los métodos de la crítica literaria. El Pentateuco, tal como nos ha llegado, se ha convertido en obra literaria, a través de un proceso literario, esto es, con redacciones. Los círculos tradicionalistas eran fieles en transmitir las tradiciones, afirma Engnell: el texto bíblico lo confirma. Por tanto, han dejado restos de su actividad plurisecular; y si hubo fuentes paralelas de alguna amplitud, las escuelas y los círculos han dejado en el Pentateuco algo muy semejante a los «documentos» paralelos, tanto orales como escritos. Además, las constantes distinguen los documentos no sólo del argumento de una dada perícopa, sino de múltiples aspectos.

Pero entonces, se pregunta North, ¿Y E D P son «estratos» o «documentos»? Ambas cosas, responde; todos los documentos tienen materiales que se remontan a antes y después del destierro; sus términos *a quo* y *ad quem* son aproximadamente los mismos, aunque ello vale más para Y y P, que para E y D. Sus

respectivas «medidas» varían: Y pertenece más al período anterior al destierro, P más al posterior. Con esto no se excluyen los autores en favor de las escuelas; Y tiene un sentido arquitectónico que hace pensar en un autor del siglo X o del IX a. C., que, aun siendo «recopilador», dió esta forma determinante a Y, que éste conservó en los siglos posteriores, aun a través de adiciones y variantes.

Finalmente, el autor afirma que ya no se debe emplear la «fecha-límite»; hay que pensar en un área que tiene propias dimensiones: en ella debemos colocar la época de las ideas y de las instituciones.

Los estudiosos católicos no olvidan el inmenso trabajo realizado por la pasada crítica del Antiguo Testamento, antes le infunden un potente soplo de originalidad.

EL P. DE VAUX

Los hechos observados, dice el P. de Vaux<sup>16</sup>, muestran en el Pentateuco varias tradiciones o ciclos de tradiciones; éstos se distinguen o se combinan entre sí por la lengua, por el estilo, los conceptos y los procedimientos: tales afinidades son las «constantes» que se encuentran en todo el Pentateuco. La agrupación de los textos según las constantes se funda casi en los mismos criterios de la crítica «literaria»; pero es menos rígida que ésta y no tiene la pretensión de reconstruir documentos continuos, recurriendo a la subdivisión del texto en versículos o semiversículos. Por tanto, el autor no habla de «documentos», palabra técnica de una famosa hipótesis, sino que acostumbra a decir «tradición yahvista», «elohista», «sacerdotal»; reconoce como problema aparte el Deuteronomio y la «tradición deuteronomista».

La tradición yahvista llama a Dios con el nombre de *Yahveh* desde la narración de la creación<sup>17</sup>; sus narraciones están caracterizadas por un estilo vivo y colorista, por una aguda psicología y por varias diversidades de léxico.

La tradición elohista tiene el nombre divino de *Elohim*, emplea expresiones peculiares y tiene un estilo más sobrio que la yahvista; hablando de Dios procura evitar los antropomorfismos; las revelaciones divinas se verifican en general de una manera más inmaterial. Dios es inalcanzable y habla por el fuego, por las nubes, y a menudo por el sueño; aparece más frecuentemente la intervención de los ángeles. La moral es más exigente. Esta tradición comienza probablemente sólo con la historia de Abraham, en el c. 20 del Génesis.

Además de la parte narrativa, estas dos tradiciones tienen también dos breves colecciones legales: el Código de la alianza yahvista y el Código de la alianza elohista<sup>18</sup>.

La tradición sacerdotal se distingue por el interés que siente por la organización del santuario, de los sacrificios, de las fiestas, por la veneración de la persona y de las funciones de Aarón y de los hijos; por el amor de las genealogías y de los censos; por la trascendencia del concepto de Dios, en el cual evita todo antropomorfismo; por la acentuada distancia entre Dios y el hombre. El estilo es generalmente redundante, casi siempre abstracto, y monótono, exceptuando unos pocos casos. Los progresos de la revelación se distinguen por los diferentes nombres divinos: inicialmente la palabra común es *Elohim*, para los patriarcas es *El Shaddaj*, para todo el pueblo hebreo es, finalmente, *Yahveh*. El núcleo central de la tradición sacerdotal está constituido

por secciones jurídicas; tiene también partes narrativas, en las cuales se manifiesta el mismo espíritu litúrgico y legalista.

La tradición deuteronomista no se extiende hasta las otras tradiciones, si se exceptúa quizás algún retoque. En cambio, llega desde el Deuteronomio a los libros de los Reyes y es un conjunto literario homogéneo. Sus leyes doblan a menudo las de los otros códigos; las narraciones y los discursos repiten acontecimientos acaecidos desde la salida del monte Horeb (Sinai), hasta la muerte de Moisés, con otro espíritu y forma. Se interpreta la historia en función del amor de Yahveh por Israel y del que Israel debe a su Dios. Un estilo parenético, exhortaciones, formularios y doctrinas dan a esta tradición una característica inconfundible.

Sólo aproximadamente podemos determinar la época en que las tradiciones quedaron constituidas en sus rasgos esenciales, partiendo de narraciones escritas y orales. Las tradiciones de que consta el Pentateuco, se formaron, vivieron y se desarrollaron paralelamente: la fecha de su redacción final tiene menos importancia. La tradición yahvista comienza casi en el reino de Salomón, la elohista un poco más tarde, la deuteronomista tiene una relación cierta con la reforma de Josías (fin del siglo VII a. C.); la tradición sacerdotal quedó constituida solamente durante el destierro y en parte después del regreso. El ambiente originario de las tradiciones es el de los santuarios donde Israel solía acudir; en ellos se contaban y comentaban los prodigios de Dios, sus intervenciones en favor del pueblo, las hazañas de los antepasados; en ellos se celebraban también las fiestas y se conmemoraban las acciones divinas en favor de Israel. De esta manera se formaron las colecciones legales: los santuarios tenían necesidad de leyes sagradas que regularan el culto y los deberes de los fieles y que sirvieran además como estatutos para los sacerdotes destinados al culto. Se recurría también a los santuarios para las normas morales y las decisiones jurídicas. La tradición yahvista es más bien del sur (Judea), la elohista del norte; el Código deuteronomico refleja fundamentalmente las costumbres del septentrion que los Levitas llevaron a Jerusalén después de la caída del reino del norte, la tradición sacerdotal se remonta particularmente a los sacerdotes del templo jerosolimitano.

## CONCLUSIONES

Los últimos dos intentos —especialmente el segundo— de resolver el problema del Pentateuco tienen dos factores fundamentales: aprovechan los estudios pasados y los resultados modernos y están lejos de extremismos infundados y de reconstrucciones librescas. Sostienen que la parte de Moisés en el Pentateuco no es infundada ni mucho menos. Las narraciones elohista y yahvista tienen muchos puntos paralelos, narran la misma historia, demuestran un origen común; pero las condiciones sociales, políticas, religiosas que las mismas suponen no son las de la presunta fecha de su constitución, sino más bien las de la época en que se desarrollaron los hechos narrados; lo confirman los textos literarios y la arqueología de las regiones del «ambiente» bíblico. Las mismas observaciones valen para las secciones legislativas: así se deduce comparando el Código de la alianza con las leyes babilónicas y asirias anteriores o poco posteriores al éxodo. El Deuteronomio y el Levítico tienen diferencias en su espíritu y en la formulación, que se pueden explicar por las diferentes circunstancias, ideas y ambientes; pero tienen los mismos

principios jurídicos y las ordenanzas de una misma religión, los ritos de un mismo culto. El derecho religioso y civil de Israel evolucionó con las comunidades que gobernaba, su origen se confunde con el del pueblo. El fondo del Pentateuco, la substancia de las tradiciones que contiene, el núcleo legislativo se remontan al período en que Israel se constituyó en pueblo; ahora bien, este período está dominado por la figura de Moisés, organizador de su gente, primer legislador e iniciador religioso. El P. de Vaux subraya que en él confluyen las tradiciones anteriores: los acontecimientos que Moisés dirigió se convirtieron en la epopeya nacional y su religión fué siempre la fe y la práctica, y su ley la normal de los hebreos. Su espíritu y su autoridad plasmaron y dirigieron las adaptaciones que luego los tiempos tuvieron que infundir. Es muy importante tener en cuenta que la tradición ha vinculado el Pentateuco con el nombre de Moisés para expresar de una vez para siempre este objetivo histórico: la tradición no afirma nunca que Moisés haya escrito todo el Pentateuco. Solamente el judaísmo querrá atribuirle más explícitamente la redacción de los libros. Sin embargo, aunque es inútil querer precisar la extensión de la primera redacción, es cierto el origen mosaico de las tradiciones que concurrieron a formar el Pentateuco. Y éste es el sentido con que decimos que el Pentateuco es «en germen» mosaico.

---

## EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DEL PENTATEUCO

---

EN el estado actual de los estudios podemos trazar con relativa seguridad la historia del desarrollo religioso de Israel y seguir, por lo tanto, las etapas de la revelación, que fué sucesiva y no simultánea. Las tradiciones del Pentateuco, como se recoge en el canon y se propone como inspirado por la Iglesia, han sufrido una nivelación; pero se comprende mejor un texto si lo ponemos en relación con otros de la misma tradición, si lo colocamos en su desarrollo, si lo interpretamos en relación con sus tendencias y su pensamiento religioso. De la comparación con otras tradiciones valoraremos luego los desarrollos y los cambios debidos a los diferentes ambientes y a las culturas diversas: así sacaremos las fechas aproximadas y delinearemos en su conjunto la historia del Antiguo Testamento.

El Pentateuco es el libro de la elección, de las promesas, del Pacto, de la Ley. Narra la historia de la revelación y de sus desarrollos, de las intervenciones divinas hechas a hombres diferentes, en diversas circunstancias, lugares y momentos particulares; interviene en él la humanidad de cada época.

En el principio Dios crea el mundo y al hombre; éste está en estado de gracia y de amistad con Dios, pero peca y se le anuncia la lejana victoria; Noé recibe la promesa; Abraham es elegido como cabeza de la estirpe del pueblo de Dios. Yahveh hace promesas que tocan diferentes argumentos, a menudo limitados, pero estas promesas son la prenda por la cual los patriarcas man-

**CUADRO  
GENERAL**

tendrán las especialísimas relaciones con Dios hasta en sus descendientes. Una intervención divina señala la elección, que se compone de una llamada de Dios y de una respuesta del hombre. Abraham responde no sólo en su propio nombre, sino en el de Israel y de la humanidad. Elección gratuita de Dios, designio de amor y de redención; con Moisés empieza la realización, a pesar de las infidelidades humanas. El Pentateuco es fundamental para la historia religiosa y teológica del Antiguo Testamento y para la comprensión del Nuevo.

#### LOS ORIGENES

Los once primeros capítulos del Génesis constituyen un núcleo aparte por su argumento y su género literario. El estilo es sencillo y lleno de imágenes, expresión de la mentalidad de un pueblo de cultura no refinada. Se narra la creación del mundo y la especialísima intervención de Dios para dar la existencia a la primera pareja humana.

Los especialistas estudian además la forma literaria bajo la cual se presenta el paraíso, la integridad moral, las alegrías del hombre que tiene familiaridad con Dios, el precepto divino, la tentación y la caída, el castigo y la promesa. No están de acuerdo en algunos particulares, pero reconocen unánimemente la desmesurada riqueza espiritual de estos antiguos textos, de los cuales debemos excluir cualquier idea infantil o simplista. Confesemos nuestra ignorancia, pero no leamos en la Biblia lo que el autor sagrado no pretende decir.

Hagamos notar especialmente la creación dividida en seis días, la formación del hombre y de la mujer, el paraíso, la caída. En cierto sentido se puede decir que el argumento de estos capítulos está relacionado con el argumento tratado por la geología, la paleontología, la paleoantropología, la prehistoria. Pues bien, la Biblia ni parte de los resultados de tales ciencias, ni pretende darles unos principios. Por esto tanto un conformismo como una oposición están destinados al fracaso. Las hipótesis del evolucionismo materialista y la poligenesia no pueden defenderse contra las verdades que estos capítulos expresan y que la autoridad de la Sagrada Escritura y del dogma afirman. La narración no dice que Dios ha formado el cuerpo del hombre indirectamente; tampoco especifica lo contrario, y ni siquiera si el elemento empleado era animado o inanimado. El problema continúa sin resolverse desde el punto de vista bíblico. El sistema geocéntrico o antropocéntrico de la narración bíblica no pretende sugerir que la tierra o el hombre sean el centro del universo. Estos dos conceptos tienen formalmente una copia inmediata en las cosmogonías del Antiguo Oriente; en la Biblia tienen una acusada significación religiosa: el hombre en el universo y en la tierra es el centro del culto que debe a Dios. Este centrismo se hizo mucho más patente con la Encarnación de Jesucristo y con el cristianismo. En resumen, digámoslo de una vez por todas, aunque a veces se olvida: la Biblia no es un manual de ciencias naturales.

Para la recta comprensión del texto, los siguientes resultados generales de la crítica histórico-literaria son muy importantes.

1. El primer capítulo del Génesis y los primeros cuatro versículos del segundo constituyen la primera narración de la creación según la «tradición sacerdotal»; en cambio, el resto del c. 2 y todo el 3 comprenden la segunda narración del segundo argumento pero según la tradición yahvista. Pertenecen a esta tradición yahvista algunas narraciones esparcidas en los primeros once

capítulos del Génesis: la historia de Caín y Abel en el c. 4, la corrupción de la humanidad al comienzo del c. 6, la maldición de Canaán en el c. 9, el poblamiento de la tierra en el c. 10, la narración de la torre de Babel en el c. 11. En la narración del diluvio las tradiciones yahvista y sacerdotal aparecen entrelazadas.

2. Las principales narraciones mesopotámicas que tienen paralelos bíblicos son las siguientes. El origen del mundo del caos primitivo y la creación del hombre están contenidas en el poema babilónico «Enúma Êlish»; el hombre fué creado por los dioses con el barro vivificado con la sangre de un dios muerto (en otros lugares por el aliento divino). El diluvio se narra en el poema babilónico «Ghilgamesh», el héroe invencible; en el mismo poema se habla de la planta de la vida que da la inmortalidad; sólo los dioses la poseen y Ghilgamesh consigue robarla después de extremos peligros; pero la serpiente se la come. Todas estas narraciones, al menos en su estructura, pueden servir de ambiente a los textos bíblicos y hacer observar además el alto valor moral y religioso de los mismos, confirmar la historicidad de la emigración de la familia de Abraham de Mesopotamia y la antigüedad de los recuerdos que el patriarca llevó consigo y transmitió a sus descendientes.

El pensamiento religioso de los primeros capítulos del Génesis se puede condensar en algunos puntos. Dios preexistía al mundo, no se le puede señalar un comienzo; es distinto del mundo; su trascendencia excluye cualquier panteísmo; Él lo ha creado todo y ha querido que la humanidad participe de su bondad; todas sus obras son buenas; corona la Creación con el hombre y la mujer hechos a su imagen; la mujer con la misma naturaleza del hombre, pero dependiente de él como compañera y ayuda. El género humano proviene de esta pareja única que tiene familiaridad con Dios hasta que pecan. Entonces pierden la amistad con Dios y son presa del desorden interior, de los males, de la muerte. La separación de Dios es brusca; el hombre inclinado al mal puede todavía dominar las pasiones<sup>19</sup>; con todo, la renovación de la humanidad a través del diluvio es aún señal de la justicia y bondad de Dios.

Entre los principios morales expresados hay el respeto a la vida<sup>20</sup> y a los padres<sup>21</sup>, la monogamia<sup>22</sup>, pues la poligamia es la triste secuela de la descendencia pecadora de Caín.

El pacto es la roca estable en la cual se apoya la historia de Israel. Es singular el concepto de pacto para designar la relación entre el Dios de la revelación e Israel. La religiosidad de los profetas y del pueblo está fuertemente embebida de esta idea que es la base para comprender la fe hebrea. He aquí algunos rasgos esenciales del desarrollo histórico del pacto.

El pacto que contrae Moisés en nombre de todo el pueblo<sup>23</sup> revela el carácter profético de la manifestación divina: Dios no se da a conocer por medio de una doctrina, sino que actúa y penetra en la vida de su pueblo y lo plasma según su voluntad. Los acontecimientos que preceden al pacto llevan a coronar la maravillosa historia de la liberación de Egipto con el don divino; Yahveh ofrece poderosa ayuda y fidelidad como elementos que continuamente conducen al cumplimiento de los arcanos planes de su providencia. En el pacto se manifiesta con claridad la voluntad divina que se debe acatar y que se puede

## EL PACTO

invocar en cualquier circunstancia. «Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» expresa exigencias y promesas. El querer de la divinidad no es caprichoso, más aún, en su presencia el hombre fiel reconoce sus deberes. Nace la confianza y el hombre hace un ofrecimiento espontáneo a la divina voluntad y saca de ella fuerza para vivir su vida de amigo de Dios. La voluntad divina aceptada por los contrayentes humanos hace de las tribus esparcidas una unidad de pueblo contra la fuerza centrífuga de los egoísmos de tribu; nace del pacto un derecho y un culto común y una conciencia histórica también común. El pueblo recibe así designaciones específicamente religiosas, tales como «asamblea», «comunidad» de Israel, «pueblo de Yahveh», «pueblo santo», «pueblo de las propiedades (de Dios)», «reino de sacerdotes y nación santa». Para su Dios, Israel es una individualidad y la nación se siente obligada como el individuo, según la declarada voluntad divina: lo que vale para la comunidad vale también para el individuo aislado. Tal unión irrompible, todo para todos, se encuentra en el antiguo derecho y no ha desaparecido de nuestros países. Delante de Dios todo el pueblo es responsable por sus miembros, igual como un individuo lo es por el todo.

¶ Pero esta nación no se tiene como fin a sí misma: debe realizar un objetivo religioso. Este objetivo puede coincidir con necesidades nacionales, tales como hacer la guerra a los enemigos, o luchar por conservar y desarrollar la individualidad religiosa. Entonces aparece nítidamente la subordinación a la voluntad divina; entonces la guerra es inevitable, como inculca la tradición deuteronomista: será siempre necesaria la guerra espiritual para mantenerse fieles al pacto. Por medio de este pueblo Dios actúa en la historia de la humanidad y desarrolla acontecimientos universales según sus planes; pero Israel es siempre el mediador del actuar divino. Cuán profunda fué esta idea de la historia y cuán sólidamente se basa en la doctrina del pacto se demuestra en la manera como se presenta la liberación de Egipto y la ocupación de Palestina; estos dos hechos se convirtieron para los hebreos en la demostración palpable de la presencia y de la acción divina en la historia. Lo confirman tanto los libros históricos como los legislativos, los proféticos y los sapienciales.

#### DESARROLLOS DEL PACTO

Con el pacto Dios promete a Abram hacerle padre de un numeroso pueblo, poseedor de la tierra en la que el patriarca se encuentra ahora como huésped. De este modo se unen las promesas de las tradiciones yahvista, deuteronomista y sacerdotal. Como signo de la elección el patriarca y sus descendientes serán circuncidados. Este pacto tiene dos características: en primer lugar Dios es llamado El Shaddaj, «Dios Omnipotente», quizá de una antigua denominación «Dios de los montes»; se menciona expresamente la eternidad del pacto, válido también para los descendientes de Abram que, por consiguiente, desde entonces será *Abraham* (asonancia con *Ab hamòn*, «Padre de una muchedumbre»). La otra característica es que El Shaddaj quiere ser el Dios particular de Abraham y de sus hijos. Por tanto Dios, no Canaán ni la numerosa descendencia, es el objeto propio del pacto. La narración acentúa no las prestaciones humanas — que son un puro signo —, sino la comunión entre Dios y el hombre. El contenido esencial del pacto reside en estas expresiones: «Anda en mi presencia y sé perfecto», «Yo seré vuestro Dios», «...para ser su Dios y el Dios de su descendencia».

El pacto del Sinaí nace de una nueva manifestación divina: Dios ya no es El Shaddaj, sino *Yahveh*, «*El que es*», o bien — según otra interpretación — «*El que hace ser*», el realizador; aparecen las «*tablas del testimonio*», el arca, el culto. La tradición sacerdotal cuenta que Moisés ha empezado el culto sacrificial en el período de su permanencia en el Sinaí; por esto aun en el pacto de Abraham esta tradición no habla de sacrificio.

En la concepción sacerdotal de la historia el desarrollo del pacto es ilimitado; se refiere a tres pactos: uno es amplio como la creación, el segundo es espiritualmente profundo pero mucho más restringido, el tercero, mientras realiza en parte el segundo, da la forma a la nación salida del primer gran elegido. Los tres adquirentes son respectivamente Noé, Abraham y Moisés. En los tres profetas mayores resuena el espíritu del corazón de la religión hebraica.

Jeremías considera el pacto sinaítico quebrantado ya por innumerables infidelidades del pueblo. Pero pronto Dios hará un «*pacto nuevo*» que superará y sustituirá el precedente; su ley ya no se escribirá sobre tablas de piedra, sino en el corazón de los fieles, en los cuales estará la fuerza para obrar bien. El nuevo pacto se realizará a través de la experiencia de cada uno, no transmitida por la tradición<sup>24</sup>.

Ezequiel habla de «*pacto de paz*» y de «*pacto eterno*»<sup>25</sup>.

En la segunda parte de Isaías el pacto se extiende a todos los pueblos<sup>26</sup> y el siervo de *Yahveh* expresa toda la profundidad espiritual del mismo; es presentado como «*pacto del pueblo*», en un cuadro que refleja la historia del éxodo. Inicia una nueva relación con el siervo de *Yahveh*: Dios no restringe el pacto a sólo el pueblo israelita, sino en su siervo y por su mediación, lo extiende a todos los pueblos.

Los tres profetas, por consiguiente, proyectan en el futuro mesiánico la nueva relación, en cuya comparación el pacto del Sinaí no es más que una sombra.

Por «*éxodo*», o sea, «*salida*», entendemos no sólo el libro que lleva este nombre, y los acontecimientos en él narrados, sino toda la historia de los cuarenta años de peregrinación por el desierto y los hechos que la precedieron. El éxodo ocupa en el Antiguo Testamento el sitio que en el Nuevo ocupa la vida de Jesús<sup>27</sup>. Aun teniendo en cuenta las diversas tradiciones y el relativo período de redacción, advertimos claramente que la conciencia hebraica siente el éxodo como un continuo milagro. En efecto, Dios suspendió las condiciones normales de la existencia humana: en realidad la vida de cada día comenzó solamente después de haber cesado el maná, y después de haber celebrado la primera Pascua en la tierra prometida; Dios proveyó además directamente a las necesidades de su pueblo y se hizo su defensor y su guía. Comprenderemos mejor este aspecto del éxodo si recordamos que nos hallamos ante una historia de la salvación; y salvación que es liberación del pecado, purificación, unión con el Dios de los padres. *Yahveh* se llamará a menudo en adelante: «*El que con mano poderosa hizo salir al pueblo de Egipto.*»

El éxodo influyó fuertemente en el espíritu religioso hebreo, y concurrió para transformar las festividades primitivas en cultos memoriales. El «*Libro de la alianza*» prescribe tres fiestas agrarias: la fiesta de los ácidos y de la recolección de la cebada en primavera, la fiesta de la recogida del grano en

## EL EXODO

verano, y la fiesta de la vendimia en el otoño; estas fiestas se transformaron en aniversarios históricos. La fiesta de los ácidos y la de las primicias del ganado (propia de los ganaderos) se transformaron en primer lugar y se convirtieron en la Pascua, o recuerdo del éxodo de Egipto. La fiesta otoñal ya no celebró únicamente la vendimia, sino que se convirtió en la fiesta de los Tabernáculos en recuerdo de las cabañas debajo de las cuales se refugiaron los hebreos durante su permanencia en el desierto. La fiesta del verano conmemoró la promulgación de la ley en el Monte Sinaí y se llamó de Pentecostés, porque precisamente a los cincuenta días después de la salida de Egipto Dios se manifestó a Moisés. La plena historicidad de las tradiciones del éxodo está confirmada, entre otros hechos, por esta transformación en aniversarios históricos nacionales de las anteriores fiestas agrarias, que tenían un carácter esencialmente naturalista y que comportaban — en otros pueblos — ritos llenos de orgías. El cambio aconteció a causa de la despiadada condenación con que las leyes de Israel combatieron tales ritos inmorales.

Los profetas especialmente vieron en el éxodo un momento destinado a renovarse en el futuro y dieron así a las celebraciones del culto un valor eficaz de comunicación actual con Dios, cuya pasada acción garantizaba la indefectible presencia suya en la historia de la humanidad: «Hicieron del éxodo un gesto permanente de Dios» (Guillet).

#### LA TENTACION Y EL MANA

La tentación, o prueba, y el maná son dos temas del éxodo que continuamente se encuentran en los profetas, en los salmos, en las lecturas sapienciales, y que tienen también reflejos en el Nuevo Testamento.

En Mará, aún cerca de Egipto, Dios «tienta» al pueblo<sup>28</sup>, y lo tienta de nuevo con el maná, con la manifestación en la montaña, con los siguientes grandes acontecimientos. Para el Deuteronomio los cuarenta años en el desierto son una tentación única: «Recuerda las marchas que por espacio de cuarenta años Dios te hizo realizar en el desierto para humillarte, probarte y conocer así a fondo tu corazón»<sup>29</sup>. Pero Israel, a su vez, ha tentado a Dios: en Massá<sup>30</sup>, y después con todas las rebeliones y las continuas murmuraciones<sup>31</sup>. Los Salmos revelan este último aspecto: puesto que cada uno vive el éxodo, es necesario no continuar en tal tentación<sup>32</sup>. Y San Pablo a los hebreos les confirma el carácter siempre actual de la llamada del salmista<sup>33</sup>.

Ya el Deuteronomio da al maná un significado espiritual: «Él (Dios) te ha humillado: te ha hecho conocer el hambre y te ha dado de comer el maná, que tú y tus padres no habíais conocido, para enseñarte que el hombre no vive de solo pan, sino de todo lo que sale de la boca de Dios vive el hombre»<sup>34</sup>. El Salmo 81 nota la continuidad entre el alimento milagroso del desierto y las cosechas de la tierra prometida, recompensa por la fidelidad al pacto. El autor del libro de la Sabiduría reflexiona sobre la historia de Israel y ve en el maná una invitación a penetrar el sentido real de la creación; ésta es dócil a la voluntad divina, es transparente a los ojos de la fe que bajo los fenómenos más naturales sabe descubrir el amor de Dios, dirigido a nutrir a sus hijos. Él les enseña que «no nutren los diversos alimentos, sino tu palabra, que guarda a quienes creen en ti»<sup>35</sup>. De aquí a llegar directamente a Dios no hay más que un paso.

Para acabar, estos temas del Nuevo Testamento tienen correspondencia

directa en el éxodo: el Bautismo, la Pascua, la Eucaristía. El Evangelio de San Juan, en los primeros capítulos, tiene una estructura semejante a ciertos pasajes del Éxodo. Jesús es proclamado por el Apóstol Pablo superior a Moisés, así como el pacto nuevo es superior al antiguo y el sacrificio y el sacerdocio nuevos son superiores a los pasados.

En el Antiguo Testamento no hay un texto en el cual se enseñe formalmente la participación de la humanidad en el pecado de Adán. Esta enseñanza estaba reservada a San Pablo, que en un célebre pasaje<sup>36</sup> afirma que todos los hombres están sometidos a la esclavitud del pecado. Tal condición les viene del hecho de que descienden de Adán y son solidarios en su pecado. Pero es cierto que el Génesis, la historia de la peregrinación en el desierto, la doctrina sapiencial y profética han preparado la enseñanza del Apóstol.

Después de la expulsión del Paraíso el hombre pierde la familiaridad con Dios y el pecado le invade y le domina. Caín abre una serie sin fin de pecados y pronto la tierra se llena de violencias, el corazón del hombre está lleno del mal. Pero Noé es justo y Dios establece con él un pacto: éste es el principio de una nueva era, aunque la torre de Babel demuestra que permanece el orgullo de la humanidad, y aunque el pecado cause nuevas víctimas. La historia de la salvación empieza desde que Dios elige a Abraham: en la tierra donde precisamente los habitantes querían llegar al cielo Dios desciende para levantar. Los patriarcas viven en una atmósfera casi paradisíaca, pero a su lado no cesan las grandes sombras de una humanidad sumergida en el mal: la destrucción de Gomorra y Sodoma es eco del diluvio. Tampoco los herederos de Abraham y de su bendición están exentos del pecado: la figura del mismo Israel-Jacob tiene algún aspecto poco feliz; sus hijos Leví y Simeón traicionan la fe dada a los Siquemitas. Con el éxodo aparece acabada la época de las bendiciones: el pueblo es esclavo y tiene el alma de esclavo, desdenoso de la salvación y pronto a lamentarse. Moisés se rebela contra la opresión injusta, pero provoca celos y su intervención ante el Faraón es considerada por su mismo pueblo como un acto de acusación. El pueblo ha perdido en realidad la familiaridad con Dios, como revelará bien la tradición; y a pesar de que se aclararán los múltiples puntos oscuros sobre el paso del Mar Rojo, no haremos justicia al sagrado texto, si al lado del milagro físico no vemos un milagro muy superior: un «fuego» nace prodigiosamente del triunfo sobre el pecado. Pero la fuga no hace desaparecer el recuerdo de las seducciones de la «casa de esclavitud» (o cárcel): de manera que en el desierto se multiplican los actos de incompreensión hacia el Dios libertador, de cansancio, de nostalgia por Egipto. El Mar Rojo señala la meta de una nueva era: traspasarla será sinónimo de apostasía. La tradición no temió manifestar que la primera generación del pueblo elegido fué infiel y como tal condenada<sup>37</sup>. Este doloroso tema será concluído después por San Pablo: ni Adán, ni la historia del pecado se comprenden sin Jesucristo<sup>38</sup>.

**EL PECADO  
Y LA  
SALVACION**

El Deuteronomio consta de tres elementos: histórico, legislativo, paranéutico. Este último es el más importante, forma la esencia del libro y quiere inculcar principios religiosos esenciales a la fe. Israel ha experimentado en su cuerpo los desastres de la idolatría y del cisma y teme ya el destierro;

**EL AMOR  
DE DIOS**

por esto vibra en el autor la llamada para que el pueblo viva según Yahveh. Las verdades que se proponen con más insistencia son todas de carácter espiritual: es excluído cualquier otro dios, Yahveh es el único Dios; es espiritual; no puede ser representado en imágenes; suyos son lo creado y la humanidad; pero ha querido elegir libremente a Israel; le demuestra amor y fidelidad; lo ha libertado; lo ha guiado; le ha dado una tierra bendecida; que Israel se guarde bien de atribuirse el mérito de la elección y protección divina. Para demostrar su amor Yahveh ha realizado prodigios durante la liberación hasta el Jordán, ha actuado con amor paternal, ha hecho sentir el castigo solamente para corregir a su propio hijo; pero no se ha entregado ciegamente a su pueblo, porque es un Dios moral y pone condiciones: Israel observará el pacto, de lo contrario será castigado y hasta expulsado de Canaán; lo mismo le sucederá, si se abandona a las abominables prácticas de los pueblos ya expulsados de la tierra prometida. Pero esto no para siempre. Yahveh inspira temor por su poder, que se ha manifestado contra sus enemigos. Pero inspira amor por los privilegios concedidos largamente a su pueblo.

El Deuteronomio propone como primera fuente del obrar el amor hacia Dios, o sea, devoción personal que es la esencia de la relación Israel-Yahveh. Por esto son excluídos los dioses falsos y sus ritos, por esto se llega a la práctica total de la ley del pacto. Los medios eficaces para perseverar en la ley y salvarse son dos: separarse completamente de los cananeos, viviendo los mandamientos y las leyes para una existencia autónoma ante la mirada de Dios; profundizar la conciencia religiosa viviendo íntegramente y amorosamente la ley.

Las leyes del Deuteronomio 16-26 van dirigidas al bienestar moral y social; es deber de hermandad cumplirlas en el amor a Dios, así como en el amor al prójimo. El legislador se dirige al corazón del fiel y no se cansa nunca de repetir el principio de donde nace este mandamiento. Todo el Deuteronomio está envuelto característicamente de un cálido sentido de humanidad: se manda la liberalidad hacia el pobre, hacia el esclavo libertado, el prójimo perjudicado, el indigente que necesita préstamos, los recién casados, los obreros, los levitas, las viudas, los huérfanos, los extranjeros. De esta manera el espíritu de los profetas, como Isaías, Jeremías, Amós y Oseas se une con el del legislador y con el histórico. En tal espíritu ley y culto son expresión única de un ideal moral, que informa íntegramente la vida del pueblo. Por esto la historia es un documento siempre vivo de la divina Providencia.

El valor religioso del Deuteronomio es grande. Es el libro de una religión nacional, a la que imponían limitaciones los tiempos y el ambiente; pero siendo el libro de una religión personal, es también el libro de una religión universal.

El hijo más grande de Israel, Jesús, debía finalmente revivir los episodios salientes de la vida de su pueblo, demostrar con su vida su significado religioso último y darles un sentido universal. Le estaba reservado profundizar divinamente la gran línea legal de todo el Pentateuco y particularmente el último libro, extendiendo su enseñanza al mundo<sup>39</sup>. Le estaba reservado afirmar para siempre la inseparabilidad de los dos máximos preceptos de la Ley: el amor de Dios y del prójimo<sup>40</sup>. Por último, le estaba reservado reunir en un precepto único todos los anteriores mandamientos legales del Pentateuco: «La consumación de la Ley es el Amor»<sup>41</sup>. Porque «Dios es Amor»<sup>42</sup>.

PABLO DE BENEDETTI

PEDRO SCOTTI

# EL COSMOS

1912

1913

1914

1915

1916

1917

1918

1919

1920

1921

1922

1923

1924

1925

1926

1927

1928

1929

1930

1931

1932

1933

1934

1935

1936

1937

1938

1939

1940

1941

1942

1943

1944

## SEIS DÍAS PARA UN MUNDO de P. De Benedetti

pág.	57	LOS SEIS DÍAS DE LA CREACIÓN
	57	EL TEXTO BÍBLICO
	58	EL PROBLEMA EXEGÉTICO
	61	EL ESQUEMA LITERARIO
	63	EL FONDO MITOLÓGICO Y CIENTÍFICO
	64	EL PENSAMIENTO RELIGIOSO
	64	UNIDAD DE DIOS CREADOR
	65	PODER DE DIOS CREADOR
	66	EL DÍA DEL SEÑOR

## ¿MUNDOS HABITADOS? de P. Scotti

68	LOS DATOS BIOLÓGICOS
68	LOS DATOS TEOLÓGICOS
70	NUEVOS DEBATES

### NOTA BIOGRAFICA

*Pablo De Benedetti, nacido en Asti en 1927, estudió en la Universidad de Milán (católica) y de Turín, donde se licenció en Filosofía. Después de enseñar varios años y de publicar diversos trabajos de crítica literaria y de teología, se perfeccionó en Lenguas Orientales (grupo semítico) en el Seminario Oriental de la Universidad Católica. Se ocupa de estudios hebraicos y de la historia de las religiones.*

*Pedro Scotti nació en Podenzano (Plasencia) en 1889. Licenciado en Medicina, en Ciencias Naturales, en Geografía, profesor libre de Etnología y Geografía, profesor en el Pontificio Ateneo Salesiano de Turín y actualmente en la Universidad de Génova, se ha interesado por los problemas religiosos, filosóficos, antropológicos y etnológicos. Tiene varias publicaciones.*

# SEIS DÍAS PARA UN MUNDO

Es riquísima la problemática y la bibliografía que se refiere a aquellos treinta y cuatro versículos con que empieza la Biblia, llamados en otro tiempo el *Hexamerón*, o sea, los seis días de la creación. ¿Enseñan verdaderamente la creación de la nada, como de ordinario se piensa? ¿O exponen un mito como tantos otros difundidos en el mundo antiguo? ¿Los seis días son verdaderos días de veinticuatro horas, o bien se pueden alargar y conciliar con las eras geológicas? ¿El orden seguido por Dios en la creación coincidió efectivamente con el descrito en la primera narración bíblica? Científicos, exegetas, filósofos han intentado explicar, cada uno a su manera, la página bíblica sin conseguir nunca acabar con los interrogantes.

Ante todo leamos la célebre página. Para conservar toda su fuerza representativa haremos la traducción de una manera más bien literal. Después de la declaración inicial con que se abre la Biblia, se describe el estado primitivo del mundo apenas creado:

**EL TEXTO  
BIBLICO**

<sup>1</sup>Al principio creó Dios (=Elohim) el cielo y la tierra.

<sup>2</sup>La tierra era desierto y vaciedad, y tiniebla había sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la superficie de las aguas.

Sigue la creación de la luz, que constituye un «primer día»:

<sup>3</sup>Dijo Dios: ¡Haya luz! y hubo luz. <sup>4</sup>Y vio Dios que la luz era buena y distinguió Dios la luz de la tiniebla. <sup>5</sup>Y Dios llamó la luz día y la tiniebla llamó noche. Y fué noche y fué mañana: día uno.

A un segundo día está asignada la creación de la «bóveda» celeste:

<sup>6</sup>Y dijo Dios: Haya una extensión (=firmamento) en medio de las aguas, que separe las aguas de las aguas. <sup>7</sup>Y Dios hizo el firmamento y separó el agua que estaba bajo el firmamento del agua que estaba sobre el firmamento; y así fué. <sup>8</sup>Y Dios nombró el firmamento cielo. Y fué noche y fué mañana: día segundo.

El tercer, cuarto y quinto día fueron dedicados, respectivamente, a hacer emerger la tierra firme de las aguas, con creación de las plantas, creación del sol y de la luna, creación de los animales que viven en el agua y en el aire, peces y pájaros. A cada día está dedicada una «estrofa», construída siempre bajo el mismo esquema.

El sexto día es el más importante: Dios crea los animales que andan sobre la tierra, reptiles y cuadrúpedos, y luego al hombre. El esquema se ha ampliado; para el hombre se añaden, por tanto, estas palabras:

<sup>26</sup> Y dijo Dios: Hagamos un hombre a imagen nuestra, según la semejanza nuestra, y domine los peces del mar, y los volátiles del cielo y los jumentos, y toda la tierra, y todos los reptiles que reptan sobre la tierra.

<sup>27</sup> Y creó Dios al hombre a imagen suya,  
a imagen de Dios lo creó.  
Macho y hembra los creó.

<sup>28</sup> Y los bendijo Dios y les dijo Dios:  
Prolificad, multiplicaos,  
llenad la tierra y subyugadla.

Tened poder sobre los peces del mar  
y sobre los pájaros del cielo  
y sobre todo viviente que se mueve sobre la tierra.

<sup>29</sup> Y dijo Dios: He aquí que yo os doy toda planta que produce semilla, sobre toda la faz de la tierra, y todo árbol en el cual hay fruto que produce semilla: todo esto será vuestra comida. <sup>30</sup> Y a todos los animales de la tierra y a todos los pájaros del cielo y a todo lo que se mueve sobre la tierra y tiene en sí un alma viva, doy por comida toda hierba verdeante. Y así fué. <sup>31</sup> Y Dios miró todo lo que había hecho y he aquí, que era un bien muy grande. Y fué noche y fué mañana: día sexto.

La página concluye recordando que Dios el día séptimo «cesó» en su trabajo y «bendijo» y «santificó» el mismo día.

#### EL PROBLEMA EXEGETICO

Quien se acerca a esta arcaica narración bíblica reacciona de modo diferente, según su cultura y especialmente según el concepto que se ha hecho sobre el valor de la Biblia. Algunos, desde el momento que el texto es inspirado, lo entienden en un sentido materialmente literal, y toman por verdad pura aun el mínimo detalle; por consiguiente, quieren que los datos de las ciencias experimentales estén de acuerdo con la letra del texto bíblico.

Otros, en cambio, al no creer en la inspiración, piensan que el pasaje bíblico es un parto de la viva fantasía popular, como tantas narraciones cosmogónicas de la antigüedad, y entienden la narración del Génesis sobre la creación como una leyenda que a lo más tiene valor de documento para la historia del sentimiento religioso.

Entre estas dos posiciones extremas es posible una gradación de posiciones intermedias, en las cuales se establecen en diversas medidas los valores que debemos atribuir a la letra de la narración y a su significado.

Actualmente se han apagado los fáciles entusiasmos con que diversos exegetas y científicos del siglo pasado habían creído reconocer en la Biblia enseñanzas que correspondían a los primeros descubrimientos geológicos y científicos sobre la formación de la tierra y de los astros. Era el sistema llamado «concordismo». Realmente no faltan estudiosos que todavía consideran que se puede incluir al autor del primer libro de la Biblia entre los precursores de la ciencia moderna. Recientemente en la revista americana «Gospel Advocate»<sup>1</sup>, después de haber hecho mención de los resultados del «científico»

Herbert Spencer, que llegó a reconocer en el origen del universo los cinco elementos básicos de tiempo, espacio, materia, energía y movimiento, un articulista concluía que Moisés en el Gén. 1-2 había ya conocido la existencia de estos principios fundamentales: «En el principio (tiempo) creó Dios el cielo (espacio) y la tierra (materia)... y el Espíritu de Dios (energía) se movía sobre la superficie de las aguas (movimiento, ondas)». En el mundo protestante ha sucedido a veces que tales ideas han vuelto a circular.

Verdaderamente, tampoco faltan entre nosotros auténticos científicos (Armellini, Belot, Alfano, etc.) que, aun sin llegar a tales exageraciones, buscan al menos un acuerdo general entre las eras geológicas y las «épocas» (así entienden ellos los «días» bíblicos) del Génesis. A primera vista la armonía parece sorprendente. En efecto, según la ciencia, las nebulosas primitivas, por reacciones nucleares, emanaron al principio una luz rojiza (I día), hasta que se condensaron en diversos sistemas de estrellas, entre los cuales el solar (II día: el cielo). Al desarrollo de la edad primaria, caracterizada por la lujuriente vegetación, de la cual provinieron los actuales depósitos carboníferos, y favorecida por el cielo caliente y húmedo, cubierto siempre por densas nubes (III día), sucedió la rarefacción de la atmósfera con la visibilidad de los astros (IV día). Después de los animales gigantescos como los ictiosauros, los dinosaurios, los plexiosauros y los arqueópteros, en parte pájaros y en parte reptiles (V día), aparecieron los primeros mamíferos y el hombre (VI día).

Pero es evidente que bajo la corteza aparentemente semejante a lo que constituye el interés del científico, se agita en la Biblia todo un mundo extraño al de la ciencia. El cuadro de la semana, destinado a celebrar el día de reposo, el sábado festejado por los hebreos, impide el atribuir al día bíblico el valor de «era». El autor habla de verdaderos días de veinticuatro horas, con la acostumbrada sucesión de mañana y noche («y fué mañana y fué noche, día uno»), y no pretende realmente con esta palabra designar un período indeterminado de tiempo. Para él la luz aparece el primer día, mientras que los astros solamente fueron creados el tercer día. Y para él crear no significa ciertamente la aparición, por haberse disipado las nubes, de seres ya existentes. Y además, ¿qué científico ignora que los primeros peces aparecieron al mismo tiempo que las plantas, los mamíferos al mismo tiempo que los peces? ¿Quién puede olvidar que la Biblia con su geocentrismo sigue una concepción que la ciencia moderna no acepta y que, al poner en el comienzo del mundo una masa de agua como elemento primordial, se aparta de cualquier intento de armonización? ¿Qué científico puede suponer nunca que al comienzo del universo cósmico existía una inmensa extensión de aguas? Y el elemento acuoso puesto sobre el cielo para que pueda bajar sobre la tierra en forma de lluvia benéfica o de diluvio castigador, ¿qué tiene de común con la concepción meteorológica de nuestros días?

No quisiéramos que algún lector quedara dolorosamente sorprendido por esta crítica. La Iglesia, aun después de haber dictado normas para los intérpretes, no ha establecido nunca una explicación suya exclusiva; y nunca ha apoyado las iniciativas de concordia, que, a pesar de estar movidas por el celo y la buena voluntad, están sujetas a las variaciones de la ciencia.

En el otro extremo encontramos a todos los que consideran el texto bíblico como una pura leyenda. Generalmente son estudiosos de la antigüedad

oriental, especialmente de sus textos mitográficos y religiosos (Delitzsch, Gunkel, Dusseaud, etc.), quienes descubren en la Biblia elementos fantásticos comunes a aquellos con los cuales las leyendas asiriobabilónicas tejían sus cosmogonías. También los antiguos mesopotamios admitían que el universo había sido sacado del agua primitiva Tiamat, que corresponde a la bíblica Tehòm. Al principio, dicen, existía Tiamat, la diosa del océano primordial, cuyas aguas saladas se mezclaban con las dulces del dios Apsu. Su hijo era Mummu, que refleja tal vez el ruido de las aguas producido por las dos masas en su choque y que probablemente responde a las ondas bíblicas del mar primitivo (*majim*). De los dos elementos acuáticos primeros nació la pareja Lachmu y Lachamu, según parece personificaciones de la luz y de las tinieblas. La separación bíblica del agua en terrestre y celeste corresponde a la división efectuada en el cadáver de Tiamat por el dios creador Marduk, después de su victoria sobre la diosa marina. Los elementos de comparación se podrían quizás prolongar todavía más, si por desgracia las tablillas de arcilla que contienen el poema acádico *Enûma Elish* («cuando en alto») no estuvieran mutiladas precisamente en la narración de la creación.

Conclusión: la narración del Génesis no es más que una pura reelaboración de mitos que eran patrimonio común de los antiguos orientales y, por consiguiente, de los mesopotamios y de los hebreos, los cuales, por otra parte, habían permanecido mucho tiempo en las márgenes de la llanura mesopotámica. ¿No provenía Abraham tal vez de Ur, la ciudad del dios Luna? Junto con las concepciones científicas habían traído consigo también el patrimonio de los mitos de los antiguos pueblos que vivían en la región de los dos ríos, patrimonio que los hebreos al volver a los mismos sitios de origen en tiempo del destierro volvieron a encontrar y asimilaron mejor. Sólo entonces se compuso todo lo que leemos hoy al comienzo de la Biblia.

Hecho el debido reconocimiento al mérito de estos estudiosos, que con arduos trabajos sobre los textos y monumentos descubiertos por los arqueólogos consiguieron reconstruir la vida de la antigüedad, de lo cual surgieron tantas luces para entender el mundo bíblico; hemos de lamentar que, por lo que se refiere a Israel, se han mostrado completamente ciegos e incapaces de descubrir los elementos constitutivos de su civilización, su verdadero patrimonio, su alma. No se dieron cuenta del aliento religioso que invade toda y sola la narración bíblica de la creación. El autor sagrado refleja la mentalidad de su tiempo; es un honor para él conocer la ciencia de la época, estar al corriente de los intentos que para explicar el universo circulan en los ambientes de su pueblo, o de los pueblos contemporáneos. Pero él está con todo fuera de su tiempo. Él tiene una enseñanza atemporal, un profundo mensaje teológico válido para toda época de la humanidad, aunque esté confiado a una expresión que no era duradera. Es preciso saber ver lo uno y lo otro, del mismo modo como se deben reconocer en Cristo todas las debilidades humanas a las cuales estuvo sometido, y juntamente la dignidad sobrehumana que trasciende una personalidad puramente terrena.

Las dos posiciones exegéticas que acabamos de presentar, al pretender la una ver solamente el elemento divino, en detrimento de la materia humana ligada al tiempo, y la otra sólo el elemento humano propio de la época en que la narración del Génesis fué compilada, en detrimento del mensaje divino,

acusan un grave defecto. Hacen igual que aquellos que quisieran negar la vida con el pretexto de que el cuerpo es un compuesto de puros elementos químicos, o que, afirmando la vida negasen la composición química del cuerpo humano. También aquí la verdad está en el justo medio, a saber, en la armónica fusión en una entidad única de lo que es humano y de lo que es divino. El autor inspirado, para enseñar algunas supremas verdades religiosas, se valió de los mejores recursos expositivos de su tiempo: distribuyó su enseñanza en un discurso, construido rítmicamente y enriquecido con imágenes de la antigua representación cosmogónica sumerio-acádica, que no es objeto de enseñanza directa, sino solamente un medio representativo para inculcar algunas verdades primordiales.

Sigámosle, examinando tanto la estructura rítmica, como el cuadro fantástico.

Los hebreos, como en general todos los semitas, buscaban la partición literaria en miembros paralelos y encontrar palabras mnemónicas, que se repetían a intervalos sin ninguna modificación. En la narración de la creación el autor inspirado pone algunas fórmulas invariables que se repiten ordenadamente, y distribuye todas las obras creadas en ocho grandes cuadros, repartidos en dos series de tres días cada una, que se corresponden mutuamente.

**EL ESQUEMA  
LITERARIO**

A) El paralelismo de los triduos:

1. LOS AMBIENTES			2. SUS ORNAMENTOS		
día	obra	descripción	día	obra	descripción
I	1	luz, tinieblas	IV	5	sol, luna, estrellas.
II	2	división de las aguas por medio del firmamento	V	6	el agua inferior origina los peces y los pájaros
III	3	a) aparición de tierra firme, mares	VI	7	a) creación de los animales terrestres
	4	b) creación de los vegetales		8	b) creación del hombre; vegetales como alimento del hombre y de los animales

En este esquema el lector encuentra los elementos para reconocer el paralelismo de los dos triduos en que están agrupadas las obras. Se observará que los tres primeros días tienen paralelismo con el segundo triduo, de manera que el día IV corresponde al I (adorno del día y de la noche con los astros),

el V con el II (peces en las aguas y pájaros en el cielo) y el VI con el III. Adviértase en ambos la subdivisión en dos obras, con los animales que pueblan la tierra firme y el hombre, cuya relación con los vegetales del tercer día está representada por la comida que se le concede. Arte y no ciencia, ni historia, en la sucesión.

B) El ritmo de las fórmulas. Bastará dar una lista de ellas:

- a) fórmula introductora, ejemplo: *Dios dijo*
- b) mando, ejemplo: *Haya luz*
- c) ejecución del mandato, ejemplo: *Así fué*
- d) descripción de la obra, ejemplo: *Dios separó la luz de la oscuridad*
- e) bendición o imposición del nombre, ejemplo: *Y Dios bendijo, o bien: Dios llamó la luz: día*
- f) alabanza, ejemplo: *Dios vió que esto era bueno*
- g) conclusión: *Y fué noche y fué mañana.*

Ahora bien, se notan, en coincidencia curiosa, correspondencias entre las fórmulas de cada día, que no parecen fruto de la pura casualidad (las letras se refieren a la lista):

DÍA	OBRA	AMBIENTE		ORDENACIÓN	OBRA	DÍA
I	1	abcdefg		abcdfg	5	IV
II	2	abdceg		abdfeg	6	V
III	{ 3 4	abcef		abcdf	7	} VI
		abcdfg		abdecfg	8	

Una sola flecha une las estrofas que tienen el mismo número de elementos (no necesariamente los mismos elementos o la misma sucesión; están en cursiva los elementos diversos). La flecha doble de la cuarta línea señala los mismos elementos con la misma sucesión. La primera y la octava obra presentan el máximo número (siete) de los elementos; la cuarta y la quinta, el mismo número y la misma sucesión, para unir mejor de esta manera las dos series.

Es innegable que nos hallamos ante un procedimiento razonado, que quiere ser esencialmente artístico. El Salmo 104, por inspiración lírica, es poesía de la creación que supera en mucho la prosa medida de este fragmento del Génesis. Sólo un momento, cuando habla del hombre y del sábado, se enciende por la grandiosidad de los dos hechos, y por lo demás, aun entonces se trata de una conmovión cuyo colorido es deliberadamente intelectual y calculado, sin una verdadera participación emocional.

Pero el pasaje del Génesis, en compensación, por sus apelaciones armónicas, por el equilibrio de las obras, por las repeticiones invariables, por la concatenación de todo el trabajo divino que se entrelaza y une variadamente, podía servir de fácil fragmento memorístico para la enseñanza religiosa: no himno

poético, sino prosa didascálica con cadencia. Es evidente que en ella el gusto semítico se refleja de una manera indiscutible, y nos autoriza a suponer tanto el reparto, como la sucesión de las obras divinas, no como efecto de revelación divina especial, sino como fruto de construcción humana bajo el impulso inspirador. Y que tal afirmación es verdadera se comprueba también por el hecho de que los textos sagrados no han atribuído nunca valor a la sucesión misma.

La segunda narración de la creación, por ejemplo, coloca la formación de las plantas y de los animales después de la aparición del hombre, y por consiguiente, a una buena distancia de la creación de los astros, contra el orden establecido por la primera narración<sup>2</sup>. En otra parte los astros se consideran ya presentes cuando Dios creó la tierra, contra la afirmación del Génesis que pone la tierra antes que los astros<sup>3</sup>.

El argumento tratado se encuentra por su naturaleza con el objeto de las ciencias naturales: origen e historia antigua del mundo. En el fondo de la narración existen, pues, las convicciones que el escritor tiene a este propósito, y que podríamos llamar «científicas», porque hoy interesan a la ciencia; pero son también «mitológicas», porque son producto de aquella parte de los antiguos mitos que precisamente intentaban dar la explicación de fenómenos desconocidos. Y también en este fondo científico y mitopoético, el autor traiciona la mentalidad de lo antiguo oriental. Lo veremos mediante el análisis de cada uno de los actos de la creación. Después de resumir sintéticamente lo que va a narrar en los seis días bíblicos (creación del cielo y de la tierra: v. 1), el autor describe el estado del mundo antes de comenzar tal creación (v. 2). En el principio no había otra cosa que el agua primordial por nombre Tehòm (=asirio Tiàmat, diosa del agua primordial), en la cual yacía sumergida la tierra ya constituída, envuelta por tinieblas profundas. Pero la fuerza creadora de Dios, su «Espíritu» vivificador, flotaba sobre la masa de aguas, para sacar de la misma mediante su palabra omnipotente la belleza del universo.

**EL FONDO  
MITOLÓGICO  
Y CIENTÍFICO**

Quien quiere trabajar debe, ante todo, hacer un poco de luz: es lo que Dios hace el primer día. La Biblia no nos indica de dónde se saca la luz. Puede ser que la ausencia del artículo quiera indicar que no toda, sino sólo una parte de la luz, quizá concebida como existente en Dios —envuelto como está por luz inaccesible<sup>4</sup>—, fué mandada venir sobre las aguas tenebrosas. No hemos de maravillarnos de que el autor sagrado haga aparecer la luz el primer día, mientras que la creación del sol y de los astros la pone en el cuarto día. El hombre antiguo no concebía un vínculo entre la luz y el sol. ¿Acaso no había luz aun cuando el sol estuviera escondido detrás de las nubes, o aun cuando estaba escondido en el horizonte, como al alba y en el ocaso?

**Día I**

En el segundo día, durante las horas diurnas, Dios, como buen trabajador, empezó a quitar parte del agua que inundaba la tierra. Para mantenerla levantada, formó el firmamento, una especie de bóveda estable y fija que pudiera sostener sobre sí el depósito de las aguas celestes.

**Día II**

Al tercer día, después de haber reunido el agua que quedaba en convenientes depósitos, formados por los océanos, Dios hizo aparecer finalmente la tierra, concebida como una plataforma que flotaba sobre el agua inferior, o que se apoyaba en el fondo del abismo oceánico<sup>5</sup>. Pero la tierra, como indi-

**Día III**

caba ya el v. 2, era un desierto uniforme y monótono, por falta de vegetación y de animales que la poblasen. Dios empezó, pues, a adornarla con vegetales. La tierra árida hizo aparecer la vegetación, repartida en tierna hierba carente de semilla<sup>6</sup>, en gramíneas dotadas de semilla propia y en árboles frutales, cuya semilla está encerrada en frutos comestibles.

**Día IV** Después de haber preparado el ambiente, Dios empezó al cuarto día la serie de los objetos que se mueven, y que constituyen un escuadrón bien ordenado, pronto a los mandatos del Señor, como ejército suyo. Tal es la creación del sol, de la luna y de los astros, que ornamentan la luz diurna a la cual confieren mayor luminosidad, o que atenúan con su luz mortecina la oscuridad nocturna.

**Día V** Al quinto día Dios pobló el agua terrestre con peces y el cielo con pájaros. El autor, con la expresión «agítense las aguas» parece adherirse a la idea de los antiguos, según los cuales las aguas son naturalmente fecundas, y producen algunos organismos por medio de condensación acuosa<sup>7</sup>.

**Día VI** Al sexto día Dios hizo primero los animales de la tierra repartidos en tres grupos: jumentos, reptiles y fieras. Como última obra, preparada con una deliberación divina especial, el hombre, verdadero rey del universo, destinado a poblar la tierra y a dominar a los animales que le habían precedido. Aquí la prosa, ya al borde de la poesía, toma una forma aún más rítmica y poética, y hace resaltar que el hombre, más que cualquier otro ser, es hecho a imagen de Dios.

**Día VII** Ahora que los seis días del trabajo han acabado, Dios descansa. El día séptimo, en que el Supremo Hacedor descansó, es «santificado», o sea, sustraído a toda actividad profana, para que sea definitivamente consagrado a Él. Y por la grandiosidad de este hecho, el ritmo se vuelve poético y se multiplican los verbos de análogo sentido, para realizar mejor el paralelismo propio de la poesía.

---

## EL PENSAMIENTO RELIGIOSO

---

### UNIDAD DE DIOS CREADOR

**P**ODEMOS, pues, subrayar los aspectos fundamentales del mensaje religioso contenido en la página bíblica. Para dar mayor relieve a la Sagrada Escritura nos ayudará hacer alguna ulterior comparación con las ideas babilónicas.

También entre los antiguos babilónicos, Marduk es el dios que desarrolló su actividad en la creación del mundo. Pero él no excluye, sino que presupone otros infinitos dioses, sin cuyo concurso nunca le hubiera sido posible actuar. Es muy significativa la tabla IV del poema *Enûma Êlish*, donde Marduk aparece, sí, omnipotente, pero sólo porque los demás dioses, reunidos en consejo, fijan el sublime destino del joven dios y le ceden parte de su poder.

Le preparamos un sitial majestuoso,  
él tomó asiento para el dominio ante nuestros padres:  
«Tú eres el más honrado entre los grandes dioses.  
Tu destino sea sin igual, tu mandato sea excelso.

Marduk, tú eres el más honrado entre los grandes dioses;  
 ¡Tu destino sea sin igual, sea excelso!  
 ¡Por éste no sea cambiado tu mandato!  
 ¡Esté en tu poder el exaltar y el rebajar!...  
 Te hemos dado el reino sobre todo el universo.  
 Siéntate en la asamblea, tu palabra es preeminente...»  
 Ellos le ofrecieron un cetro, un trono,  
 ellos le dieron un arma inexpugnable, que rechaza al enemigo<sup>8</sup>.

En la Biblia, el verdadero dios es único, y no admite competidores ni debe nada a nadie. En su misma forma plural (Elohim), el nombre de «Dios» indica que en el Dios creador de los hebreos se encierra toda la plenitud de la divinidad en sus atributos. Progreso religioso que nosotros, acostumbrados al monoteísmo, corremos peligro de no valorar bien, pero que los hebreos que lo profesaban por especial disposición de la Providencia divina en un mundo que sólo conocía las puerilidades del politeísmo, podían apreciar como auténtica diferenciación y propiedad suya singular.

Cuando Marduk se lanzó contra la infernal Tiàmata primitiva, tuvo, ante todo, que sostener con su rival una enorme lucha altamente dramática. Solamente después de un duro esfuerzo consiguió vencer al monstruo, imagen del caos primitivo, y sacar de su mole (materia informe) tantas cosas bellas, imagen de la ordenación del mundo:

**PODER DE DIOS  
CREADOR**

Se aprestan Tiàmata y Marduk, el sabio entre los dioses,  
 a la lucha; ellos avanzan, se van acercando para la batalla.  
 ...Tiàmata abrió la boca lo más que pudo;  
 y él hizo penetrar en ella el viento malo,  
 de manera que no pudo ya cerrar la boca.  
 Los terribles vientos llenaron el vientre,  
 su corazón quedó paralizado,  
 y ella mantuvo su gran boca abierta.  
 Él lanzó una flecha que despedazó su vientre,  
 que destrozó sus partes internas y despedazó su corazón.  
 Él la redujo a la impotencia y destruyó su vida,  
 echó al suelo su carroña y se sentó encima.  
 Arrancó su carne monstruosa y con ella concibió obras artísticas,  
 él la dividió como una ostra en dos partes.  
 Levantó la mitad de ella y cubrió el cielo,  
 puso una cerradura y colocó un portero,  
 y le intimó que no dejara salir las aguas<sup>9</sup>.

Es innegable el paralelismo entre el despedazamiento que Marduk ejecuta en Tiàmata y la subdivisión de la Tehòm bíblica, nombre tradicional para designar el primer abismo de las aguas. Pero también es innegable la diferente concepción teológica que levanta la página bíblica a tanta altura. El Dios ordenador no está obligado a luchas espectaculares y gigantescas, ante atemorizados espectadores, presa del terror; no tiene más que hablar y todo surge a la vida sin oposición. El espíritu vivificador de Dios flota dulcemente sobre

la masa tenebrosa del agua primitiva. Y este espíritu de vida entra en actividad precisamente con la «palabra», concretización pura del mismo aliento o soplo vital.

Por la palabra de Yahveh fué hecho el cielo  
y por el aliento de su boca todo el resto<sup>10</sup>.

Dios habla y el universo pasa a existir. Habla y aparecen también los astros que entre los orientales eran adorados como divinidades, mientras que en la Biblia están reducidos a simples criaturas de Dios. Habla y también «los grandes cetáceos» (*tanninim*), los ayudantes de la infernal Tiàmat entre los mesopotamios, son creados por El, dóciles a su mandato. El Dios de la Biblia es realmente Dios. Infinitamente por encima de las criaturas que cantan su gloria, y ante cuya presencia nadie osa competir.

Precisamente el absoluto dominio de Dios, ante el cual nada puede oponerse, supone el concepto que también la misma agua primitiva, incapaz de actividad propia, es obra de Dios. La narración del Génesis, aunque lo sugiere, no lo afirma explícitamente. Comienza cuando Dios ordenó a la primitiva masa acuosa, sin decir la manera cómo esta masa vino a existir. Solamente en pasajes posteriores, la investigación bíblica llegará a afirmar explícitamente que todo, incluso el agua primitiva de la tradición semítica, fué sacada de la nada<sup>11</sup>. En el Gén. 1, 1, que habla de la creación del cielo y de la tierra, no hay la afirmación directa y explícita de la creación de la nada, sea porque el verbo «crear», aun siendo empleado sólo por Dios, está a menudo en paralelismo con el verbo «hacer», sea porque tal versículo no es más que el resumen anticipado de lo que con más amplitud se refiere en los seis días del trabajo divino.

#### EL DÍA DEL SEÑOR

Entre los semitas, como entre otros pueblos antiguos, el número siete es símbolo de plenitud y totalidad. Lo demuestran claramente las formas literarias de la misma Biblia y de otros textos orientales. «Se puede enunciar esta regla: se expresa con un número, especialmente impar (muy a menudo el 7, pero también otros números), una cosa que es perfecta. Generalmente el artista complica la expresión, subdividiendo el número en 6+1, y de otras maneras: 3+3+1, 2+2+2+1, etc. En la Biblia: Amós (c. 1-2) amenaza con castigos a los paganos y a Israel repitiendo siempre: «Por tres culpas y cuatro...», o sea, por todas las culpas. Nombra seis pueblos paganos, luego a Judá, por último a Israel (6+1 y 7+1), o sea, todos los pueblos. "Las siguientes tres cosas no se sacian, más aún, cuatro no dicen nunca basta" (Prov. 30, 15; e igualmente v. 18, 21).»<sup>12</sup> Numerosísimos ejemplos pueden también hallarse en la literatura ugarítica, con la cual — si exceptuamos la religión — la bíblica tiene tanta afinidad.

El autor del primer capítulo del Génesis adopta el arte de los semitas para indicar que la creación ha tenido ya su acabamiento en seis días, a los cuales sucedió el reposo del día séptimo, y que la obra terminada con el día de Dios, procede toda de Dios. Tal procedimiento va unido indisolublemente al sábado, día del reposo hebreo, cuyo carácter sagrado se hace remontar a la misma creación divina. Es necesario descansar el sábado «porque en seis días Dios hizo el cielo, la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos, y descansó el séptimo día; por esto Yahveh ha bendecido el día del reposo y lo ha santificado»<sup>13</sup>.

El séptimo día, el sábado entre los hebreos, quedó, pues, como día religioso, sagrado, libre de toda actividad profana para ser dedicado a Dios, reconocido

como Creador, al cual se da la gloria que le es debida como dominador absoluto del universo.

\* \* \*

Quien se acerca con fe a la narración de la creación halla una palabra de Dios siempre válida. Dios es el único y verdadero creador del universo, no sólo en su totalidad, sino también en cada detalle, porque este mundo es querido así por el Señor; el hombre, aun estando por encima de los animales, como rey de lo creado, está sometido a Dios, como lo están todas las criaturas, aun aquellas que los antiguos tenían como más potentes y sublimes; no es menester detenerse en el encuadramiento de los siete días ni en la sucesión de las obras, porque esto pretende solamente poner en evidencia la necesidad de destinar un día al Señor; la agrupación de las obras, su reparto dentro del esquema de cuatro intervenciones creadoras, que se desarrollan en dos triduos dispuestos rítmica y paralelamente, son todos elementos artísticos, pero no descripción exacta de todo cuanto en realidad Dios obró en la creación. El hombre moderno podrá sustituir la concepción científica del mundo tal como se concebía popularmente en aquellos remotos tiempos, con la propia concepción científica y la sucesión que presentan actualmente los descubrimientos más seguros de la geología, y quizá en el futuro, con otras concepciones aún más complejas y exactas; pero no por esto tendrá derecho a sustraer el universo a la voluntad creadora de Dios.

De esta manera la Biblia no queda escindida en dos partes, una inspirada y otra no. Todas y cada una de las partes de la Biblia, tanto el aliento religioso y teológico que envuelve la narración de la creación, como la parte científica y artística debida al instrumento humano, están inspiradas. Pero Dios quiso que la segunda estuviese en consecuencia con la época en que la página fué escrita, porque los antiguos, todavía niños en su concepción científica, no quedarán privados de la luz divina, y los que habían de venir, más avanzados en las ciencias, guardasen sin embargo el jugo espiritual tal como está expresado con la palabra del antiguo hombre inspirado.

# ¿MUNDOS HABITADOS?

## LOS DATOS BIOLOGICOS

La pregunta expresada en el título de esta breve nota se reduce prácticamente a esta otra, de carácter más técnico: ¿Existen entre los astros «mundos» habitados o habitables?

El problema tiene esencialmente dos aspectos, uno *biológico*, otro *teológico*. Para que en los astros haya habitantes, seres vivientes, es necesario que existan en aquéllos condiciones físicas y químicas aptas para la vida, para una vida tal como nosotros la conocemos. Con todo, desde el punto de vista de la posibilidad, podríamos pensar también en un género de vida diferente del que nosotros conocemos en la tierra. Limitándonos al tipo de vida que conocemos, las probabilidades para la habitabilidad de los astros son extremadamente pequeñas. Por opinión concorde de los astrónomos modernos, casi ningún planeta del sistema solar presenta hoy condiciones aptas para los organismos vivos comunes. A veces se ha hablado de *marcianos* y de *canales artificiales* construídos por ellos. La verdad es que la temperatura en el planeta Marte oscila entre los 40° y 90° bajo cero, que en su atmósfera hay muy poco oxígeno y poco o ningún anhídrido carbónico; allí no sería posible una vegetación como la de la tierra; a lo más, podría haber musgos y organismos semejantes de estructura más bien sencilla. El planeta Venus, al final de la evolución que está sufriendo, podría presentar condiciones análogas a las terrestres; pero por ahora solamente tiene nubes de anhídrido carbónico, con ausencia de vapor acuoso y de oxígeno: condiciones insuficientes para la vida. En los demás planetas del sistema solar las temperaturas o las condiciones atmosféricas son tales que no parece posible la presencia en ellos de una vida del tipo de la terrestre.

¿Y fuera del sistema solar? Hasta hace poco tiempo una pregunta semejante no hubiera podido imaginarse siquiera; hoy, con el descubrimiento de oscuros planetas de ciertas estrellas, se puede pensar en la existencia de planetas del tipo de los del sistema solar. Con todo, hasta hoy, conocemos muy poco sus condiciones para proponer ni siquiera una hipótesis.

En resumen, desde el punto de vista biológico, a la pregunta de si existe la vida fuera de la Tierra, parece que se debe más bien responder que esto es imposible. A lo más se podría decir que no se excluye que algunos planetas hayan presentado en tiempos pasados o en los cambios que sufren con el tiempo, puedan presentar en el futuro condiciones de habitabilidad. En cambio, si en vez de la pregunta sobre la vida en general, se hace la pregunta sobre la vida del hombre, la improbabilidad aumenta de tal manera que se convierte prácticamente en una negación.

## LOS DATOS TEOLOGICOS

Desde el punto de vista teológico debemos señalar ante todo que los textos de la revelación sobre este punto callan. Ni la Sagrada Escritura ni la tradición hacen alusión alguna a seres vivientes en otros planetas.

Es verdad que la teología católica enseña la unidad del género humano (todos los hombres descienden de un primer padre) y la redención de todos los hombres por obra de un solo mediador, Jesucristo: a primera vista parece que niega la existencia de otros hombres, que no desciendan de Adán y no estén redimidos por Jesucristo.

Es necesario precisar el valor de los términos. Si por hombres se entienden solamente los que pueblan la Tierra, es evidente que no se puede hablar de hombres que no desciendan de Adán. En cambio sí, basándose en la conocida definición, se pretende hablar de *animales racionales*, la teología de suyo no niega (en línea de hipótesis) la posibilidad de que existan fuera de la Tierra otros seres, quizás algo diferentes biológicamente de nosotros, pero capaces de una vida espiritual semejante a la nuestra. Estos seres, estando fuera de la economía providencial de los *hombres de la Tierra*, no descenderían de Adán.

Queda el problema de la redención. Pero aquí se pueden presentar varias hipótesis.

También tales seres —supuesto que existan— habrían sido creados por Dios, indudablemente; también ellos, siendo racionales, estarían dotados del libre albedrío. Pero ¿habrían estado sometidos a una prueba análoga a la de nuestros progenitores? ¿Habrían tenido de Dios el don de la gracia?

Teniendo en cuenta tales interrogantes, se pueden presentar los siguientes casos: a) Aquellos seres fueron dotados de todos nuestros dones, fueron probados, y superaron la prueba: en este caso viven felices en un mundo de bienestar espiritual y material. b) Tuvieron todos nuestros dones, excepto la gracia; en este caso vivirían una vida puramente natural; después de la muerte no entrarían en el paraíso; estarían en las condiciones de los niños muertos sin el bautismo (según la común opinión de los teólogos católicos). c) Finalmente, tuvieron nuestros dones, incluida la gracia; cayeron como nosotros ante la prueba. En este caso ¿cómo se comportó Dios con ellos? Quedan otras hipótesis. Dios podía dejar aquellos seres sumergidos en su pecado, sin redención; o podía redimirlos de manera diferente. Santo Tomás, hablando de la naturaleza humana caída y de su liberación, afirmaba ya que Dios con su omnipotencia habría podido salvar al hombre con muchos otros medios diversos que el de la Encarnación<sup>1</sup>. Por otra parte, el mismo Santo Tomás admitía la posibilidad de otras «encarnaciones» diferentes de la que tuvo lugar históricamente, o sea del Hijo de Dios, que se hizo hombre en la naturaleza humana que existe actualmente en el mundo<sup>2</sup>. En otras palabras: el Hijo de Dios, aun después de haber tomado la naturaleza humana, podría tomar otra naturaleza.

Aún existe otra hipótesis, siempre en el caso de haber caído y haber sido redimidos. Dios habría podido aplicarles los méritos de Jesucristo, sin tomar su naturaleza, y revelándoles simplemente, individual o colectivamente, la Encarnación que tuvo lugar en la Tierra, y exigiendo su aceptación por fe, como condición y medio de salvarse.

Como se ve, en materia de posibilidades, la teología no carece de soluciones e hipótesis.

La Iglesia católica, salvos siempre los dos dogmas de la unidad del género humano sobre la Tierra y de la redención, los cuales han sido revelados —en esta forma estricta— precisamente a los habitantes de la Tierra, no ha hecho nunca declaración oficial sobre la habitabilidad de los astros. Este problema no

ha sido aclarado por la revelación. Por otra parte, no se refiere a nuestra vida y salvación espiritual. Es más bien una curiosidad nuestra. Y la revelación no tuvo nunca por finalidad satisfacer la curiosidad de los hombres. Tampoco la revelación había hecho conocer las regiones y los hombres que fueron descubiertos sólo en los últimos siglos en África, en América, en Australia. Hace pocos siglos se discutía sobre la existencia de los antípodas. También entonces había, entre personajes de la Iglesia, quienes los admitían como posibles (por ejemplo, Beda el Venerable) y quienes negaban su existencia. Entre quienes la negaban, algunos aducían como razón teológica el dogma de la unidad del género humano. Hoy todos vemos que ambas cosas — existencia de los antípodas y unidad del género humano — van perfectamente de acuerdo.

Se podría finalmente pensar en la habitabilidad futura de los astros, en el sentido de que los hombres de la Tierra fueran a habitarlos de manera permanente si las condiciones físicas y químicas lo permitiesen. Es evidente en tal caso que no habría nada nuevo desde el punto de vista teológico. Los hombres que habitarían tales astros serían descendientes de Adán, redimidos por Jesucristo, dependerían de la Iglesia católica, la cual enviaría allí sus propios ministros, como hizo en las regiones terrestres que fueron descubiertas.

#### NUEVOS DEBATES

El problema de los habitantes astrales, que ya tuvo un particular relieve con el descubrimiento de nuevos planetas (con Galileo y después de él), recientemente ha cobrado nuevo interés con la aparición de los «platillos volantes»; hay quien pensó que se trataba de *marcianos*, por sus especiales características.

En su desarrollo histórico el problema pasó, consiguientemente, por diversas fases: una antes del Renacimiento, en la cual más que nada se formularon hipótesis, a veces audaces (en cierto modo se refiere a ellas la que hemos señalado de Santo Tomás); otra durante el Renacimiento (que llega casi hasta nosotros), en la cual los nuevos descubrimientos astronómicos permiten discusiones basándose en hechos concretos; una tercera fase, la actual, que se caracteriza por las posibilidades no lejanas que hoy día se presentan de explorar otros planetas. Quizás el *radar* podrá iluminarnos, al menos indirectamente, sobre este punto.

Merece particular mención, entre quienes se interesaron por este problema, el Cardenal Nicolás de Cusa, que en su obra *De docta ignorantia* admite como hipótesis la habitabilidad de las estrellas en general, y piensa en seres muy diferentes de los terrestres. Debemos notar que el Cusano escribió antes que Copérnico y Galileo. Después de los descubrimientos de este último se vió claramente que los astros se componían de materia semejante a la de la Tierra (lo cual se comprobó mejor más tarde con el espectroscopio); estos descubrimientos preocuparon a algunos teólogos, demasiado vinculados a la interpretación literal de la Biblia, que temían que extender la habitabilidad a muchos astros destrozaría a la Tierra, al hombre (rey de la creación), y, en cierto sentido, al mismo Jesucristo, que se había encarnado sobre la Tierra. Pero como hemos visto, eran ideas que diferían mucho de las agudas opiniones de Santo Tomás, que no participaba de tales temores.

Entre los que trataron más cumplidamente este problema se debe señalar el teólogo G. Pohle<sup>3</sup>, el cual sostiene, con un optimismo algo exagerado, que

no solamente las ciencias experimentales, sino también las filosóficas y teológicas podrían hacernos admitir la existencia de seres humanos en los mundos celestes habitables. Entre otras cosas, sostiene que tal aspecto ya estaría incluido en el fin de la creación, que es la gloria de Dios; sería necesaria la presencia de seres humanos, inteligentes, aun en los astros, para que ellos, conociendo allí las maravillas divinas, las exaltasen. Pero hoy nosotros sabemos que nos damos cuenta de tan grandes maravillas... sin movernos de nuestra casa, empleando para ello los potentes medios de las ciencias modernas. Por otra parte — como bien observa Grasso —, sobre esta base se podría afirmar la existencia de los hombres aun en el fondo del mar; también allí hay maravillas de la creación.

Recientemente el problema volvió a tomar cuerpo en una singular polémica internacional. El teólogo americano Francis Connel defendió la hipótesis de la habitabilidad; el P. Gemelli sostuvo exactamente lo contrario; el que esto escribe participó en el debate, aduciendo los principios tomistas que acabamos de exponer aquí. «La existencia de seres humanos en los cuerpos celestes no es ni requerida ni excluida por ningún argumento teológico. Los católicos son libres de aceptarla o negarla, según su propia manera de ver las cosas. Por su parte el magisterio oficial de la Iglesia nunca se ha declarado sobre tal propósito, ya sea porque las fuentes de la revelación no lo tratan directamente, ya porque el interés religioso y moral de la humanidad no ha exigido nunca que se pronunciase en tal materia.»

Con todo, Grasso distingue entre *hombres de la Tierra* y los *hombres extra-terrestres*; para los primeros vale ciertamente el plan que nosotros conocemos por la revelación (dogma de la unidad del género humano, dogma de la redención); para los otros pueden proponerse diversas hipótesis, como hemos indicado.

JOSÉ MORELLI

PARAISO TERRESTRE  
Y PECADO ORIGINAL

III

pág.	75	EL PARAÍSO TERRESTRE
	75	EL HOMBRE EN EL PARAÍSO
	77	LA MUJER
	77	LOS ÁRBOLES
	80	LA VIDA EN EL PARAÍSO
	80	VIDA SERENA SIN PASIONES
	80	VIDA FELIZ
	80	CIENCIA
	81	INMORTALIDAD
	82	EL PECADO
	82	LA TENTACIÓN
	82	¿CUÁL FUÉ EL PECADO DE ADÁN?
	84	CONDENACIÓN Y PROMESA
	85	LA PENA DEL PECADO

**NOTA  
BIOGRAFICA**

*José Morelli, nacido en 1918, se licenció en Teología y luego en Filosofía en la Universidad de los Estudios de Nápoles. Alumno del Instituto Bíblico Pontificio de Roma, consiguió en 1952 la licenciatura en Ciencias Bíblicas. Enseña Introducción y Exegesis bíblica en el Seminario Mayor de Nápoles.*

EL problema que nace del mero enunciado de este título: «Paraíso terrestre y pecado original», de naturaleza esencialmente teológica, tiene sus fundamentos en la exégesis de la célebre narración de los capítulos 2 y 3 del Génesis, a los cuales debemos, pues, dedicar alguna atención. El lector debe tener presente al seguirnos el principio resultante de otros diversos puntos de las páginas precedentes de este mismo libro, el carácter esencialmente didáctico de estos primeros capítulos del Génesis, y el significado profundamente religioso que revisten las figuras e imágenes que, a simple vista, podrían parecer una pura narración fantástica.

Cuando Dios, después de haber creado al hombre con la tierra — cuenta el libro sagrado<sup>1</sup> —, le inspiró el soplo de vida, el hombre se convirtió en un ser, o bien en una persona viviente. En el contexto el autor pretende hacer resaltar la excelencia del hombre sobre los brutos. Ya en los versículos que preceden inmediatamente nos presenta al hombre como colaborador de Dios, para dar al mundo una ulterior disposición: de hecho se espera su aparición, para que el cultivo y el riego den a la tierra un aspecto definitivo.

Para este primer ser humano, rey de lo creado — continúa el Génesis —, el Señor Dios «plantó un jardín en el Edén, hacia oriente.» La expresión «jardín» tiene su correspondencia en nuestra lengua que todos tenemos en el oído, pero nos viene de una antigua tradición, no del texto original. En efecto, el texto original tiene la palabra *gan*, de lejano origen sumerio, con que se indicaba un «lugar cerrado, fértil, bien regado»; tiene lo esencial de un jardín. En cambio, el griego, y después el latín, tradujo con *παράδεισος*, palabra persa (*pairi-daeza*, «lugar cerrado») que también pasó al hebreo, *pardès*, precisamente con el sentido de «lugar cerrado, bien cultivado». En cuanto a «en el Edén» tiene en el texto precisamente el sentido de lugar, como hemos traducido, mientras que en latín, por ejemplo, significaba «(paraíso) de placer».

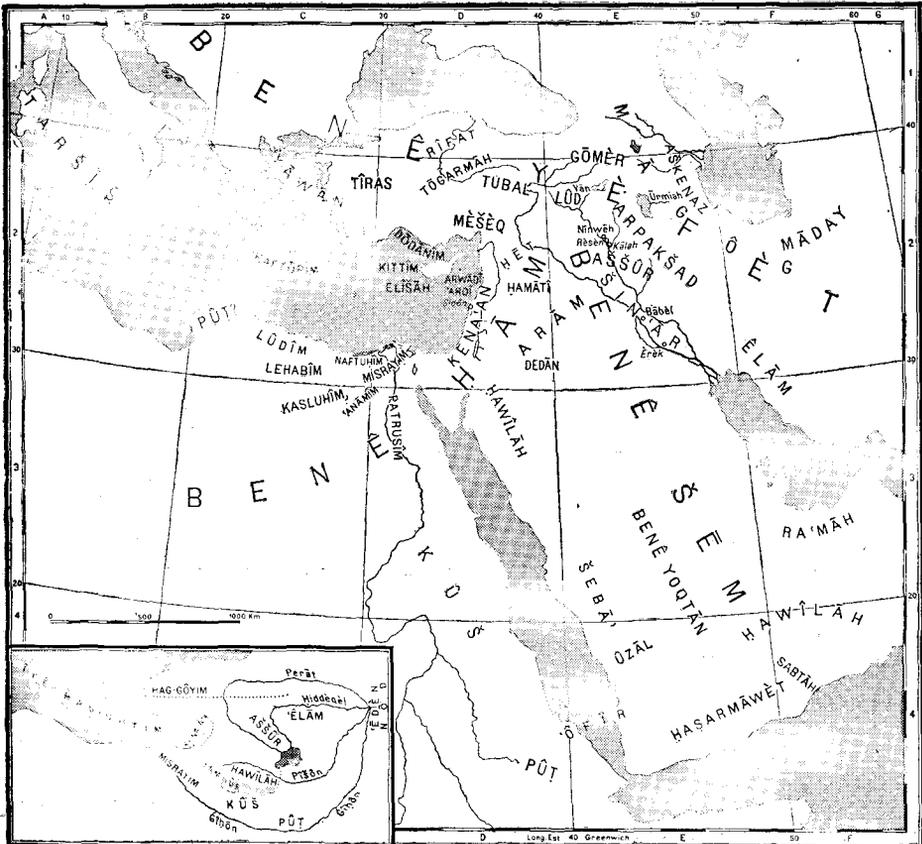
También la palabra Edén es de remoto origen antiguo-oriental.

Junto al Golfo Pérsico, entre las dos ciudades de Lagash y de Umma, se extendía un territorio que dió lugar a incesantes rivalidades, y que tenía precisamente el nombre de *Idinu*, Edén, objeto, como sostenían las gentes de Lagash; de la predilección de su dios Ningirsu. También en Siria se hablaba de un Edén propiedad de la esposa del dios Amurru. ¿Qué puede inferirse de todo ello sino que el jardín en el Edén evoca, con su simple denominación, un lugar privilegiado, un reposo de placeres, que Dios en su benevolencia había preparado como cuna del género humano?

Por tanto, el Génesis coloca el paraíso terrestre en una fértil región y añade, con una fórmula realmente demasiado vaga, que se encontraba a oriente de Palestina. Es una indicación que no nos permite ninguna precisión geográfica y no satisface nuestra curiosidad de conocer el lugar exacto del paraíso terrenal. Es verdad que el texto, inmediatamente después, al mencionar los cuatro ríos en que se divide la corriente a la salida del jardín del paraíso, parece ofrecer referencias precisas; pero es sólo una impresión aparente. Los cuatro ríos no pueden ser todos fácilmente identificados. Dos tienen nombre conocido: el Tigris y el Eufrates, ríos célebres en todo el Oriente. Pero en vano busca-

remos los otros dos en nuestros atlas. No conocemos el Pisón que encierra la tierra de Javilá (*Hawilâh*), rica en estratos auríferos, en resina, en árboles balsámicos y piedras de ónix, ni el Guijón, que contornea la región de Cus. Las indicaciones aquí recordadas, con respecto a la descripción del paraíso terrenal, sólo ofrecen materia de investigación, que por ahora no ha podido conducir a conclusiones concordantes. El lector puede examinar el mapa en el que se presenta la situación topográfica que parece corresponder a la idea del autor de la narración bíblica, según la reconstrucción hecha por un conocido estudioso.

Hay quien piensa que el texto ni siquiera quiere presentar datos geográficos, sino únicamente un elemento descriptivo para hacer resaltar la abundancia y la fecundidad de las aguas que bañaban el jardín: ¡cuánta era la magnificencia de este río que atravesaba el paraíso, que a su salida aún podía suministrar agua a cuatro ríos, comparables a los más famosos ríos que se conocían: el Eufrates, el Pisón, el Tigris y el Guijón<sup>2</sup>. Si no era ésta realmente la intención del autor, tal es, ciertamente, el efecto que el conjunto nos hace: un lugar en que todo hablaba de la magnificencia del Creador y de su bondad con el hombre.



Geografía del Paraíso Terrenal y población de la Tierra

El mencionado v. 8 del c. 2 del Génesis: «Plantó después el Señor Dios un jardín en el Edén a oriente», continúa: «Y colocó allí al hombre formado por Él». Esta indicación ha ofrecido a la teología la posibilidad de deducir una conclusión, que prepara la interpretación de la narración que sigue. El hombre fué formado fuera del jardín y fué llevado a él solamente en un segundo tiempo; esto nos da a entender que los bienes que se gozaban en aquel lugar ideal no pertenecían al hombre como tal, eran — como se dice en lenguaje técnico — superiores a su naturaleza. El hombre tuvo desde el comienzo un destino de orden sobrenatural.

Sin embargo, Adán no fué el único que se benefició de este destino, y que gozó del reposo de tan delicioso jardín.

El hombre solo no se basta a sí mismo. Y he aquí que el narrador nos presenta a Dios en acto de recogerse y deliberar: «No es bueno al hombre el estar solo, le haré un auxiliar igual a él»<sup>3</sup>. La nueva creación tiene además una solemnidad nueva: es el detalle que en un cuadro está destinado a darle realce. Dios no realiza inmediatamente su proyecto: se pone a crear las bestias de la tierra y los pájaros del cielo (es la segunda narración de la creación, que tiene un esquema muy diferente de la primera), y los hace desfilar delante del hombre solitario. El «rey» pasa revista a los seres de su «reino». Se entera de su naturaleza y les impone nombre. Así tiene conciencia de su propia superioridad y de que entre tantos vivientes le falta su auxiliar de igual naturaleza. Es necesaria la mujer. Y Dios la forma: no con otro barro — ella es otro ser humano, pero no una extraña —; Dios la saca del hombre, del costado de Adán. El procedimiento descrito por el autor para la formación de la mujer es evidentemente antropomórfico; pero es muy adecuado para inculcar el pensamiento de la identidad de naturaleza del hombre y de la mujer, y de su consiguiente aptitud para unirse entre sí (no con otros vivientes, «diferentes») con relaciones sexuales. Por esto, Adán, que en la mujer que Dios le presenta ve la ayuda semejante, prorrumpo en una exclamación de entusiasmo, a la que el autor — como sucede a menudo en la Biblia en el punto culminante de una narración — da forma poética, con ritmo, paralelismo y hasta elegancia (aunque lingüísticamente no válida) en el giro de palabras: «Ella se llamará *ishshâh* (=mujer) porque ha sido extraída del *ish* (=hombre)». El versículo no se detiene en esta efusión semilírica, sino que va a la conclusión doctrinal, finalidad última de la narración: «Por esto el hombre abandona al padre y a la madre y se une a su mujer, y los dos forman una sola carne»<sup>4</sup>. Cristo sacó de aquí una prueba de la primitiva unidad e indisolubilidad del matrimonio<sup>5</sup>.

Habitando en el maravilloso jardín, la primera pareja humana gozará de las cosas buenas que el Señor les ha preparado en él: «El Señor Dios — continúa la narración — había hecho germinar en la tierra todo árbol bello de verse y bueno para comer».

La tradición tenía una idea precisa de la magnificencia y diversidad de este parque. Ezequiel, hablando de un artístico cedro del Líbano, símbolo del imperio asirio, dice:

Los cedros del jardín de Dios no lo igualaban:  
los cipreses no resistían la comparación con sus ramas,

los plátanos no eran como su copa:  
ningún árbol en el jardín de Dios  
se le semejaba por su magnificencia<sup>6</sup>.

Pero entre todos, dos árboles se distinguían y tenían un nombre misterioso: «el árbol de la vida» y «el árbol de la ciencia del bien y del mal». El fruto del árbol de la vida debía impedir que los hombres conocieran la debilidad de la vejez y la muerte, que penetró en el mundo únicamente como consecuencia del pecado<sup>7</sup>.

Mientras los frutos de los demás árboles ofrecían al hombre alimento y, por consiguiente, mantenían su vida, el árbol de la vida tenía una finalidad particular: debía hacer inmortal aun el cuerpo del hombre. Nada se opone, por sí, a la plena verdad histórica de este particular. Así como Dios ha dado al alimento común la posibilidad de restaurar las energías en el hombre, reintegrando el desgaste cotidiano del organismo humano, nada nos impide pensar que la omnipotencia divina diera al fruto de una planta una «virtud» tan singular, que se convirtiera en un alimento capaz de arrancar perennemente al hombre de la muerte. Pero quizás es necesario, sobre todo, observar que la mención del árbol de la vida completa la descripción ideal del jardín del Edén. En el pensamiento del autor el paraíso no representa solamente el lugar en que nuestros antepasados debían vivir felices, sino también el territorio donde se halla la vida y donde el vivir es escapar a la muerte. El hombre lleva consigo, por su constitución, la muerte: no es más que polvo. Pero por un privilegio podía no morir.

Es muy difícil decir qué relación exacta puede haber entre esta figura de árbol y otras semejantes con que también en diversos textos del Antiguo Oriente se expresa en imagen la idea de la inmortalidad. El héroe del poema sumerio-acadio, Ghilgamesh, busca una hierba de vida, que, en efecto, encuentra; pero luego, por la maldad de una maligna serpiente, piérdela y ya no la puede volver a encontrar. Si el esquema figurativo tiene una cierta semejanza de inspiración, en cambio su sentido es completamente diverso. El autor del Génesis, si tomó de su ambiente el lenguaje con que expresa su pensamiento, sacó de su propia psicología e inclinación, modelada en las inclinaciones y hábitos del Antiguo Oriente, la narración, lo cual indica que la composición es enteramente original suya, impregnada del espíritu propio del ambiente hebreo.

Había en el paraíso otro árbol, también bello y misterioso: el árbol del conocimiento del bien y del mal. Su especial interés— aun como tema narrativo—estriba en que Dios había prohibido al hombre comer de su fruto, bajo pena de muerte.

¿Cuál es, pues, este conocimiento del bien y del mal, unido al fruto del árbol prohibido? Conocer el bien y el mal sería, según algunos, distinguir el bien del mal. Antes de gustar el fruto, el hombre y la mujer ignoraban esta distinción, eran como unos niños que aún no han llegado a la edad del discernimiento<sup>8</sup>. Nosotros nos resistimos a pensar que los hombres tuviesen que obedecer a Dios sin reflexión alguna, como niños menores de edad; que tuviesen que vivir sin preocupaciones para el futuro; mientras que luego, por haber comido del árbol del conocimiento, debía despertarse en ellos la razón, la cual hubiera resultado funesta para los hombres. En cambio, ¿no es verdad

al contrario, que el hombre gozó de una inteligencia viva y de un discernimiento moral ya desde el principio? En efecto, él debía tener en buen orden el jardín; había dado nombre a los animales, demostrando con ello que sabía comprender sus características y que se sentía dueño de los mismos; había conocido que la mujer, a diferencia de los animales, tan inferiores a él, era un ser igual a él; el castigo y la amenaza del castigo suponían, además, que los hombres eran responsables de sus acciones.

No faltan otras interpretaciones de la frase: conocimiento del bien y del mal. Puede significar, «conocerlo todo». Muchos son los pasajes de la Biblia en que la expresión «bien y mal» se adapta a tal sentido. Sólo un ejemplo: la mujer prudente de Tecua habla a David en estos términos: «Como un ángel de Dios, así es mi señor, el rey, para entender el bien y el mal»<sup>9</sup>. Por el contexto se saca que con este cumplido la mujer quería expresar su convicción de que el rey, dada su superior inteligencia, comprendería que su sentencia, dada en favor del hijo de la viuda, debía aplicarse también al hijo del rey, Absalón. En efecto, inmediatamente después, cuando el rey demuestra que ha comprendido que la mujer había actuado por instigación de Joab, la mujer repite el cumplimiento de manera diversa: «Pero mi señor es sabio, como la sabiduría de un ángel de Dios, para conocer todo lo que hay sobre la tierra»<sup>10</sup>. Lo que primero se llamaba «bien y mal», ahora se declara con una expresión de totalidad<sup>11</sup>. Algunos exegetas creen que no hay duda de que también en el contexto presente «bien y mal» significan «todo», o sea, conocimiento universal, prerrogativa divina. Este concepto estaría contenido explícitamente en la tentación: «Se abrirían vuestros ojos y seríais como Dios, conocedores del bien y del mal»<sup>12</sup>. En contraposición, se hace observar que la serpiente con refinada astucia juega, precisamente, con los muchos significados de la expresión «conocimiento del bien y del mal», y, particularmente, para arrastrar a Eva al pecado, pone de relieve la semejanza con Dios.

La interpretación sexual de la frase «conocimiento del bien y del mal» es, justamente, muy criticada. Atribuye al autor la intención de haber querido expresar el despertarse de la madurez sexual en el hombre y en la mujer. Sobre esta interpretación nos detendremos mejor más adelante (p. 82); pero, ya desde ahora, podemos indicar las dificultades más graves que tiene contra sí. ¿Con qué objeto la recuerda el autor? ¿Para recordar una enseñanza moral? Si tal es el objeto, entonces podemos decir que es mucho mejor pensar que «bien y mal», aun significando «todo», tienen también aquí un sentido moral. Lo demuestra además el hecho de que Yahveh había amenazado como castigo de la transgresión la muerte, y después del pecado cumplió su amenaza. Podemos entonces pensar que el árbol debía ser una prueba; Yahveh puso al hombre en la ocasión de rebelarse contra Él, estableciendo una prohibición: en la prueba el hombre podía hacer ver si quería ejercitar la obediencia, esto es, ser moralmente bueno, o si, en cambio quería ser desobediente esto es, moralmente malo. Aun prefiriendo la desobediencia, debía conocer el bien y la felicidad que encuentra el hombre obedeciendo a Dios.

---

## LA VIDA EN EL PARAISO

---

### VIDA SERENA SIN PASIONES

**D**ETENGÁMONOS ahora un momento para recordar las consideraciones que sobre esta sencilla narración hizo el pensamiento religioso posterior. Estas consideraciones son en parte, sugeridas por San Pablo, que debió dedicar largas y profundas meditaciones a las páginas que estamos considerando.

De las alternativas espirituales que experimentan los dos primeros seres humanos, se desarrolla, como de unas premisas, toda la historia religiosa de la humanidad.

Dios lo creó todo hermoso y bueno. El dolor que nos entristece, la muerte que nos espanta, la lucha entre la carne y el espíritu que todos sentimos, no entraron en su plan primitivo, sino que fueron una consecuencia de la infidelidad de los primeros hombres. Ellos nos aparecen antes de la culpa adornados con «dones» excepcionales que suponen una extraordinaria e indebida perfección de la naturaleza humana, y que no siendo exigencias propias de la naturaleza humana, son llamados por los teólogos, dones preternaturales. Son como cuatro inmunidades de unos males, que amenazan, como un hecho hereditario, a toda la humanidad.

Ante todo, Adán y Eva debían estar en posesión de un perfecto equilibrio interior, de un dominio perfecto de la razón sobre las pasiones. Así se dice veladamente en el texto según el cual el hombre y la mujer no se sentían, estando uno delante de otro, turbados por su desnudez<sup>13</sup>.

En concreto esto significa que Dios no ha creado el desorden del instinto sexual. Naturalmente, el género humano estaba ya destinado a propagarse por generación, pero la sumisión a las leyes biológicas era tal, que no creaba un conflicto con la actividad espiritual, porque el mecanismo de los instintos no se desencadenaba, no entraba en acción contra la decisión de la voluntad, iluminada por la razón. Solamente después del pecado Adán y Eva se dieron cuenta de su desnudez, como de algo nuevo y peligroso, y por dos veces se habla de la necesidad de cubrirse<sup>14</sup>.

### VIDA FELIZ

Los primeros hombres fueron colocados en el paraíso, para que viviesen allí en filial familiaridad con Dios una vida feliz sin sufrimiento ni temor ninguno. El paraíso terrenal era casi teatro de una felicidad que no suponía esfuerzo alguno, ni pena por el empleo de las cosas por parte del hombre. El destino del hombre a «cultivar y guardar el jardín»<sup>15</sup>, se explica en el sentido de que el hombre debía con las artes ejercitar y desarrollar sus energías espirituales y físicas; el trabajo debía procurar solamente alegría, no hacerle experimentar la lucha por el pan cotidiano. Sólo después del pecado se presenta explícitamente el trabajo por la vida como fatiga<sup>16</sup>. De igual manera, solamente después del pecado se le asignan a Eva, como castigo, las penas inherentes a la convivencia conyugal y a la maternidad<sup>17</sup>. Este «don» se denomina comúnmente «inmunidad al dolor», y los teólogos lo extienden a todas las manifestaciones de la vida cotidiana.

### CIENCIA

Los teólogos explican también esta página bíblica en el sentido de que el hombre recibió de Dios la luz de la razón junto con el don de una ciencia

extraordinaria. Lo deducen, no sólo de las explícitas afirmaciones de varios pasajes de la Biblia, como el versículo del Eclesiástico:

Dios formó al hombre de la tierra, etc.  
los llenó de conocimiento y de inteligencia,  
y les indicó el bien y el mal<sup>18</sup>,

sino además de aquellos pasajes en que se afirma que Adán fué constituido cabeza no sólo física, sino moral, del género humano, así como Cristo fué constituido como cabeza de todos los hombres<sup>19</sup>. Y creen que Adán no hubiera podido realizar tal fin, si no se le hubiera dotado de una ciencia proporcionada a su tarea particularmente en las verdades de fe y de moral. Ni, por otra parte, hubiera podido alcanzar inmediatamente tal ciencia con solas las fuerzas humanas.

De todos modos, en el mismo Génesis encontramos indicios de una ciencia extraordinaria en Adán. Él impuso el nombre a todas las bestias, a todos los pájaros del aire, a todo animal terrestre: una frase que en el espíritu antiguo significaba que él penetraba la naturaleza de los animales, conocía su propia superioridad, la condición de la mujer y su papel providencial. Esta inmunidad a la ignorancia hace suponer que Dios mismo infundió en el hombre las nociones de orden natural, además de la revelación de aquellas verdades superiores, indispensables a una participación consciente al estado sobrenatural, al que el hombre había sido también elevado, como aparece más claramente de la revelación del Nuevo Testamento<sup>20</sup>.

Pero esto no justifica la idea de que el hombre tuviera entonces conocimiento de todas las ciencias físicas y naturales, como hoy las cultivan los hombres, pues tal conocimiento no le era necesario para dirigir rectamente su vida.

Por otra parte, el Génesis mismo sugiere que el desarrollo intelectual comenzó después del pecado y se desarrolló gradualmente. Poco a poco, el hombre conquista y utiliza el mundo, realizando el programa que le asignó el Creador: «Poblad la tierra y sometedla»<sup>21</sup>.

El hombre, por su natural constitución, es mortal: «Volverás a la tierra, porque fuiste sacado de ella, porque eres polvo y al polvo volverás»<sup>22</sup>. Puesto que la aplicación del castigo se presenta como un abandono de las fuerzas naturales a su libre curso, y aquéllas tienden a desintegrar el organismo viviente, la inmortalidad corporal de los primeros hombres resulta, evidentemente, un privilegio, un «don preternatural», claramente indicado en el árbol de la vida. Que un árbol tal tuviera eficacia para ello, lo enseña el contexto con las palabras que Yahveh pronunció, al expulsar al hombre del paraíso: «Que él no pueda, alargando la mano, coger aún el fruto del árbol de la vida, y comiéndolo, vivir eternamente»<sup>23</sup>. Es también una prueba indirecta de lo mismo el precepto que Dios dió al hombre de no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, bajo pena de muerte<sup>24</sup>. Recuerda además la Escritura que Dios creó al hombre indestructible y que por envidia del demonio entró en este mundo la muerte<sup>25</sup>. Más claramente enseña San Pablo que por Adán, que era el representante oficial de la humanidad, el pecado (se trata

**INMORTALIDAD**

del pecado original, como resulta del contexto) entró e inauguró su reino en el mundo, propagándose en todos los hombres y haciéndolos pecadores ante Dios; y también la muerte, en pena del pecado, invadió todos los hombres, porque todos pecaron en Adán<sup>26</sup>.

## EL PECADO

### LA TENTACION

La iniciativa que condujo a los hombres a perder la felicidad del paraíso vino por la serpiente. En el drama que va a desarrollarse ésta juega un papel de protagonista, análogo al del traidor en nuestras tragedias clásicas.

El texto la presenta como un ser intelectual, espiritual, maléfico: conoce el precepto del Señor Dios<sup>27</sup>; razona y argumenta con arte; arenga hábilmente contra Dios<sup>28</sup>. Odia a Dios, de tal manera, que quiere frustrar sus intenciones de dar al hombre la inmortalidad corporal y una felicidad eterna; al fin se verá que odia también a los hombres, a quienes quiere privar del paraíso. Por esto la serpiente debe identificarse indudablemente con Satanás.

Los libros más recientes de la Escritura no dudan en esta identificación: «Por envidia (odio) del diablo entró la muerte en el mundo»<sup>29</sup>; el diablo «era homicida desde el principio»<sup>30</sup>; él es «el dragón, la serpiente antigua que se llama el diablo»<sup>31</sup>.

La antiquísima narración del Génesis se expresa sobre tal identificación solamente de una manera más bien velada, a través de imágenes, seguramente para evitar un escollo peligrosísimo para la primitiva mentalidad hebrea, como era introducir un ser superior, inteligente, capaz de arruinar los planes de Yahveh. La serpiente del Génesis no es un animal real, histórico, parlante, lo cual sería inverosímil y fabuloso, sino que es el demonio.

Se cree comúnmente que se trata de un animal real, del que el espíritu del mal se habría valido para atraer a nuestros progenitores a desobedecer el mandato divino: así piensan, entre otros, Corluy, Hetzenauer, Bea. Pero hay sitio para otras hipótesis: que la serpiente era solamente un vestido externo tomado precisamente por el demonio; o bien, solamente un símbolo literario de que se vale el autor sagrado para narrar en una forma popular la tentación y la caída de nuestros primeros padres. Esta última explicación, sostenida tiempo ha por Lagrange y van Hoonacker, va ganando cada vez más adeptos entre los exegetas modernos.

### ¿CUAL FUE EL PECADO DE ADAN?

Completemos la indicación hecha en otro lugar sobre la cuestión de la especie moral del pecado cometido por Adán y Eva.

Muchas circunstancias enseñan que el pecado cometido por la primera pareja, el deseo de poseer una ciencia igual a la de Dios, fué un pecado de soberbia, o sea un «deseo desordenado de su propia excelencia». Según Santo Tomás no se puede pensar en otra especie de pecado, porque Adán y Eva eran inmunes a la concupiscencia, esto es, al «desorden del sentido».

Este pecado de soberbia consumado internamente llevó al hombre a violar un precepto divino. La Biblia nos habla de la prohibición divina de comer los frutos del árbol de la ciencia, y de la desobediencia del hombre, que quiso, en cambio, comer del mismo. Absolutamente hablando no repugnaría una interpretación simbólica de este detalle de la narración. Pero muchos prefieren conservar una interpretación antigua y literal. No se debe considerar, dicen, tanto el objeto de la prohibición divina, cuanto, más bien, lo que la observancia del precepto debía significar. El hombre, a quien se le había concedido todos los bienes de la tierra para usar de ellos, debía reconocer que todo le venía de Dios. Para recordar perpetuamente esta verdad, servía magníficamente el abstenerse de uno de estos bienes, únicamente porque Dios lo quería así. Cuanto más insignificante fuese este bien tanto más claramente aparecía que no era su valor lo que importaba, sino el motivo por el cual se le había impuesto la prohibición.

Es necesario excluir que el pecado de soberbia de los primeros hombres se haya concretado en un pecado sexual, según una interpretación que ya menospreciaba en su tiempo San Agustín<sup>32</sup>, y que de cuando en cuando vuelve a proponerse. Ante todo, debe excluirse que el autor haya pensado en el acto conyugal y, por consiguiente, que el pecado de Adán y Eva haya sido el uso del matrimonio. Semejante interpretación no está de acuerdo con todo lo que se enseña en este contexto bíblico sobre el uso del matrimonio. Tal uso es querido por Dios y sancionado desde el primer momento de la bendición divina: «Creced y multiplicaos... por esto el hombre dejará el padre y la madre y se unirá a su mujer, y los dos se convertirán en una sola carne»<sup>33</sup>. Además la prohibición de comer del árbol de la ciencia está antes que la narración de la creación de la mujer. Si tal interpretación fuera correcta, deberíamos encontrar la prohibición después y no antes. Se narra la transgresión: la mujer comió, luego ofreció el fruto al hombre y él también comió; no dice: ellos comieron el fruto. Inmediatamente después de la narración del primer pecado, el mismo escritor refiere con toda claridad que Adán se unió a Eva<sup>34</sup>.

La interpretación sexual del pecado de nuestros progenitores ha sido recientemente presentada bajo aspectos particulares. Así Mayrhofer piensa que Dios, para poner de relieve la importancia de la generación como instrumento de transmisión de la gracia, ordenó una abstención momentánea, y por esto nuestros progenitores pecaron anticipando el uso del matrimonio.

J. Guitton se aproxima al pensamiento de Mayrhofer.

Más recientemente J. Coppens defendió la interpretación sexual con una original variante. Según él, el autor quería probablemente polemizar contra el culto cananeo de los dioses y de las diosas de la fertilidad y de la fecundidad. La serpiente era el símbolo de estas divinidades de la vegetación. Eva, hallándose frente a la serpiente habría sido tentada a ponerse ella y su marido y por consiguiente la vida conyugal bajo la protección de los licenciosos dioses paganos. Y Eva, a quien el autor presenta como olvidada de su Creador, habría creído poder alcanzar la suprema bendición, o sea, la de poder transmitir la vida, no de Yahveh, sino de los falsos dioses. Al pecado de orgullo de nuestros progenitores habría acompañado una transgresión contra la santidad del matrimonio. En el ámbito de esta recentísima interpretación, algunos llegan a pensar que la

mujer en el paraíso no había demostrado ningún amor, o un amor insuficiente hacia su marido, o bien no había querido cargar con el peso de los hijos, y, por lo tanto, no había consentido en la función natural de la mujer en el matrimonio, no dando lugar a ningún acto conyugal, o bien la mujer había impedido la concepción y el hombre finalmente la había secundado. Por semejante pecado la mujer iba a ser castigada en el ámbito conyugal: obligación de transmitir la vida a numerosos hijos, asumir las múltiples obligaciones inherentes a ello, y sufrir graves dolores en el parto<sup>36</sup>.

Pero estas ideas no pueden pensarse de ninguna manera en el mundo de Israel. La mujer israelita veía en el matrimonio y en la numerosa prole su mayor felicidad; la rebelión de la primera madre ante la idea del matrimonio y de los hijos hubiera parecido incomprensible. Y aun nosotros mismos ¿cómo podemos imaginar que en el comienzo de la historia de la humanidad haya habido una resistencia al deber conyugal o alguna práctica anticoncepcionista?

#### CONDENACION Y PROMESA

Los progenitores habían pecado. Y Dios reveló por vez primera cuáles son las consecuencias del pecado. Maldijo primero a Satanás, en figura de serpiente, formulando la condenación en imágenes que tienen relación con la serpiente: «Porque has hecho esto, serás maldita como ninguna otra bestia o fiera: tú caminarás sobre tu vientre y morderás la tierra todos los días de tu existencia»<sup>37</sup>. La expresión «arrastrarse sobre el vientre» que encontramos también en nuestras lenguas modernas, indica bajeza y deshonor. ¡Terrible ironía! La serpiente, que el arte oriental representaba preferentemente enhiesta, o, como en el caduceo, enrollada alrededor de un sostén vertical, es condenada a andar arrastrándose sobre el vientre. El demonio, ser vil y despreciable entre todos, «comerá y morderá el polvo». Los escribas que redactaron las cartas de Tell el-Amarna, se valían de esta metáfora: «Nuestros enemigos comerán el polvo». Semejante metáfora se encuentra también en textos bíblicos<sup>38</sup>. En el infierno babilónico «el polvo es el alimento de los habitantes y el fango su comida»<sup>39</sup>.

El valor de estas palabras aplicadas al diablo se deduce mejor del siguiente versículo: «Yo pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu descendencia y la suya: ella te aplastará la cabeza, al arrojarte tú a su calcañar»<sup>40</sup>.

Estas palabras constituyen la primera y más importante profecía mesiánica, fundamento de todas las otras que seguirán. Es llamada «protoevangelio», porque es el primer anuncio de la salvación. Dios quiere que en el futuro haya enemistad entre la serpiente y la mujer. Por el contexto está claro que con la palabra «mujer» el escritor pretende aludir a Eva. La mujer, que el citado versículo designa, es la misma que constituye el centro de perspectiva de todo el capítulo, la que fué tentada, que pecó y que en el versículo 16 va a oír su sentencia de condenación. Con ello no se niega que una interpretación mariológica de este pasaje sea plenamente legítima y cierta, aunque no represente el sentido literal pretendido por el escritor.

El vaticinio anuncia además que la lucha debe extenderse a la descendencia de la mujer y de la serpiente. La descendencia de la mujer vencerá a Satanás, del mismo modo que el hombre aplasta la cabeza de una serpiente. De por sí, una y otra descendencia podrían ser entendidas colectivamente: todos los

hijos de la mujer, o sea, de Eva, y, por esto, todo el género humano, por un lado; y todos los hijos de Satanás, o sea, todo el ejército de los espíritus malos que están con el demonio, «el diablo y sus ángeles»<sup>41</sup>, por otro lado. Pero es fácil ver que, entendidas así, las palabras del vaticinio no son enteramente verdaderas: ante todo no se puede decir que todos los hombres combatan contra el demonio. Y mucho menos todos los hombres aplastan la cabeza al demonio, o sea, lo vencen completamente. Por esto, desde los tiempos más antiguos los Santos Padres y los Doctores, precedidos en cierto modo por San Pablo<sup>42</sup>, unánimemente identifican el «germen», o la descendencia de la mujer, con la persona concreta del Mesías. En efecto, el triunfo de la humanidad sobre Satanás se realizó concretamente a través de Jesús, sin el cual el hombre, como individuo y como colectividad, nada puede en orden a su propia rehabilitación sobrenatural. Esta explicación de los Padres tiene su fundamento en las Sagradas Escrituras. Como en el protoevangelio, así también en las posteriores promesas se dice que la bendición mesiánica será concedida en «germen», esto es, en la estirpe de Abraham, y San Pablo testifica que aquel germen es Cristo<sup>43</sup>.

En este vaticinio se predice, pues, aquella lucha atroz y perpetua entre Satanás y Cristo, que abraza toda la historia; entre el «príncipe de este mundo» y el Mesías, que es el único que puede decir de sí: «En mí no tiene parte alguna» (se entiende el príncipe de este mundo). El epílogo de esta lucha fué la derrota perfecta y total del demonio, infligida por Cristo con la muerte en la Cruz, y completada en todos los fieles, que, unidos con Cristo en un solo cuerpo, y beneficiándose de los frutos de la Redención, salvan sus almas. Al triunfo del Salvador se asocia su Madre, la gran mujer, que se contrapone asimismo a Eva; aquí ya se trasluce la celestial figura de la Inmaculada.

Después que Dios maldijo al tentador, infligiéndole un eterno castigo, los hombres, Eva la primera, escucharon su condenación. La mujer oirá: «Haré muy grande tu trabajo y tu gravidez; entre dolores parirás hijos, pero con todo te sentirás atraída hacia tu marido y él te mandará»<sup>44</sup>. Por tanto, a la mujer se le señalan en castigo las fatigas domésticas, especialmente gravosas en Oriente; las penas de la concepción, del parto y de la educación de la prole, junto con la sujeción al marido.

El hombre, en cambio, oye esta su condenación: «Porque has escuchado la voz de tu mujer y has comido del árbol que yo te había prohibido comer, será maldita la tierra por tu culpa: con trabajos sacarás de ella tu comida todos los días de tu vida. Cardos y espinas producirá: tú te nutrirás con las hierbas del campo y con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, de la cual fuiste sacado, puesto que polvo eres y en polvo te convertirás»<sup>45</sup>.

Doble es, pues, el castigo de Adán, como cabeza del linaje humano: castigo que se extiende a la mujer y a todos sus descendientes: 1) Arrastrar con dolor la vida, que antes era sin fatiga; 2) morir.

El trabajo ya no será ligero y fuente de alegría, sino que exigirá una fatiga más o menos grande; costará sudores, será necesario en el estado de la naturaleza caída, para sustentarse; será continuo y sin interrupción para el hombre,

#### LA PENA DEL PECADO

hasta su retorno a la tierra de la que fué sacado. De esta manera el pensamiento se detiene en el último acto del luctuoso drama, en la muerte que restituye los humanos despojos a la tierra madre. Y habiendo perdido el hombre el privilegio de la inmortalidad, fué privado también del derecho de valerse de los medios para procurársela; por esto tuvo que ser arrojado del paraíso. Yahveh expulsa al hombre del jardín y coloca en la entrada del recinto, por la parte de oriente, unos querubines, cuyos nombres y funciones recuerdan los colosos de piedra puestos como guardianes en la entrada de los palacios babilónicos. Además, en el camino que conducía al árbol de la vida, en el recinto de la primera morada de nuestros progenitores, Él pone, para impedir el paso, un rayo en zig-zag: espada flameante y aterradora que hace el papel de aquellos rayos de metal que simbolizan entre los asirios el anatema y la prohibición. Yahveh no permitirá jamás que el hombre pueda volver a la felicidad por aquel camino.

VICTORIO MARCOZZI  
JUAN CARLOS BOLOGNESI

¿EL HOMBRE O LOS HOMBRES  
PRIMITIVOS?

IV

## LA PALABRA DE UN BIÓLOGO de V. Marcozzi

pág.	89	FORMAS DE POLIGENESIA
	89	MOTIVOS DE LA POLIGENESIA ESPECÍFICA
	90	DIFERENCIAS MORFOLÓGICAS
	91	DIFERENCIAS FISIOLÓGICAS
	91	DIFERENCIAS PSÍQUICAS
	92	LA INTERFECUNDIDAD DE LAS RAZAS
	93	LAS RAZAS EXTINGUIDAS
	94	POLIGENESIA DE PAREJAS INICIALES

## LA PALABRA DE UN LINGÜISTA de J. C. Bolognesi

95	LA INVESTIGACIÓN DE LA LENGUA ORIGINARIA
95	LAS FAMILIAS LINGÜÍSTICAS
96	¿ÁRBOLES GENEALÓGICOS?
97	LOS LÍMITES DE LAS POSIBILIDADES EN LAS RECONSTRUCCIONES
99	CRITERIOS ENGAÑOSOS DE PARENTESCOS LINGÜÍSTICOS
100	MONOGÉNESIS DEL LENGUAJE

### NOTA BIOGRAFICA

*Victorio Marcozzi, S. J., nacido en Chioggia (Venecia) en 1908, estudió Filosofía en Mantua, Teología en Chieri y en la Universidad de Innsbruck y Ciencias naturales en la Universidad de Padua. Profesor libre de Antrponología, enseña cuestiones que rozan con las Ciencias biológicas y la Filosofía, en la Universidad Gregoriana y en el Instituto Aloisianum de Gallarate (Varese). Es autor de numerosas obras científicas y apologeticas.*

*Juan Carlos Bolognesi nacido en Milán en 1923, licenciado en Letras y profesor libre de Glotología, es profesor titular de Glotología en la Universidad Católica de Milán. Es socio fundador del «Sodalizio Glottologico» milanés, miembro de la «Société de Linguistique» de Paris y se ha especializado en lingüística indoeuropea, particularmente en lo que toca al Armentio y al Persa, colaborando en varias revistas lingüísticas.*

# LA PALABRA DE UN BIÓLOGO

La cuestión poligenésica tiene un significado doble. Puede indicar una *poligenesia específica* y una *poligenesia de parejas iniciales*.

## FORMAS DE POLIGENESIA

La *poligenesia específica* sostiene que las variedades humanas actuales no pertenecen a la misma especie natural y por esto han de haber tenido orígenes independientes.

La *poligenesia de parejas iniciales* admite la unidad específica de la familia humana, pero sostiene que al comienzo de la humanidad fueron varias parejas y no una sola.

La poligenesia no se identifica con el evolucionismo. Se puede suponer que en el comienzo de la humanidad hubo varios troncos, o diversas parejas, o bien, un solo tronco y una sola pareja, tanto en la concepción evolucionista, como en la fijista. Se puede, en efecto, pensar que Dios creó varios troncos o parejas distintas, en la suposición de la creación inmediata, y se puede admitir que se formó un solo tronco o una sola pareja, próxima a la naturaleza humana, en la suposición evolucionista. El problema debe resolverse con los datos de hecho.

Los defensores de la poligenesia específica fueron pocos en conjunto, y la sostuvieron no siempre por motivos científicos. La Peyrère sostuvo la poligenesia específica por motivos teológicos, Calhoun por razones políticas. En cambio, fueron impulsados por causas científicas: Desmoulins, Gerdy, Morton, Nott, Gliddon, y, más recientemente, Klaatsch, G. Sergi, G. Sera y Arldt. La casi totalidad, empero, de los antropólogos, incluidos los jefes de todas las escuelas, son monogenistas.

Las razones científicas que movieron a algunos autores a pensar en la poligenesia específica fueron las notables diferencias morfológicas, fisiológicas y psíquicas que se advierten entre los grupos humanos vivientes y extintos. Piénsese por ejemplo, en las diferencias de color, de forma, de funcionamiento, de desarrollo, en los diversos períodos de la pubertad, del climaterio, del envejecimiento, en la diversidad de tendencias, de sentimientos, de mentalidades, etcétera, que existen entre algunas razas de color, como los Pígneos y los Hotentotes y algunas razas blancas, como los Nórdicos o los Dináricos.

## MOTIVOS DE LA POLIGENESIA ESPECÍFICA

Las diferencias resultan aún más profundas, si se consideran algunas razas extintas, como por ejemplo, los Neandertalianos y los «Antropos» (Sinántropo, Pitecántropo). El tipo Neandertal, aun teniendo una notable capacidad craneana, tiene la frente huida, *torus supraorbitalis* fuerte, cara grande, cuello corto y macizo, tronco robusto. Es, pues, un tipo que se aleja considerablemente de nuestros cánones estéticos.

Además, el Sinántropo, aun siendo, con toda verosimilitud, hombre, se distancia aún más de nuestros cánones. Tiene la capacidad muy restringida, man-

díbulas robustas, dientes grandes, frente huida, cubierta por encima por un enorme *torus supraorbitalis* en forma de visera.

Los poligenistas específicos observan: ¿Cómo unir individuos tan diversos a un tronco único? ¿No es más probable que hayan tenido orígenes independientes?

Sólo que, estas innegables diferencias, examinándolas de cerca, no son sustanciales o específicas, sino únicamente accidentales o de grado.

Veámoslas brevemente, primero en las razas vivientes y luego en las extintas.

#### DIFERENCIAS MORFOLOGICAS

El color de la piel es blanco en los Leucodermos, amarillo en los Xantodermos, negro en los Melanodermos; pero entre los colores extremos hay todas las gradaciones intermedias, no sólo dentro de las diversas razas, sino, a menudo, dentro del ámbito del mismo grupo racial. Por ejemplo, los Leucodermos van desde el blanco-rosado de los Noruegos al moreno-oscuro, casi negro, de los Etiópes; los Xantodermos oscilan desde el amarillo-claro, casi blanco, de los Chinos septentrionales, al amarillo-oscuro, casi chocolate, de los meridionales; los Melanodermos van desde el moreno-claro de ciertos grupos Bantúes, al negro-ébano de los Senegaleses y Nilóticos.

Diferencias de grado se advierten también en el color de los cabellos, de los ojos, en la forma de la cabeza, de la nariz y en otros particulares morfológicos característicos de los tipos raciales.

La mancha pigmentaria congénita (mancha mongólica), que parece exclusiva de algunos grupos raciales, en realidad se observa con frecuencia, aunque a menudo muy diferente y con gradaciones de color diverso, también en los otros grupos. En los Chinos puede encontrarse en el 100 % de los casos, en los Blancos está presente desde el 2 al 0,5 %.

La capacidad craneana oscila desde un mínimo individual excepcional de 790 cm<sup>3</sup> en un Melanesiano<sup>1</sup>, a máximos, también individuales, de 2.000 cm<sup>3</sup> en Europeos, pasando por todos los valores intermedios.

También los promedios presentan todas las gradaciones, desde las mínimas de 1.125 cm<sup>3</sup> en las mujeres Papúes, a las máximas de 1.563 cm<sup>3</sup> en los hombres Esquimales.

Los índices craneanos varían desde valores de hiperdolicocefalia (cabezas muy largas), a valores de braquicefalia (cabezas muy anchas), a través de innumerables gradaciones, que pueden también hallarse en el mismo grupo etnológico. En los Európidas, por ejemplo, los Nórdicos y los Mediterráneos son hiper- y dolicocefalos, mientras los Alpinos y los Adriáticos son hiper- y braquicéfalos.

El cerebro de las razas de color presenta quizás en su conjunto una morfología más sencilla que en las razas blancas; pero se encuentran Europeos con cerebros menos complejos o, por lo menos, tan poco complejos como en los de las razas de color. La operculización de la *insula* es, más o menos, completa en todas las razas. El *sulcus lunatus* se encuentra con diversa frecuencia en los diferentes grupos humanos.

El músculo risorio — exclusivo del hombre — puede faltar con diversa frecuencia en las diferentes razas. La ausencia más alta se encuentra en los Australianos (83 %); la mínima, en los Japoneses y Malasios. Las carótidas y

subclavias siguen en el modo de origen tres esquemas. Estos se encuentran en todos los grupos raciales.

Los dientes son mayores en algunas razas (*macrodontismo*), más pequeños en otras (*microdontismo*), pero las diferencias conciernen a los valores medios, y se dan todas las magnitudes intermedias entre raza y raza. Dígase lo mismo con respecto a la frecuencia de los detalles morfológicos (número de las cúspides, disposición de las mismas, etc.).

No se observa, en cambio, diferencia alguna en la conformación del hígado, de los pulmones, del aparato renal. En todas las razas el hígado es bilobulado; los pulmones tienen tres lóbulos a la derecha y dos a la izquierda; las papilas renales son, en valor medio, ocho (oscilan entre 3 y 18).

También los fenómenos fisiológicos se diferencian en las diversas razas solamente cuantitativamente. La sangre puede presentar sustancias diferentes en los diversos individuos, que hacen en ciertos casos imposible o peligrosa la transfusión. Algunas de tales sustancias han sido ya identificadas; otras se hallan en camino de identificación. Basándose en las sustancias ya conocidas, se han reunido los hombres en grupos, llamados *grupos sanguíneos*, que se distinguen con letras: A, B, AB, O, N, M, Rh. Se ha investigado cómo se reparten tales grupos sanguíneos entre los hombres, con objeto de comprobar si existe una correspondencia entre la raza, determinada según la base de los caracteres antropológicos (morfológicos y fisiológicos), y la composición sanguínea. Así se han hecho clasificaciones raciales serológicas, la más conocida de las cuales es la de Ottemberg.

De ésta resulta que existe un escaso acuerdo entre la clasificación serológica y la antropológica. Se incluyen, en efecto, y no raramente, en el mismo grupo razas antropológicamente muy diversas.

Esta escasa concordancia hace pensar que no está justificado, basándose en las propiedades sanguíneas, el desmembramiento de la familia humana en grupos independientes. Añádase a esto que, exceptuando quizás tan sólo a los habitantes de la Tierra de Fuego, que tienen solamente el grupo O<sup>2</sup>, las diferencias entre los grupos serológicos de las diversas razas son cuantitativas, o sea, de tanto por ciento. Pero ningún antropólogo se atrevería a señalar para los habitantes de la Tierra de Fuego un origen independiente de los otros grupos, tanto más, cuanto que, antropológicamente no son puros, sino mixtos.

Diferencias cuantitativas o de frecuencia se observan en todos los demás fenómenos fisiológicos, como el ritmo de crecimiento, período de la pubertad, del climaterio, del envejecimiento, del funcionamiento hormonal, etc.

Las diversidades psíquicas, aunque son de difícil determinación, no son tampoco sustanciales. Se trata de inteligencia más o menos aguda, de memoria más o menos pronta, de afectividad más o menos rica y profunda, de sensibilidad más o menos despierta, en suma, de diferencias de tonalidad y de grado, pero jamás fundamentales. Es particularmente diverso el temperamento y la personalidad de los individuos racialmente diferentes; pero los elementos psíquicos de que están dotados son esencialmente los mismos. Esto se deduce de sus manifestaciones externas. Las tales son comunes a toda la humanidad. Todos los hombres manifiestan prácticas religiosas, tienen ritos funerarios,

#### DIFERENCIAS FISIOLÓGICAS

#### DIFERENCIAS PSÍQUICAS

mágicos, se regulan por normas morales, trabajan intencionalmente la materia, son sensibles al sentido estético (adornos, danzas, etc.). Todos los hombres, por consiguiente, tienen la psiqué formada sustancialmente del mismo modo<sup>3</sup>.

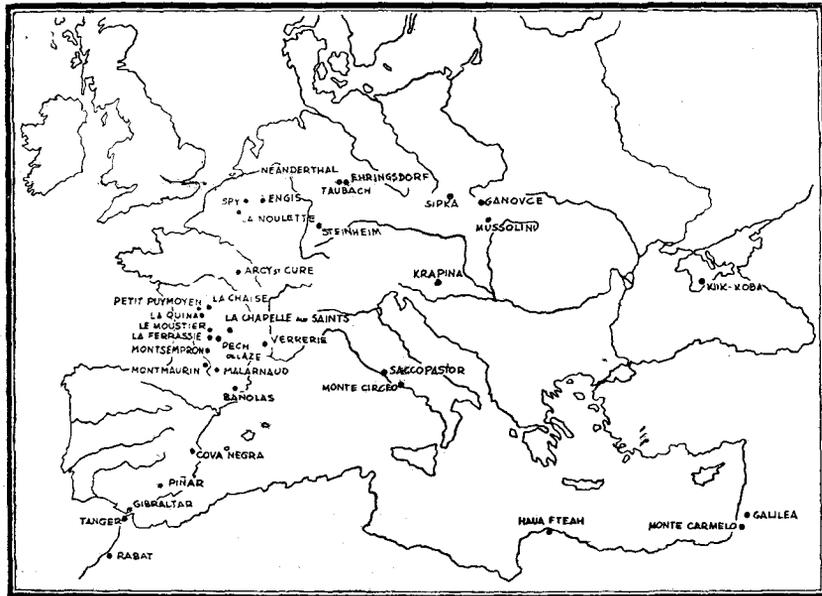
El mismo Lévy-Bruhl, propugnador de la teoría del prelogismo de los primitivos, tuvo que reconocer en diversas circunstancias que «la mentalidad de los primitivos es de la misma naturaleza que la de los otros pueblos: el espíritu primitivo no está conformado diversamente que el nuestro»<sup>4</sup>.

## LA INTERFECUNDIDAD DE LAS RAZAS

Asimismo, en favor de la monogenesia específica está la *interfecundidad* de todas las razas. Todas las uniones observadas hasta el presente entre las más diversas razas, como Europeos y Hotentotes, han dado híbridos fecundos. Por ejemplo, Hotentotes y Europeos han originado los bastardos de Rehoboth; Indomelanesios y Europeos, los híbridos de Pitcairn y Norfolk; Negros y Europeos, los mulatos de todos los continentes; Amerindios y Europeos, los mestizos americanos; Negros y Amerindios, los mestizos de diversas clases, etc.

Pero la interfecundidad se tiene por uno de los más válidos criterios para sostener que pertenecen a la misma especie.

Finalmente, en todas las razas, aun las puras—como resulta de observaciones hechas por Suk<sup>5</sup>—, se encuentran tipos con todos o casi todos los caracteres raciales de otros grupos. Por ejemplo, se han hallado caras negroides o mongoloides en poblaciones puramente europeas, y caras europeas en las Célebes, caras japonesas en Africa del Sur y en la Melanesia. Lo que no parece pueda explicarse mediante el cruzamiento, sino por la combinación de los genes comunes a la humanidad entera.



Extensión geográfica del «Homo Neanderthalensis»

Más difícil es el problema de los orígenes para algunas razas extinguidas, no solamente porque algunas observaciones (interfecundidad, ciertas manifestaciones psíquicas), no son posibles directamente, sino porque en realidad presentan, como hemos visto, caracteres morfológicos más diferenciados. Con todo, también en estas razas las dificultades no son insuperables.

Las razas del Paleolítico superior (Grimaldi, Cro-Magnon, Chancelade, Combe-Capelle, etc.) y otras más recientes, presentan caracteres físicos semejantes a las razas actuales, de tal manera que se las debe considerar como ascendientes directas de éstas. Los restos de sus numerosas manifestaciones psíquicas (ritos religiosos, funerarios, mágicos, instrumentos, pinturas, esculturas, etc.) no dejan duda alguna sobre la semejanza psíquica fundamental con las razas modernas.

Hace algunos años podía subsistir alguna duda sobre la raza de Neandertal, cuando los restos esqueléticos de este tipo humano, muy diverso de los actuales, eran pocos y aislados de los presentes, y cuando sus manifestaciones psíquicas eran poco conocidas. Pero hoy también por lo que se refiere a los de Neandertal se sabe que tenían ritos religiosos, funerarios y trabajaban diversamente los objetos de piedra y hueso. Su psiqué no era, pues, substancialmente diversa de la nuestra.

Tampoco su morfología nos resulta hoy aislada ya, porque diversos hallazgos (Steinheim, Cañmelo, Uzbekistán) trajeron luz a formas intermedias entre el Neandertal y el hombre actual. Estas formas, tanto si se consideran anillos de enlace entre el Neandertalense y el hombre actual, como si se tienen por híbridos entre los dos tipos, dan la prueba de que el Neandertal no es un grupo separado del tronco humano.

Lo cual queda confirmado por el hecho, puesto de relieve especialmente por Jazuta<sup>6</sup> de que todos los caracteres del Neandertal pueden encontrarse en mayor o menor grado, también en las razas actuales. Más aún, según observaciones de Quatrefages y Hamy<sup>7</sup>, algunos personajes históricos, como Roberto Bruce, S. Mansury, obispo de Toul (siglo IV), y O'Connor, último rey de Irlanda, tuvieron, por lo que se puede colegir de su esqueleto, una morfología muy semejante a la del hombre Neandertalense.

También el Sinántropo puede relacionarse con el grupo humano, aunque con mayor dificultad que el de Neandertal. En efecto, es casi cierto que este primate poseía facultades racionales, si, como es muy verosímil, la industria lítica y ósea hallada junto con hogares apagados en la cueva de Ciucutien, se han de atribuir al Sinántropo. De todos modos, su morfología, por lo que puede deducirse de diversos cráneos, más o menos incompletos, y de algunos huesos largos, entra más en el grupo humano que en el de los monos<sup>8</sup>, y las formas extintas *Javanthropus* y *Africanthropus* lo aproximan al de Neandertal. Por esto es lícito pensar en un lazo, al menos indirecto, entre el Neandertal y el Sinántropo.

Es, en cambio, totalmente dudosa, al menos por el momento, la posición del Pitecántropo. En efecto, la morfología del mismo, aun cuando es semejante a la del Sinántropo, es aún más *pitecoide*<sup>9</sup>, y faltan hasta el presente indicios atendibles para saber si tenía actos intencionales.

No es, por tanto, seguro que fuera hombre. Pero hasta donde puede llegar la investigación antropológica en el estudio de la naturaleza humana, no es impo-

sible el enlace genético entre los diversos hombres. La poligenesia específica, por consiguiente, no tiene sólidos fundamentos en el aspecto antropológico.

**POLIGENESIA  
DE PAREJAS  
INICIALES**

La poligenesia de parejas iniciales admite que la humanidad pertenece a un único tronco primitivo, el cual, empero, habría salido en diversos puntos de la tierra contemporáneamente, con la formación de muchos individuos. Esta concepción se enlaza estrechamente con la evolucionista-ologenética de Rosa, que admite la aparición simultánea de varios individuos de la misma especie en diversos puntos de la tierra. Esta teoría la ha aplicado al género humano especialmente el antropólogo francés Montandon<sup>10</sup>.

Pero esta forma de poligenesia, en cuanto admite varios centros de origen de la humanidad, tampoco está comprobada por los hechos. Lo estaría si por la paleontología se hubiera podido comprobar que las diversas especies aparecen de improviso en varios puntos. Por el contrario, no ha podido probarse para ninguna especie; mientras que para varias se ha demostrado que tuvieron un solo centro originario y desde allí se difundieron por otras partes. Por ejemplo, los Camélidos y los Dugongs se formaron en un lugar bien determinado y restringido y desde allí se difundieron poco a poco hasta los más lejanos sitios.

Tampoco el hecho de que muchas especies jamás tuvieron una propagación notable concuerda mayormente con un origen unilocalizado. En el caso del hombre se encuentran fósiles en regiones muy alejadas, como Pekín (Sinántropo), el centro de Africa (¿Kanam?), Alemania (Mauer), los cuales parecerían contemporáneos y antiquísimos, más aún, los más antiguos hasta hoy conocidos (Pleistoceno inferior). Podría pensarse, de acuerdo con la teoría ologenética, que tuvieron un origen independiente.

Pero, un examen más cuidadoso pone de relieve la imposibilidad actual de sincronizarlos. Prescindiendo de las dudas sobre la auténtica antigüedad de alguno de ellos, no es posible por ahora saber si dos fósiles encontrados en períodos que corresponden al Cuaternario antiguo, pero en regiones muy alejadas, son o no contemporáneos. Las correlaciones cronológicas entre regiones muy lejanas son imposibles, pues se fundan principalmente en la semejanza de la fauna y de la industria. Pero, ¿cómo excluir que faunas semejantes no puedan haber existido en regiones alejadas, aun en tiempos diferentes? Y ¿cómo demostrar que no aconteció en el pasado lo que se verifica en nuestro tiempo, esto es, la supervivencia en una región de una industria o de una cultura, extinguida desde milenios antes en otra? Por otra parte, bastan algunos milenios para explicar las diferencias raciales y hacer posible la emigración<sup>11</sup>.

No hay, pues, argumentos persuasivos para probar la aparición simultánea de los hombres en varios puntos de la tierra. Más aún, un razonamiento por analogía con las demás especies vivientes nos inclina a pensar que un único lugar de la tierra vió nacer los primeros hombres y que la humanidad tuvo una sola «cuna». Que en este centro de origen, o en esta cuna, aparecieran varias parejas o una sola, es un problema que, a mi parecer, sobrepasa las posibilidades de las ciencias antropológicas.

Con los recursos de las disciplinas geo-paleontológicas, la antropología no podrá nunca saber cuántas parejas hubo en el comienzo de la humanidad, ni tiene motivos científicos para excluir que fué únicamente una.

# LA PALABRA DE UN LINGÜISTA

EL tema que me propongo tratar aquí podría entenderse como problema de unidad de origen de *las lenguas*, o bien, *del lenguaje*. En el primer caso se trata de buscar qué es lo que consta sobre el origen de las lenguas actuales y pasadas del hombre, tomando por base los métodos particulares de investigación que ofrece la glosología, la cual establece entre las lenguas mismas «parentescos» en sentido horizontal, si se trata de hechos contemporáneos, o vertical, si se trata de hechos sucesivos. Este segundo caso debería ofrecer la posibilidad de remontarse hasta los orígenes. Pueden encontrarse tentativas de establecer relaciones genealógicas entre las lenguas ya en la antigüedad. Así, por ejemplo, los antiguos gramáticos, basándose en analogías evidentes del tipo griego  $\xi$ , latín, *sex*; en griego  $\epsilon\pi\tau\acute{\alpha}$ , latín, *septem*, etc., hicieron derivar el latín del griego, y precisamente de los dialectos eólicos, cuya baritonalidad parecía reflejarse mejor en el sistema de acentuación del latín.

Luego, en la Edad Media, siguiendo una idea ya expresada en los Padres de la Iglesia, se buscó en el hebreo la lengua originaria, de la cual se habrían derivado, con el griego y latín, muchas otras: también Dante, en su «De vulgari eloquentia» I, 6, acepta esta teoría, a la cual se opondrá justamente, entre otros, Leibniz<sup>1</sup>. Pero solamente en el siglo pasado, el *método comparativo*, descubierto por Rask y Bopp, y perfeccionado por sus seguidores, dió un planteamiento científico al problema del parentesco de las lenguas, presupuesto necesario para demostrar la unidad de origen del lenguaje. El reconocimiento del carácter no fortuito de las correspondencias en lenguas diversas de elementos de léxico y sobre todo gramaticales, como una prueba de su común origen, dió un fundamento a la posibilidad de encontrar la lengua originaria, de la cual todas derivan, y que no se puede identificar con ninguna de las lenguas comparadas. Superando los límites de la documentación histórica, de esta manera se llegó a reconstruir de cada lengua una o varias fases más antiguas, y luego fases comunes a varias lenguas o grupos de ellas.

La validez de este método puede probarse por el hecho de que formas reconstruidas, tomando por base la comparación, fueron efectivamente confirmadas por documentos posteriores que se encontraron. Tal es el caso de *\*ioug-s-mentum*, forma postulada para explicar el latín *umentum*, confirmado por *iouxmenta* de la inscripción del Foro Romano; análogamente, una inscripción chipriota nos dió la forma  $\delta\omicron\epsilon\upsilon\alpha\iota$ , ya reconstruida con la comparación para explicar el griego  $\delta\omicron\upsilon\upsilon\alpha\iota$ ; el hebreo *jizkor*, «él recuerda», fué considerado continuación de *jazkur*, que se encontró efectivamente después en los textos de el-Amarna, etc.

La primera unidad genética o familia, científicamente probada con este método, es la que abarca la mayor parte de las lenguas europeas (con excepción del finés, laponio, estonio, húngaro, vasco) y algunas importantes lenguas asiáticas, que todavía se hablan (indio, persa, armenio), o actualmente extinguidas (hi-

LA INVESTIGACION  
DE LA LENGUA  
ORIGINARIA

LAS FAMILIAS  
LINGÜÍSTICAS

tito, tocario): es la familia «indogermánica», como dicen los alemanes, «indoeuropea» o «arioeuropea», según dicen más comúnmente los lingüistas de otros países<sup>2</sup>.

Sobre la base de los resultados alcanzados en este campo, volvieron a examinarse y profundizarse otras unidades lingüísticas vislumbradas ya antes del s. XIX (p. e., la semítica, para el hebreo-araméo-árabe; la ugrofinesa, para el húngaro, el finés, el laponio, etc.), y se identificaron nuevas familias lingüísticas.

Luego se intentó establecer entre estas familias lingüísticas parentescos cada vez más vastos, que comprendían dos o más grupos menores: las lenguas semíticas fueron así asociadas con las camíticas en una unidad superior, la camito-semítica; ésta, a su vez, emparentada con la indoeuropea en la más vasta unidad de nuestras lenguas. Las lenguas ugrofinesas se unieron a las samoideas en la familia ural; ésta, a su vez, con la familia altaica (que comprende las lenguas turca, mongólicas y manchúo-tungúsicas), en el grupo ural-altaico. También las analogías entre el indoeuropeo y el ugrofinés se explican por algunos en sentido genético, y, recientemente, recogiendo una antigua idea de Bopp, se ha querido ver un parentesco del indoeuropeo con la familia lingüística de la Indonesia, y también con el sumerio, con las lenguas altaicas, ainas, etc.

Así si Kieckers, basándose en el criterio genético estableció 32 familias lingüísticas, Trombetti las redujo a 9, y sobre ellas construyó su teoría de la unidad de origen del lenguaje. Pero para las lenguas menos conocidas y más escasamente documentadas (y son todavía mayoría), los parentescos lingüísticos propuestos están muy lejos de ser seguros y definitivos. Es menester en este campo profundizar mejor en el conocimiento práctico de las lenguas con buenas gramáticas y diccionarios descriptivos (que en gran parte faltan todavía), para poder establecer sobre bases más sólidas, si las afinidades halladas son realmente de orden genético y no obra del azar, o son el resultado de relaciones históricas secundarias de pueblos que las hablaron o que las hablan.

#### ¿ARBOLES GENEALÓGICOS?

Con todo, en la base de esta clasificación genealógica de las lenguas nos parece que puede fácilmente reconocerse el principio del «árbol genealógico» (*Stammbaumtheorie*), adoptado por A. Schleicher, para explicar la derivación de las lenguas indoeuropeas de la lengua madre, postulada por las mismas. Esta teoría, según la cual una unidad lingüística originaria se diferencia en unidades menores, que, a su vez, son origen de nuevas diferenciaciones, según la imagen de las cada vez más complejas ramificaciones que se separan del tronco de un árbol, si por su claridad geométrica puede resultar didácticamente muy cómoda, no obstante, representa una simplificación violenta de la realidad, y está en decidido contraste con el desarrollo histórico de las lenguas. Fue precisamente el estudio de la evolución de las lenguas vivas, como las germánicas y románicas, lo que sugirió una visión de los parentescos lingüísticos, indudablemente más compleja que la del árbol genealógico, pero ciertamente más en consonancia con la realidad. Es la llamada «teoría de las ondas» (*Wellentheorie*), atribuida comúnmente a Schmidt<sup>3</sup>, pero que ya había sido antes propuesta por Schuchardt<sup>4</sup>. Vistas a la luz de esta teoría, las relaciones de parentesco entre las diversas lenguas no son únicamente el simple resultado

de una desintegración progresiva de una unidad originaria bien determinada, sino además, y sobre todo, el producto de una obra de integración más compleja, debida a la difusión en varias lenguas de fenómenos que partieron de un centro y que se extendieron por áreas más o menos vastas, como ondas que se amplían en círculos concéntricos, cada vez más grandes. Aplicada al indoeuropeo, esta teoría representa la condenación más decidida de la «lengua madre» como lengua rígidamente unitaria, realmente hablada en época prehistórica por un pueblo determinado (persuadidos de ello Schleicher y otros después llegaron hasta escribir una pequeña leyenda, reconstruyendo esta lengua), y el indoeuropeo, como cualquier otra «lengua madre», que podamos reconstruir, se presenta entonces como un área lingüística caracterizada por fenómenos comunes, pero diferenciada ya en su interior por variedades locales, debidas a la variada difusión de determinadas innovaciones.

Se deduce de esto la imposibilidad de establecer un origen común de todas las lenguas indoeuropeas y semíticas, por ejemplo, para los eventuales elementos comunes al indoeuropeo y semítico reconstruido, en cuanto tales elementos, o pueden haber sido propios solamente de algunos dialectos indoeuropeos y semíticos, o, aun en el caso de que éstos aparezcan difundidos en todos los dialectos indoeuropeos y semíticos de la época anterior a la diáspora, pueden haber partido de un determinado centro, y de allí haberse extendido a toda el área dialectal indoeuropea y semítica.

A esta dificultad de orden espacial se añade otra de orden cronológico. Los elementos que nosotros proyectamos en una «lengua madre» sobre la base de su presencia en varias lenguas de una misma familia, no prueba que deban haber sido cronológicamente contemporáneos; más aún, de ordinario la contemporaneidad de origen de los varios fenómenos que caracterizan una lengua, es inverosímil: algunos no habían salido aún, cuando otros eran ya comunes a toda el área lingüística en cuestión. Para emplear una imagen del mismo Schmidt, una frase, compuesta de elementos reconstruidos, por ejemplo, en la lengua originaria «indoeuropea», correría el peligro de parecer una frase de evangelio, en el cual una palabra hubiera sido tomada de la traducción gótica de Ulfilas (s. IV d. C.), otra del antiguo-alto-alemán del *Diatessaron* de Taciano (s. IX d. C.), y otra aún de la alemana de Lutero (s. XVI d. C.), etc.

Y aun cuando se admitiera que el indoeuropeo y las demás lenguas originarias que nosotros pudiéramos reconstruir hubieran sido lenguas homogéneas y unitarias, ¿quién puede asegurar que esta aparente homogeneidad no podría esconder una complejidad más antigua? Un estudioso holandés, recientemente desaparecido, ha sostenido, por ejemplo, que en el indoeuropeo prehistórico confluyeron dos esquemas lingüísticos diferentes: uno de tipo aglutinante, otro de tipo polisintético<sup>5</sup>. En este caso, detrás de las presuntas unidades lingüísticas reconstruidas por nosotros, no tendríamos un esquema de líneas cada vez más convergentes hacia un punto único, sino líneas divergentes hacia puntos diversos.

Sin contar los límites y los defectos inherentes al más ortodoxo método comparativo. Ante todo, aun la mejor de nuestras reconstrucciones es siempre una imagen muy incompleta y parcial de la realidad (y ésta podría también ser invocada como una prueba *ex silentio* en favor de la monogénesis del lengua-

LIMITES DE LAS  
POSIBILIDADES  
EN LAS  
RECONSTRUCCIONES

je con toda la fragilidad de las pruebas *ex silentio*). ¡Cuántos elementos, aun importantes y fundamentales, son inalcanzables a través de la comparación, por el simple motivo de que se han perdido, sin dejar trazas en ninguna de las lenguas de que disponemos! Para exponer un caso concreto, recurriendo a comparar solamente las lenguas románicas, nosotros no conseguiríamos jamás reconstruir los futuros latinos, como *laudabo*, *legam*, porque en todas las lenguas románicas han sido sustituidos por otros futuros. O, si una forma originaria se ha conservado en una sola lengua, mientras se ha perdido o ha sido cambiada en otras por alguna innovación, difícilmente seríamos llevados a reconocer como originaria la forma de aquella única lengua, sino que más bien seríamos inducidos a considerar originaria la innovación de todas las demás lenguas. Aun en una misma lengua hallamos formas aisladas, ciertamente interesantes para la restitución de la fase lingüística más antigua, que nos resultarían incomprensibles excepciones, si de la fase más antigua no tuviéramos otra idea que la que nos viene de la comparación. Es el caso del francés *rien*, antiguo portugués *algorrem* (del latín *rem*), que nos han conservado la desinencia *-m* del acusativo latino. Pero, si nosotros no tuviéramos el latín, partiendo de las lenguas románicas reconstruiríamos ciertamente los acusativos singulares latinos sin la *-m*, y no sabríamos explicarnos de ninguna manera el francés *rien*, ant. portugués *algorrem*, o nos los explicaríamos de un modo probablemente inadecuado.

Por el contrario, queda siempre el peligro de atribuir a la fase originaria un fenómeno común a varias lenguas, aunque éste represente no ya un elemento independientemente heredado de una fase lingüística originaria, sino un elemento posterior, nacido en una lengua y que pasó de ella a otras lenguas afines, o que fueron tales en un determinado período. Y éste puede haber sido el caso del aumento en tiempos pasados de las lenguas indoeuropeas, sobre todo si se pone en relación con otros fenómenos comunes a las mismas lenguas o a buena parte de ellas<sup>6</sup>.

En resumen, las llamadas «lenguas madres» que nosotros consigamos reconstruir, en la mejor de las hipótesis, no son más que simples sistemas de fórmulas con las cuales procuramos reducir a unidad la multiplicidad que hallamos en las lenguas que consideramos. Son entidades «científicas», como diría Schmidt, con las cuales es lícito operar (como el físico opera con la noción de «cuerpo rígido», que en realidad no existe), pero que son, realmente abstracciones, ficciones de la realidad.

Es menester tener presente este hecho para no desviar la realidad de las cosas. Nuestras reconstrucciones son todas evidentemente hechas en función de las lenguas que queremos explicar; por tanto, son un espejo que refleja la realidad únicamente desde un determinado punto de vista de tales lenguas. Un ejemplo bastará para ilustrar este concepto. Cuando al comienzo de nuestro siglo se descubrieron los documentos del hitita cuneiforme, y se constató que se trataba de una lengua indoeuropea, se vió, no obstante, que no todos los elementos lingüísticos del hitita tenían su explicación en el sistema de fórmulas con que se había reconstruido el indoeuropeo, y para evitar esta dificultad, algunos estudiosos formularon la hipótesis de una originaria lengua indo-hitita, de la cual se habrían separado, por una parte, el indoeuropeo, y, por otra, el hitita; sin pensar que, si en la precedente reconstrucción del indoeuropeo se

hubiera podido disponer, además de las otras lenguas, también de la hitita; la imagen que se hubiera dado de aquél, hubiera sido tal, que habría explicado también la completa estructura lingüística del hitita.

Aparece con claridad con estas observaciones que es cosa extremadamente ardua y peligrosa querer fundar la monogénesis de las lenguas en las analogías y conexiones que puedan hallarse entre las llamadas «lenguas madres», entendidas como lenguas unitarias, que existieron realmente y que se hablaron efectivamente. Pero hay otros indicios que nos inducen a dudar seriamente de que las mismas coincidencias de los hechos comunes a diversas familias lingüísticas deban seriamente ser consideradas como residuos de una unidad genética originaria.

Ante todo, un elemento común a lenguas que pertenezcan a tronco diverso, puede muy bien haber sido tomado independientemente de un substrato lingüístico común, sin que por esto deba postularse un recíproco parentesco genético entre tales lenguas. Es éste, por ejemplo, el caso de muchos vocablos comunes que unen el indoeuropeo y el semítico (ejemplo, latín, *vinum*, griego οἶνος, asirio *inu*, hebreo *jajin*, etc.), que se formaron secundariamente, como resultado de la permanencia de estos pueblos en la cuenca del Mediterráneo, de cuyas precedentes civilizaciones recogieron estos y otros numerosos términos lingüísticos.

Otras veces las afinidades entre lenguas que pertenecen a distinto tronco encuentran su explicación en intercambios recíprocos, que tuvieron lugar en época prehistórica, y son, por consiguiente, la consecuencia de relaciones históricas secundarias entre lenguas de origen diverso. El presunto parentesco genético entre el indoeuropeo y el ugrofinés, visto a la luz de este principio, pierde gran parte de su consistencia, dada además la contigüidad histórica, y presumiblemente prehistórica, de estas lenguas. Se trata, por tanto, en gran parte de *préstamos*, pasados de una lengua a otra, que, si son interesantes para reconstruir fases lingüísticas anteriores (finés *paimen* «pastorcito», del lituano *piemuô*, cfr. griego ποιμήν, atestigua que el lituano *ie* es el desarrollo de un *ai* más antiguo, del indoeuropeo *\*oi*), no tienen evidentemente ningún valor para probar un parentesco genético entre tales lenguas.

Hay además el caso de formaciones lingüísticas semejantes, que se formaron independientemente en lenguas diversas. Bastará pensar en los términos de afinidad elemental, tales como onomatopeyas o palabras infantiles, que no presupone necesariamente unidad genética originaria, ni siquiera en el ámbito de la misma familia lingüística.

Queda luego amplio margen para otra posibilidad: esto es, que unos elementos lingüísticos semejantes, por los cuales se puede excluir la hipótesis de la influencia de un substrato común, de préstamos y de onomatopeyas, sean fruto de simples coincidencias fortuitas. Nuestras reconstrucciones, si por un lado son el punto de partida de una evolución que a través de la comparación nos esforzamos en recorrer tortuosamente, son por otra parte el resultado de precedentes desarrollos que escapan a nuestra investigación. En época histórica asistimos a la formación de palabras, de hecho idénticas, pero de origen muy diferente; cfr., por ejemplo el inglés *bad* «malo» y persa *bad* con igual significado (aun la pronunciación de la vocal es la misma), palabra que se remonta una, a través del inglés medieval *badde*, al anglosajón *boeddel* «afeminado», y la otra al pahlavi

CRITERIOS  
ENGAÑOSOS  
DE  
PARENTESCOS  
LINGÜÍSTICOS

*val.* Si en casos como éstos la documentación histórica nos salva del error de confundir dos palabras iguales, haciéndolas derivar de un mismo origen, ¿cómo podemos prevenirnos contra tal error, cuando, partiendo desde la más lejana prehistoria, nos viene a faltar la ayuda de cualquier documento?

**MONOGENESIS  
DEL  
LENGUAJE**

No debe parecer extraño si, escribiendo para una colección de estudios que tienden a individuar qué es lo que la exégesis bíblica y la misma teología pueden recoger de las conclusiones de tantas otras ciencias, he insistido sobre algunos aspectos negativos de los intentos más famosos hechos para demostrar la unidad de origen de las lenguas.

El problema de la monogenesia humana está vivo en la ciencia religiosa. Exégesis bíblica, ciencias biológicas, etnológicas, históricas, etc., pueden aportar su contribución para aclararlo. Entre las ciencias históricas se halla la glosología. ¿Qué puede decir a tal propósito? Las conclusiones indicadas más arriba dicen que la monogénesis de las lenguas, al menos en el estadio actual de los estudios, es inalcanzable con pruebas absolutamente válidas sobre el plano histórico y comparativo. Moviéndonos en este plano, llegamos a establecer un parentesco de fenómenos lingüísticos, sin que ello implique necesariamente un parentesco genético de las lenguas en las cuales aparecen tales fenómenos.

Es preciso, por tanto, volver a estudiar el problema sobre nuevas bases, o sea, sin detenernos en la forma externa, sino penetrando en la íntima estructura de las lenguas, en cuyo origen se encuentra esencialmente el misterioso descubrimiento de una inteligencia que ha sabido representar en símbolos fonéticos determinados sentimientos y nociones. Una investigación de esta clase se presenta ciertamente más fecunda en resultados para la solución de nuestro problema. Pero aún está en gran parte por hacer. Por esto Vendryes, uno de los más insignes maestros de la lingüística histórica y comparativa de la actualidad, auguraba nuevos estudios lingüísticos, no ya rígidamente dominados por el criterio del parentesco genético, sino más bien guiados por el intento psicológico de «reagrupar hechos comunes a las lenguas más diversas, para alcanzar, con ayuda de la realidad lingüística, el espíritu del cual ella surgió... De este modo se sacará de la comparación un conocimiento preciso de las necesidades universales del espíritu humano y de las leyes generales que rigen nuestras actividades»<sup>7</sup>. Por este camino se podrá ver entonces que «los hombres proceden de modo diverso en la lengua, pero ello no impide que se descubra claramente un esquema fundamental único, que es, además, necesariamente el mismo por el que se desarrollan las formas lógicas del pensamiento»<sup>8</sup>.

En este sentido, se podrá esperar que se llegue a establecer verdaderamente la unidad de origen del *lenguaje*, si por lenguaje se entiende efectivamente la facultad característica y específica del hombre de objetivar en símbolos fonéticos el contenido de su propia conciencia; en el otro sentido, se deberá más bien hablar de unidad de origen de las *lenguas*, esto es, de aquellos sistemas en los cuales se concretó históricamente esta facultad de expresión.

ENRIQUE R. GALBIATI

EN LOS UMBRALES  
DE LA HISTORIA

<b>pág.</b>	103	LA PREHISTORIA
	103	LA PREHISTORIA CIENTÍFICA
	105	LA PREHISTORIA BÍBLICA
	108	LA ANTIGÜEDAD DEL GÉNERO HUMANO
	111	LA LONGEVIDAD DE LOS ANTIGUOS
	113	LOS ORÍGENES DE LA CIVILIZACIÓN
	115	EL DILUVIO
	115	¿CÓMO Y CUÁNDO ACONTECIÓ EL DILUVIO?
	119	EL DILUVIO BABILÓNICO
	120	EN BUSCA DEL ARCA DE NOÉ
	121	¿ERAN VEGETARIANOS LOS ANTIGUOS?
	122	LA DIVISIÓN DE LOS PUEBLOS
	122	LA TABLA ETNOGRÁFICA DEL GÉNESIS
	123	LA TORRE DE BABEL

**NOTA  
BIOGRÁFICA**

*Enrique R. Galbiati, nacido en Giussano (Milán) en 1914, estudió en el Instituto Bíblico Pontificio. Profesor de ciencias bíblicas en la Facultad Teológica Milanesa (Venegono Inf.), se distingue como colaborador de la «Scuola Cattolica», de la «Rivista Biblica» y de la «Sacra Bibbia» dirigida por Mons. Garófalo. Obtuvo el doctorado en Sagrada Escritura en 1954, tratando el tema: «La estructura literaria del Exodo». Pertenece al cuerpo de los Doctores de la Biblioteca Ambrosiana.*

**T**ENEMOS del pasado un conocimiento directo por los textos escritos, como inscripciones, escritos sobre tablillas de barro, papiros: y ésta es la historia; y un conocimiento indirecto por otro objeto cualquiera que sea un resto del paso del hombre sobre la tierra, un objeto suyo propio (aun los fósiles), o una cosa hecha y usada por él, así como las grandes construcciones. La historia de Mesopotamia comienza hacia la mitad del III milenio a. C. con el rey Mes-hannipadda, el fundador de la I dinastía de Ur. En Egipto quizá algún siglo antes con el rey Narmer comienza la primera serie de nombres de reyes, del período que suele llamarse tinita. Todo lo que precede pertenece, pues, a la prehistoria. Se trata de una época incomparablemente más larga que los siglos de nuestra historia, y cuyas fases se cuentan por decenas de milenios.

La ciencia prehistórica por sus métodos se aproxima más a la historia natural que a la verdadera historia. Se trata, en efecto, de buscar y catalogar por afinidad de forma los adelantos de la civilización material (instrumentos, edificios), de establecer su sucesión, cronológica relativa, a través de un estudio de los estratos de las diversas localidades, y de fijar sus límites posibles dentro de una cronología absoluta. Aquí interviene la geología para darnos el cañamazo cronológico en que incluir las formas de civilización ya clasificadas.

Pero el interés del estudioso es grandemente excitado por los hombres que desarrollaron estas remotas culturas, y del cual a veces el arqueólogo encuentra los restos en las tumbas y el geólogo los fósiles en las capas de rocas. Interviene entonces la paleoantropología, que revela las características anatómicas de aquellos restos humanos, intentando su clasificación.

Clasificación de culturas, clasificación de «tipos» antropológicos y mutua interferencia de estas dos clasificaciones: he aquí los resultados de la ciencia prehistórica. Jamás un nombre, una personalidad, un hecho concreto. Oiremos, por ejemplo, mencionar el hombre de Neandertal, pero no debe creerse que hayan existido hombres que se llamaron así, como nosotros nos llamamos italianos, etc. Se trata solamente de una etiqueta inventada por los estudiosos, para distinguir una raza muy difundida, cuyo primer resto fué descubierto en 1856 cerca de Düsseldorf, en una localidad llamada precisamente Neandertal. Así la cultura Chelense, Musteriense, Aurifiaciense, etc., han recibido su respectiva denominación del nombre moderno de la localidad en que por vez primera fueron estudiadas. Nótese bien, se trata de lugares de hallazgo y de estudio, que no corresponden necesariamente a los centros de irradiación respectivos de las culturas llamadas con aquellos nombres. Así el Musteriense tiene su nombre por Le Moustier, en el río Vézère, pero es un tipo de cultura que luego resultó estaba difundido en los tres continentes del mundo antiguo y de la cual nadie puede decir que sea aquél el sitio originario.

Con todo, la ciencia prehistórica nos da un cuadro interesantísimo de lo que fué el lento desenvolverse de la civilización material, y algo — ciertamente poco — nos puede decir sobre lo que respecta a la vida intelectual, moral y religiosa, basándonos en los documentos muy tenues, pero válidos (tumbas, lugares de culto, objetos de arte).

Para la finalidad de este libro bastará una visión panorámica de los resultados de la prehistoria.

El hombre aparece sobre la tierra en la época cuaternaria, cuya primera parte, llamada el *Pleistoceno*, o época *glacial*, se caracterizó por cuatro glaciares. Por cuatro veces los glaciares de los Alpes descendieron al llano, mientras el casquete polar llegaba hasta el corazón de Alemania, determinando un cambio de fauna, que se discierne bien en los fósiles. El avance de los glaciares y su retroceso exigieron ciertamente miles de años y aun los períodos interglaciales tuvieron que ser larguísimos. Precisamente teniendo en cuenta este hecho, se puede en cierto sentido calcular la antigüedad del linaje humano, cuya posición con respecto a los glaciares es bien conocida: el hombre, en efecto, debió de aparecer entre el primero y el segundo glaciar, puesto que después de éste se han encontrado diseminados en los tres continentes los más antiguos restos de la industria humana. Los más modernos cálculos dan al linaje humano la antigüedad de 150-200 mil años, otros dan cifras mucho mayores. Con todo, no es prudente aceptar como absoluto ninguno de estos cálculos, supuesta la enorme diferencia que aún subsiste entre los resultados presentados por los diversos especialistas.

Cuando los primeros hombres, que vivían de los productos espontáneos del campo y de la caza, comenzaron a trabajar la piedra (los trabajos en madera no han podido, naturalmente, llegar hasta nosotros), tallaron los guijarros, dándoles forma de almendra puntiaguda (amígdala), y los emplearon como arma para tenerla en la mano. Es el *Paleolítico* (antigua edad de la piedra) *inferior* (esto es, el más profundo en las excavaciones), el cual se nos presenta con diversas formas, denominadas: Chelense o Achelense, difundidas desde Inglaterra al Cabo de Buena Esperanza, Malasia e India, junto con las regiones comprendidas en estos vastos límites. No consta si en este tiempo hubo hombres con características anatómicas tales, que puedan entrar en el denominador común de las razas actuales (*homo sapiens*).

En el *Paleolítico medio*, en el cual predomina el tipo Neandertaliano (*Paleántropos*), la cultura característica (aunque no la única) es la Musteriense, en la cual se trabajan no los guijarros, sino las esquirolas de piedra. Esta cultura, que comenzó en el último período interglacial, avanza por Europa durante una parte del último glaciar, luego desaparece misteriosamente y en todas partes junto con el tipo humano neandertaliano.

Viene entonces el *Paleolítico superior*, representado por otras razas, muy diferentes entre sí, pero semejantes al hombre actual (*Cro-Magnon*, *Grimaldi*, *Chancelade*, etc.), las cuales emplean una técnica más refinada, con inicios de escultura. El Aurifiaciense es la más difundida forma, en Europa, Egipto y Mesopotamia septentrional. En Francia y España siguen el Solutrense y el Magdaleniense. Nos encontramos en el último vértice del período glacial: los renos y los mamuts alcanzan los Pirineos, en cuyas cavernas pintaron estos animales, quizás con finalidades de magia, los pueblos cazadores del Magdaleniense.

Al retirarse lentamente el último glaciar, mientras se va restableciendo el clima actual (*Oloceno*), la cultura humana entra en un período de transición, llamado *Mesolítico*, en el cual se distinguen diversos centros con culturas propias (*Aziliense*, *Tardenoiense*, *Capsiense*, *Natufiense*). En las regiones más remotas de Africa y Australia la civilización se detiene en este punto, o apa-

rece aún más atrasada (Pigmeos). En cambio, un centro, para nosotros desconocido aún, va elaborando una cultura superior, la del *Neolítico*, que en el período siguiente encontramos difundida por el Mediterráneo.

En este punto es cuando se puede fijar una fecha bastante segura: el *Mesolítico* se extiende del 10.000 al 6.000 a. C.

Esta relativa precisión cronológica es hoy posible gracias al método del radiocarbono, esto es, del isótopo del carbono, de un peso atómico 14 ( $^{14}\text{C}$ ). En efecto, se ha hallado que este carbono, por efecto de sus emanaciones radioactivas, se transforma a medias en nitrógeno ( $^{14}\text{N}$ ) en el espacio de unos 5.600 años. Como que el carbono radioactivo se encuentra en proporción constante en la atmósfera y en los organismos aún vivos que lo absorben de la atmósfera, cuando en un resto antiguo de materia orgánica (por ejemplo, madera) se consigue calcular la proporción de carbono radioactivo que contiene, se encuentra no sólo que es inferior a la proporción de la atmósfera, como consecuencia de la pérdida debida a la emanación radioactiva, sino que se llega a establecer desde qué época comenzó tal emanación, esto es, la edad de tal objeto. Este método, por ahora, no puede llegar más allá de los 10.000 años, pero ya basta para establecer la cronología del Mesolítico y del Neolítico.

El *Neolítico*, o sea, la «nueva edad de la piedra» (del 6.000 al 4.000), supone un cambio total en la civilización. No se trata sólo del pulimento de los instrumentos de piedra, que revela una técnica más perfecta: con la agricultura y la ganadería todo el tenor de vida del hombre recibe un nuevo aspecto. Es un enorme progreso, con el cual se introduce una cierta seguridad en la vida y se verifican agrupaciones humanas considerables. Durante este período se inventa la cerámica, que con sus múltiples formas y decoraciones constituirá a continuación una cadena ininterrumpida de documentos, utilísimos a los arqueólogos para fijar la cronología de los restos acompañados por la cerámica.

En el Próximo Oriente el Neolítico dura mucho menos que en Europa: entre el 4.500 y el 3.000 aparecen ya objetos de bronce, que, sin embargo, no modifican el cuadro general de la cultura neolítica. Este período suele llamarse *Calcolítico* (cultura de la piedra y del *cobre*), con el cual en Mesopotamia y Egipto se llega a los albores de la historia.

Sigue la edad del *bronce*, o *Eneolítica*, en la que los instrumentos de bronce van suplantando gradualmente la piedra, modificándose simultáneamente las culturas y la constitución de reinos y centros comerciales. Este período se divide en Bronce Antiguo (3.000-2.100), Medio (2.100-1.600), Reciente (1.600-1.200).

La edad del *hierro* comienza lentamente hacia el 1.300 en el Próximo Oriente, para aparecer en Europa algunos siglos más tarde.

Era necesaria esta breve indicación sobre la prehistoria científica, para poder explicar los problemas que surgen de una atenta lectura de los capítulos 1-11 del Génesis, o sea, de la llamada *prehistoria bíblica*.

Este título, dado a los primeros once capítulos y que vale con más propiedad para lo que se cuenta a partir del cap. 4, con el comienzo de las vicisitudes de la humanidad caída, es particularmente feliz, no sólo porque estos capítulos cubren el mismo período de tiempo sobre el que se interesa la prehistoria científica, sino precisamente por una cierta analogía de relación que estos

capítulos, por una parte, y la prehistoria científica, por otra, guardan con la historia propiamente dicha.

La ciencia prehistórica es *historia*, en cuanto se ocupa de realidades que existieron efectivamente en el pasado, pero estas realidades son consideradas desde el punto de vista sólo general, «típico». Esto es, se estudia un tipo de civilización caracterizado, por ejemplo, por un determinado complejo de factores (elaboración de las esquilas de piedra, estatuillas características, utensilios de hueso, etc.), que se le llama convencionalmente Auriñaciense (de la cueva de Aurignac, en el alto Garona, donde se descubrió por vez primera en 1861), y cuya extensión geográfica se está investigando. Pero lo *individual* en la historia, la biografía de un personaje, las vicisitudes de un pueblo, escapa completamente a la ciencia prehistórica.

Análogamente la prehistoria bíblica es *historia*, en cuanto se ocupa de realidades que existieron realmente en el pasado, pero estas realidades son, generalmente, de carácter típico; o sea, tienden a enseñar que Dios actúa siempre en los acontecimientos y en qué modo; cuál fué constantemente la manera de comportarse de la humanidad con respecto a Dios, la ley moral y otras cosas semejantes. Lo *individual* no escapa completamente, en cuanto que lo que sucede es el resultado de hechos individuales, pero aquí no se indica en su realidad individual, no hay el interés del narrador por el nombre propio y por la circunstancia concreta. Es más bien la verdad histórica siempre válida, que apareciendo a través de un episodio, se convierte así en cosa «típica», mientras a primera vista podría parecer solamente «individual».

El lector pensará espontáneamente en el género literario de la parábola. Tal cosa no es exacta. La parábola no expresa necesariamente una realidad, aunque sea típica, situada en el pasado, y, por tanto, *histórica*. Además, aun existiendo «parábolas históricas», en las que se pone en evidencia un hecho histórico, como la parábola de los viñadores infieles<sup>1</sup> y de los invitados a las bodas<sup>2</sup>, la realidad histórica se encuentra «disfrazada», por así decirlo: tanto los personajes como las acciones son representadas por personajes ficticios, cuyas acciones hacen surgir una analogía de situación entre la realidad histórica y su representación parabólica.

En cambio, en la prehistoria bíblica no hay disfraz alguno, a lo más, «compenetración» de hechos distintos en un único hecho «típico», obtenida no por medio de un disfraz artificial de una realidad muy conocida, sino a través de una interpretación veraz y profunda, a través de una compenetración de significado en un episodio lejano, transmitido de algún modo por la tradición popular.

Así Caín y Abel, como veremos más adelante, no son los personajes de una parábola, ni por otra parte sus nombres tienen importancia como realidad particular: su desgracia asume toda su importancia no por el hecho de que estuvo situada en un punto preciso de la historia, sino por su múltiple actualidad.

Otra analogía entre prehistoria científica y prehistoria bíblica está en el carácter de los documentos en que se basan. Por definición, los documentos de la ciencia prehistórica son únicamente arqueológicos, no epigráficos o literarios. Esto es, falta una voz humana que narre los acontecimientos. Así en la prehistoria bíblica las fuentes no son proporcionadas por tradiciones históricas israelitas, sino por tradiciones preisraelitas.

La historia del pueblo escogido empieza sólo con Abraham, porque antes

de él sus mismos antepasados son presentados por la Biblia como politeístas: «Vuestros padres, cual fué Téraj, padre de Abraham y padre de Najor, habitaron antiguamente al otro lado del río (el Eufrates) y sirvieron a otros dioses. Pero yo tomé a vuestro padre Abraham al otro lado del río y lo conduje por todo el país de Canaán», etc.<sup>3</sup>. Por consiguiente, todo lo que se refiere a los acontecimientos que precedieron a Abraham<sup>4</sup> no es una historia de familia celosamente guardada y transmitida como el resto del Génesis, sino un conjunto de elementos que los Israelitas debieron tomar prestados a otros pueblos. Por tanto, tienen una menor garantía por lo que respecta a cada acontecimiento en particular, a los nombres, las genealogías, etc.

Se trata de un material heterogéneo, que el autor inspirado transformó completamente en cuanto al significado religioso, y del cual se sirvió para trazar las líneas sumarias de una verdadera y profunda historia de la humanidad preisraelita. El fin del autor inspirado no fué, como pensó alguno, dar a su pueblo una historia de los orígenes, como tenían los demás pueblos, pero cuidadosamente depurada de elementos mitológicos y llena de buen sentido. Su finalidad, en cambio, fué la de mostrar que, si Israel era un advenedizo en la escena de la historia, Yahveh, por el contrario, el Dios de Israel, existía ya antes como único Señor del mundo e intervenía en la historia de la humanidad, realizando sus designios providenciales y, en primer lugar, la preparación del pueblo escogido.

Sirviéndose, pues, el autor de los materiales que tenía, pobres, si se quiere, desde el punto de vista científico, pero ricos en valores concretos y llenos de psicología popular, trazó las líneas maestras de la gran tragedia humana, mostrando en Dios al árbitro de los destinos de los pueblos. Y precisamente en esto, él presenta el carácter infalible de la enseñanza divinamente inspirada. Por consiguiente, el Génesis en sus cap. 4-11 no es una antología de leyendas, cuya única enseñanza es la de una anécdota edificante, sino que es «historia» en un sentido verdadero, si bien cada detalle *en particular*, que proviene del material empleado, no tengan todos la misma garantía.

Son inspirados como *medios* para expresar la enseñanza histórico-religiosa, pero no son objeto de la enseñanza misma.

Un último parangón entre prehistoria científica y prehistoria bíblica pone en evidencia su diferencia específica. La prehistoria científica tiene como objeto propio y «formal», esto es, el que constituye su esencia, *las relaciones de la humanidad con el universo material* (civilización), en las épocas que preceden a la escritura; en cambio, la prehistoria bíblica tiene como objeto propio *las relaciones de la humanidad con el Creador y Señor del universo*, en las épocas que preceden a la revelación divina a Israel.

Si el objeto propio es diverso, será inútil buscar en la prehistoria bíblica lo que es propio de la prehistoria científica, a saber, una cronohistoria de las civilizaciones humanas. Si en la Biblia hallamos alguna indicación sobre tales culturas será sólo de paso, de modo popular y no científico, y tratará, de todos modos, sobre aquellos particulares que constituyen el medio de que se halla revestida la enseñanza, y, en cambio, no constituyen el objeto mismo de la enseñanza. Será, pues, inútil buscar en tales elementos una concordancia entre la ciencia prehistórica y la Biblia. Por su objeto «formal» la prehistoria bíblica es más filosofía de la historia, o mejor, *teología* de la historia, que no historia

científica; por su objeto «formal» la prehistoria científica es más *ciencia* que *historia*.

De este modo quedan resueltas ya desde el comienzo las dificultades que ahora vamos a tratar y que hoy despiertan gran interés entre las personas cultas.

La tarea de los estudiosos — que nosotros sólo acometemos en parte — consiste en solucionar dos problemas, por medio de cada uno de los argumentos de que trata la prehistoria bíblica:

1) Cuál es la enseñanza histórico-religiosa que el autor inspirado quiere dar y cuáles son los elementos que le sirven sólo de medio, de envoltura concreta.

2) Cuál es el origen de estos elementos y cuál puede ser su valor objetivo como tradiciones históricas.

Como se ve, el primer problema es de naturaleza esencialmente teológica y trata argumentos a los que se extiende el principio de la inmunidad de la Biblia al error, o «infalibilidad», como suele decirse. En cambio, el segundo problema no está tan ligado con la infalibilidad bíblica ni con el valor mismo religioso de la Biblia. Se trata solamente de un argumento que interesa desde el punto de vista de la crítica histórica, y que puede ser abordado con los métodos propios de esta ciencia.

#### LA ANTIGÜEDAD DEL GENERO HUMANO

Comencemos por el problema de la antigüedad del género humano, relacionado con la fecha de aparición del hombre sobre la Tierra.

El primer punto de referencia seguro parece que es el comienzo del Mesolítico, hacia el 10.000 a. C. Antes de esta fecha se extienden decenas de milenios del Paleolítico, sobre cuyo número, nosotros estudiosos de la Biblia, no tenemos ninguna competencia. Sólo hacemos notar que el cálculo depende de la duración de los glaciares y, mientras los científicos no sepan exactamente la causa determinante de los períodos glaciares, no podrán informarnos con suficiente probabilidad sobre su duración. Con todo, a los fines prácticos de la crítica histórica esto no tiene mucha importancia. Bien pocos milenios bastan para hacer desaparecer todo resto de tradición histórica oral, aun suponiendo que nuestros antiquísimos precursores hubieran tenido la intención de transmitir a la posteridad sus nombres y sus recuerdos. Cuando se piensa en los números colosales que supone la prehistoria científica, inmediatamente se nos recuerda que parece que la Biblia nos presenta los acontecimientos de la prehistoria en una escala mucho más reducida. Entre Adán y el diluvio se nos presenta una genealogía aparentemente ininterrumpida, que comprende diez nombres<sup>5</sup>, y asimismo desde el diluvio hasta Abraham otra genealogía de la misma extensión<sup>6</sup>. Más aún, hasta hace pocos decenios se quiso calcular con precisión la antigüedad del género humano, basándose en los números contenidos en aquellas genealogías. En efecto, su esquema es tal, que permite un cálculo semejante:

«Adán vivió 130 años y engendró a su semejanza, según su imagen, a Set; y los días de Adán, después que engendró a Set fueron 800 años, y engendró hijos e hijas; y todos los días que Adán vivió fueron 930 años, y luego murió.

»Set vivió 105 años y engendró a Enós; y Set vivió después que engendró a Enós 807 años y engendró hijos e hijas; y todos los días de Set fueron 912, y luego murió.» Y así sucesivamente.

Los comentadores antiguos, sumando todos los años en que cada uno de

los patriarcas engendró al siguiente, pensaban que obtendrían una cronología precisa desde el comienzo del mundo hasta Abraham. Encontrando luego otros datos diseminados en varias partes de la Biblia, desde Abraham hasta la época persa y otros datos en los historiadores profanos desde la época persa hasta Herodes, creyeron poder calcular la antigüedad del linaje humano en unos 4.000 años antes de Cristo.

Así se obtuvo este famoso número de 4.000 años, que en realidad no está efectivamente contenido en la Biblia. Nótese, antes bien, que los Padres griegos y muchos latinos que seguían el cotejo griego de la Biblia (versión de los LXX), encontrando en este texto números diferentes que en el texto hebreo, calcularon el mismo período en unos 5.000 años, como tiene también el martirologio romano. No se trataba, como se ve, de una enseñanza de fe, sino de un cálculo privado de los eruditos, que fué juzgado probable, mientras no hubiera ninguna razón en contrario.

Aparte el cálculo desde Abraham a Cristo, que ahora parece ser de 17 a 18 siglos, la pretensión de deducir la edad del mundo antes de Abraham de las dos listas en cuestión no era legítima.

Ante todo tenemos motivos para creer que los números de estas genealogías no fueron presentados como objetivos ni por aquellos mismos que los adujeron. En efecto, estos números varían en las tres reseñas que tenemos, la hebrea, fielmente reproducida por la Vulgata (de San Jerónimo), la que nos fué transmitida por los Samaritanos y la griega. Para no alargarnos, damos únicamente los resultados finales:

		<i>Hebr.</i>	<i>Sam.</i>	<i>Griega</i>
De Adán al diluvio	años	1.656	1.307	2.262
Del diluvio a la entrada de Abraham en Canaán	»	367	1.017	1.247
De Adán a la entrada de Abraham en Canaán	»	2.023	2.324	3.509

Si estudiamos las variantes, vemos que el texto samaritano hace disminuir gradualmente la longevidad de los patriarcas. El texto griego manipula con los números del texto hebreo, añadiendo casi siempre 100 años a la edad en que el patriarca engendra a su sucesor, de modo que alarga la edad del mundo en unos 1.000 años. Estas y otras observaciones que omitimos aquí nos inducen a concluir que los redactores del texto samaritano y los traductores del Génesis en griego no consideraban aquellos números como intangibles, y por ello se creyeron con derecho de modificarlos según sus particulares criterios. En otras palabras, para ellos el número no era una expresión de la realidad objetiva, como para nosotros, sino un medio de expresar algunos de sus conceptos, mas o menos como nuestras clasificaciones escolares en décimas o en treinta-avos, que representan el valor de nuestros estudiantes. Pero esto no quiere decir que su compositor—el autor de su inserción en el Génesis o un predecesor suyo más remoto— haya pretendido dar esto que para nosotros es la realidad objetiva: habrá tenido él también algunos criterios particulares, que, con todo, por ahora, se nos escapan, y que, si los números han sido cambiados por las sucesivas transcripciones, se nos escaparán siempre.

En segundo lugar, las dos genealogías son citadas por el autor del Génesis como documentos ya conocidos, venerables por su antigüedad y que no debían

ser discutidos, sino referidos como una preciosa herencia. Pero, ¿con qué objeto? Con el objeto precisamente a que estaban destinadas las genealogías en las civilizaciones originariamente nómadas. En estos grupos étnicos no territoriales, sino tribales, los derechos de los clanes y de los individuos estaban ligados al hecho de que ellos descendían de un determinado jefe de linaje, como acontece en ciertos casos aun en nuestros días. Había equivalencia entre transmisión de derechos y transmisión de la sangre; así el que llegaba a tener parte en ciertos derechos, se consideraba como descendiente de quien se los transmitía. La genealogía era, por consiguiente, un *documento jurídico*, que comprobaba la posesión de determinados derechos heredados de un jefe de estirpe notable, y por esto podían ser elaboradas según criterios particulares y hasta abreviadas o condensadas.

Aplicando estos conceptos a las dos genealogías antes y después del diluvio, resulta que para el autor del Génesis las dos listas son unos documentos jurídicos que comprueban la transmisión de las promesas y bendiciones divinas desde Adán a Noé y desde Noé a Abraham, el cual aun iniciando una nueva humanidad con nuevas promesas, es el heredero de todo lo mejor que Dios había conferido a la humanidad precedente. De este modo los dos documentos sirvieron al autor sagrado como *medio* concreto para expresar este concepto de la transmisión de los derechos. Es, precisamente, este concepto la verdad que el autor quiso enseñar; en cambio, la verdad de la enseñanza no debe ser buscada en los documentos de que él se valió, porque el medio *como tal* no es ni verdadero, ni falso, sino que sólo puede ser más o menos adecuado para expresar la enseñanza.

Al mismo tiempo los dos documentos le sirvieron para tender dos puentes sobre dos períodos históricos, de que no tenía noticias por otras fuentes. El autor inspirado ha enlazado inmediatamente los primeros nombres que podía alcanzar por la tradición de su ambiente, con los albores de la humanidad (creación y pecado original), sin darse cuenta de los milenios que separaban los dos mojonos de la cadena, del mismo modo como, hablando de los astros, no se había dado cuenta de su distancia abisal.

Con ello queda claro que nosotros no tenemos el derecho de sacar una cronología de estos dos documentos, y ni siquiera el de formarnos una idea sobre la duración de los períodos prehistóricos correspondientes.

Y ahora, una cuestión que sólo se refiere a la crítica histórica: ¿de dónde sacó el autor sagrado las dos genealogías y cuál es su valor documental?

La genealogía desde Sem (hijo de Noé) hasta Abraham contiene ciertamente los nombres de los antepasados de Abraham que pueden aún alcanzarse por la tradición histórica. Pero su enlace con el alejadísimo superviviente del diluvio puede ser sólo ideal o jurídico, como veremos por la «Tabla de los pueblos» del Gén. 10. En cambio, los antepasados de Noé representan quizás los nombres que, en el ambiente de los nómadas Semitas, de los que provenía Abraham, eran atribuidos a los más grandes personajes que precedieron al diluvio, y que, según la mentalidad de los nómadas, eran enlazados en la forma de genealogía. Se trata de restos venerables de una remota tradición: debemos agradecer al autor sagrado que nos los haya conservado, pero no podemos controlar su objetividad. Tampoco la inspiración garantiza su contenido, porque

el autor no intentaba precisarlo de tal forma. Repetimos: se trataba de un medio y no de un objeto de la enseñanza.

Puede interesar al lector saber que ya a comienzos del II milenio la mentalidad de los Sumerios creía que el diluvio había acontecido después de un cierto número de soberanos (8 ó 10, según las versiones), que habrían reinado en diversas antiquísimas ciudades durante un increíble número de años. He aquí la serie de los reyes con sus respectivos años de reinado, según el texto mejor conservado: Alulim (reino 28.800 años), Alalgar (36.000), Enmeluanna (43.200), Dumuzi el pastor (36.000), Ensibzianna (28.800), Enmenduranna (21.000), Uburdudu (18.600): total: ¡241.200 años! Nótese que el último es el padre del héroe del diluvio, Ziusuddu (el Noé sumerio), el cual se presenta como el último de la lista en otros textos. Nótese asimismo que los números, siempre muy elevados, varían en los diversos textos y parece que tienden a obtener un total ya prefijado por razones particulares. Sería un testimonio que, para los antiguos, tales números en documentos semejantes no tenían un valor objetivo.

La lista de los patriarcas antediluvianos de la Biblia resulta de nombres Adán, Set, Enós, Quenán, Mahalalel, Yéred, Henok, Matusalén, Lamek, Noé) muy diversos de los sumerios y, por tanto, no pueden derivar de ellos. Con todo, unos y otros son, quizás, el eco de una tradición común en aquellos sitios, o sea, recuerdo de ciertos grandes personajes que vivieron antes del diluvio, los cuales en la mentalidad de los sedentarios Sumerios fueron considerados como reyes, mientras en la mentalidad de los nómadas tomaron el aspecto de una lista genealógica de «padres».

¿Es verdad que los hombres antiguos vivían mucho más que los actuales? Los estudiosos de la paleoantropología lo niegan. Según los restos del tipo neandertaliano ninguno debió pasar de los 50 años; por los esqueletos del Paleolítico superior y del Mesolítico ninguno superó los 60. Aquella debía ser una vida durísima, capaz de gastar pronto el organismo, como sucede entre los actuales indígenas de Africa. Pero, si queremos ser exactos, deberíamos sólo decir que los huesos de estos hombres antiquísimos demuestran un grado de desarrollo igual al de nuestros contemporáneos de 50 ó 60 años, pero queda por ver si a tal grado llegaron en el mismo número de años. Aún hoy se habla justamente de una edad relativa: la pubertad y la vejez se alcanzan en números diversos de años, según el clima y la raza.

Casos esporádicos de longevidad hasta los 150 años se registraron en época moderna. Actualmente el mayor número de ultracentenarios parece que se encuentra en la Península Balcánica y en Turquía, especialmente entre la población dedicada al pastoreo.

Los años de los patriarcas hebreos, partiendo de Abraham, esto es, desde que se tiene una tradición histórica bien definida, se encuentran en este orden de magnitud, y, por consiguiente, no están en sí faltos de probabilidad: Abraham 175 años (=7×5×5)<sup>7</sup>; Isaac 180 años (=5×6×6)<sup>8</sup>; Jacob 147 años (=3×7×7)<sup>9</sup>; José 110 años<sup>10</sup>; Moisés 120 años<sup>11</sup>. Pero no debe excluirse que responden a un cálculo artificial, basándose en datos aproximados. Así Abraham llega a Canaán a la edad de 75 años (3×25); engendra a Isaac después de 25 años y luego sobrevive otros 75 años. Moisés huye de Egipto a la edad de 40 años, vuelve allí después de cuarenta años y muere después de otros 40 años. La

**LA LONGEVIDAD  
DE LOS  
ANTIGUOS**

suma de los factores en que se descomponen los años de Abraham (7+5+5), de Isaac (5+6+6) y de Jacob (3+7+7) es siempre 17. Por consiguiente, en la intención misma del autor inspirado se trata de números aproximados, o mejor, relativos al orden de magnitud del número que expresa la vida media humana, según su modo de ver.

Por otro lado, para los hombres del II milenio debía ser prácticamente imposible conocer con exactitud su propia edad, pues faltaba una era sobre la cual fijar el año del nacimiento y con la que contar los años sucesivos. Cuando el ritmo monótono de la vida se mide sólo por las fases lunares y por los partos del ganado, no vale la pena llevar un cómputo exacto, ni, por otra parte, es esto posible. Se advierte lo mismo hoy entre los pueblos de cultura inferior. Es un motivo más para creer que los antiguos israelitas, antes de la institución de la monarquía, no podían y, por tanto, no querían dar a tales números un valor absoluto.

En cambio, por lo que se refiere a los números que se nos presentan en las dos genealogías, antes y después del diluvio, encontramos que sobrepasan en mucho los límites dados por la experiencia. Desde Adán a Set la edad de los patriarcas oscila entre los 969 y los 600 años (a excepción de Henok, 365 años); desde Arpaksad a Téráj oscila entre 438 y los 205 años (excepción de Najor, 148 años). ¿Qué valor tienen estos números? Como ya hemos visto, los antiguos redactores manipulan estos números diversamente y deben responder a algún criterio particular que se nos escapa a nosotros. Quizás quieren simbolizar el grado de virtud de hombres particularmente gratos a Dios, desde el momento que un concepto semejante se encuentra indicado por Isaías, 65, 20, donde, para indicar una felicidad futura, se dice,

...morir a los cien años será morir niño,  
y no llegar a los cien años será tenido por maldición.

Sin embargo, aunque en la mentalidad de los desconocidos compiladores de las listas genealógicas estos enormes números correspondían en general a la opinión difundida sobre la longevidad de los antiguos, no se deduce de ello que tal longevidad sea enseñada por el autor del Génesis. Como hemos visto, los números están asociados a los respectivos elencos genealógicos, de los cuales el autor inspirado se valió como de material preexistente para su construcción histórico-religiosa. Aquí no se trata de infalibilidad, porque ésta se refiere solamente a lo que el autor pretendía enseñar, esto es, su juicio religioso sobre el desarrollo de la historia humana. Del mismo modo, para aducir un ejemplo, el constructor de una basílica cristiana de estilo fragmentario poseía un pensamiento arquitectónico propio que expresar, que era su alabanza al Dios verdadero, manifestada a través de las líneas de las piedras. Pero, para expresar este genial concepto suyo, él hizo servir algún ara pagana, alguna piedra miliar, algunos fragmentos intactos de las construcciones antiguas, objetos todos que, permaneciendo materialmente lo que eran, quedaron llenos de un espíritu nuevo, que los convirtió en partes integrantes de la creación original de un artista cristiano. Análogamente, la inspiración bíblica ha tomado los viejos documentos y conservándolos intactos, ha infundido en ellos un nuevo espíritu, destinándolos, como medios expresivos, a formar parte de un plan histórico-religioso del todo original y veraz.

Algunas referencias al progreso material de la humanidad se encuentran esparcidas en el cap. 4 del Génesis, en conexión con el triste episodio de Caín y Abel y con el comportamiento moral de los descendientes de Caín. Pero sería un método pésimo preocuparnos de los detalles culturales de esta trágica narración, sin preguntarnos antes qué pretendía el autor inspirado, al referirnos estos episodios.

La verdad de la Biblia, en efecto, consiste en lo que el autor quiere enseñar, mientras ciertos detalles, como hemos visto, pueden simplemente tener un valor ornamental, como medios concretos para dar expresión plástica a aquella verdad. Ahora bien, el cap. 4 sigue lógicamente el orden de las ideas contenidas en el cap. 3. O sea, el autor pretende demostrar la continuación y la realización de las consecuencias del primer pecado. Al final de la narración de la caída, la sentencia divina terminaba con el anuncio de la muerte inevitable: «Hasta que volverás a la tierra, porque de ella saliste, pues polvo eres y al polvo tienes que volver»<sup>12</sup>. Ahora con Abel la muerte hace su primera aparición: la tierra «abre su boca para acoger la sangre» de la víctima<sup>13</sup>.

Después de la culpa entraba el egoísmo a envenenar la sociedad conyugal, la única que existía, cuando aún no había otros seres humanos. «Tu pasión te empujará hacia tu marido —oye que le dicen la mujer—, pero él te querrá dominar»<sup>14</sup>. Ahora la sociedad se ensancha, han venido otros hombres, comienza a existir el «prójimo», el «hermano», e inmediatamente nacen los celos y el odio homicida. En el cap. 3 del Génesis la humanidad es puesta a prueba y libremente cae; en el 4 Caín es también probado, pero no empujado fatalmente al delito por una pasión irrefrenable: aún podría detenerse. «El Señor dijo entonces a Caín: ¿por qué te has irritado y por qué está abatido tu rostro? Si obras bien, ¿no deberías tal vez mantener erguido (el rostro)? Pero si no obras bien, el pecado está a la puerta, como un demonio en acecho. El se esfuerza por conquistarte, pero eres tú quien lo debes dominar»<sup>15</sup>. Luego viene el delito, el homicidio voluntario y premeditado, y el autor inspirado quiere enseñar dramáticamente a sus oyentes grandes y pequeños que es éste un gran pecado, tal que clama venganza ante Dios<sup>16</sup>. Esta es la enseñanza de la historia de Caín, la verdad religiosa que ella contiene, porque tenemos que pensar que la inspiración divina, guiando al autor a narrar en este texto la historia del fratricidio, ha querido verdaderamente enseñarnos que el homicidio hizo muy pronto su triste entrada en la historia de la primera humanidad. Y esto es también muy verosímil. Sólo que este episodio tiene, como ya hemos dicho, un valor «típico», condensando en sus líneas gráficas y dramáticas una verdad histórica de actualidad demasiado constante. ¡Cuántos Caínes se han sucedido desde entonces sobre la faz de la tierra!

Tal vez el lector, o mejor, el que oye esta triste historia podría pensar que la humanidad, después de estos oscuros tiempos, iba a encaminarse hacia un porvenir mejor; y que el progreso —para hablar en términos modernos— haría desaparecer la barbarie. Y el narrador inspirado continúa su historia mostrando cuán vana era esta esperanza.

Siguen las generaciones (Caín, Henok, Irad, Mejuyael, Metusael, Lamek; ¿son quizás los mismos nombres de los hombres más antiguos recordados por la tradición?), y comienza el progreso material: los tres hijos de Lamek se convierten en los iniciadores de una vida más rica: «Ada parió a Yabal: él

fué el padre de todos aquellos que viven bajo las tiendas junto al ganado»<sup>17</sup>. El número enorme de las bestias de apacentar hace surgir la necesidad de cambiar constantemente de lugar, en busca de nuevos pastos. Son los iniciadores de una vida más alegre: «El hermano de éste se llamaba Yubal: él fué el padre de todos los tocadores de cítara y flauta»<sup>18</sup>. Son los que empiezan una vida más segura, con la seguridad que proviene de las armas: «Luego Sil-lá parió también a Tubal-gayin, el herrero, padre de todos los que trabajan el cobre y el hierro»<sup>19</sup>. He aquí, pues, el progreso en acción.

¿Cuáles fueron los efectos morales? El autor inspirado lo deja entender, mencionado un antiguo canto que la tradición ponía en boca de Lamek, orgulloso por las nuevas conquistas realizadas por su estirpe:

He matado un hombre por una herida mía  
y un muchacho por una contusión mía<sup>20</sup>.

Es una alusión a la ley del talión, que limitaba la medida de las represalias: vida por vida, herida por herida, contusión por contusión<sup>21</sup>. Aquí la venganza es sin ley, vida por herida, vida por contusión, por una piedra arrojada por un muchacho. Pero hay un precedente: la venganza para quien matara a Caín, debía ser siete veces mayor<sup>22</sup>; así lo había establecido Dios para defender a Caín del linchamiento. Pues bien, continúa Lamek, nosotros no tenemos necesidad de Dios, sabemos hacer más y mejor solos:

Siete veces será vengado Caín  
pero Lamek setenta y siete!<sup>23</sup>.

Parece que tácitamente el autor inspirado concluye su triste historia, diciendo: ¡he aquí el progreso!

Esta es la enseñanza del autor inspirado; pero, como se ve, no se trata de una ideología infundada y pesimista. El curso de la prehistoria tuvo que ser, efectivamente, tal que justificaba este juicio, y la inspiración que enseña tal juicio garantiza también que los hechos fueron conformes a este juicio. En cambio, los nombres y los demás detalles concretos de esta narración son el medio para expresar tal enseñanza; el único medio disponible para llegar al pasado y asimismo el único medio apto para introducir en la psicología popular, falta de abstracción y de exigencias críticas, la enseñanza de la historia.

Supuesto esto, alguno pretenderá, sin embargo, saber dónde fué a buscar el autor inspirado este cuadro concreto y cuál sea el valor documental del cuadro mismo. La presencia de nombres propios, que quizás son apelativos, revela que se trata de tradiciones, que existían entre algún pueblo particular. Algunos quisieron identificar a los Cainitas, considerados descendientes del antiquísimo homicida, con los Quenitas (en la Vulgata Cineos), habitantes de las cavernas situadas al sur del Mar Muerto y que también llevaban este nombre del jefe de su estirpe, Caín<sup>24</sup>. Pero esta pequeña población afín a los Madianitas<sup>25</sup>, en paz con los Israelitas<sup>26</sup> y relacionada con el clan de los Recabitas, alabados por Jeremías por su voto de perpetuo nomadismo<sup>27</sup>, y adoradores fervientes de Yahveh<sup>28</sup>, no tenían nada de la ferocidad ni del espíritu de progreso atribuido a los Cainitas. Otros han querido ver en esta narración el eco de un antiguo anta-

gonismo entre pastores (Abel) y agricultores (Caín). Sólo que la población que narra este hecho y que representaba al pastor Abel con aureola de martirio era en realidad un pueblo de agricultores. La narración presenta a Caín expulsado «lejos de la tierra» y obligado a andar errante, precisamente porque el «suelo ya no le dará su sustento». Ser apartado de su tierra significa para Caín verse rechazado de su propio clan; y precisamente esta su soledad vagabunda en un mundo en que cada uno está defendido en cuanto forma parte de un clan que le garantiza contra la venganza, expone a Caín a sucumbir frente al primer advenedizo (tal es el sentido del Gén. 4, 11-14). Además, precisamente en el seno de los descendientes de Caín se señala el comienzo del pastoreo nómada (Gén. 4, 20: Yabal, padre de los pastores, habitantes de tiendas). Avancemos una hipótesis: las tradiciones que se refieren en el Gén. 4, derivan de la Mesopotamia septentrional y aluden a las poblaciones extranjeras del Cáucaso. En efecto, Caín es presentado primero como errante, y luego como residente al «oriente del Edén»<sup>29</sup>, o sea, en aquella región en que se suponía nacían el Tigris y el Eufrates. Efectivamente, en aquellas regiones la presencia de yacimientos metalíferos hizo posible en épocas remotísimas la elaboración de los metales (el Calcolítico es ya un período de difusión de la metalurgia). Notemos que esta tradición se refiere a épocas relativamente recientes y parece prescindir del diluvio. Antes de estos datos, se encuentra, como vimos, una línea genealógica<sup>30</sup> que señala el enlace quizás puramente ideal (como en la tabla del Gén. 10) entre esta raza de asesinos y el primer homicida en los albores de la humanidad. No hemos, pues, de maravillarnos, si este primer episodio de sangre se narra con detalles propios de una mentalidad y de una civilización más avanzada, que la asignada a un «pastor de rebaño» y a un «trabajador de la tierra». La tradición popular y el autor inspirado, que la refiere como un hecho realmente acontecido y al mismo tiempo «típico», no sospechaban en lo más mínimo que en otros tiempos no existieron ni la agricultura ni el ganado doméstico. Pero su interés y, consiguientemente, su enseñanza no miraban a esta cuestión. En una composición concebida así no se debe, por tanto, buscar ni un acuerdo, ni un desacuerdo con los datos de la prehistoria científica.

---

## EL DILUVIO

---

LA narración del diluvio<sup>31</sup> viene a dividir en dos mitades la prehistoria bíblica, en la cual alcanza una importancia preeminente, puesta de relieve aun por la amplitud épica del estilo. Análogamente a lo que hemos hecho hasta ahora, debemos ante todo preguntarnos qué enseñanza pretendió darnos el autor inspirado. Tal enseñanza es clarísima: Dios castiga los pecados públicos, colectivos, generalizados, con calamidades de carácter colectivo. Además, cuando una comunidad, elegida por Él para la realización de un plan suyo providencial, se deprava y no es ya digna de la elección, Dios vuelve a comenzar desde el principio con un «resto», un residuo que le ha permanecido fiel. Pero esta enseñanza de carácter general que nosotros vemos puesta de relieve constantemente en

¿COMO Y CUANDO  
ACONTECIO  
EL DILUVIO?

los sucesivos hechos de la Historia Sagrada, está unida aquí como allí con un hecho de carácter «individual»: el diluvio y la salvación de un residuo. En otras palabras, este principio constante de la acción providencial se ha realizado en un caso particularmente grandioso; el diluvio; por consiguiente, el diluvio tiene sí un carácter «típico» (también Jesús lo compara con el fin del mundo<sup>22</sup>), pero no deja por esto de ser un hecho ante todo individual, cuyo carácter histórico pertenece a la enseñanza misma.

Pero, análogamente a lo que sucede con otros hechos de la prehistoria bíblica, el carácter histórico consiste en que *la realidad histórica fué verdaderamente tal, que justificó la enseñanza religiosa*. En cambio, las modalidades con que el autor inspirado presentó tal realidad, corresponden simplemente al modo con que ésta podía obtenerse con la tradición histórica. Esto es, no era necesario que Dios revelase al autor inspirado las modalidades precisas del diluvio, inútiles a los fines de la enseñanza; ni era oportuno, por otra parte, que él narrase este hecho de modo diferente a como estaban todos acostumbrados a oírlo durante siglos. En efecto, nos consta que mucho tiempo antes de Moisés se había difundido una narración del diluvio en Mesopotamia, y diversos textos, tanto sumerios como acadios, la transmitieron. Creemos que el autor de la narración bíblica procedió del modo siguiente: conociendo la tradición del diluvio a través de las narraciones ya fijadas por los siglos en un esquema artístico y dramático, conservó este esquema, eliminando cualquier construcción mitológica que pudiera haber en el que le sirvió de modelo. Con mucha verosimilitud él utilizó dos narraciones del hecho muy semejantes, intercalándolas entre sí, sin fundirlas ni armonizarlas; lo hizo por fidelidad a los documentos que tenía a su disposición. Ahora bien, al hacer esto, dió a entender, como por otra parte era obvio, ya que no podía controlar los hechos, que él quería narrar la *substancia* del hecho, en vista de su enseñanza histórico-religiosa, empleando como *medio* de expresión las narraciones tradicionales, a las que no podía ni quería añadir una nueva garantía en cuanto a los detalles.

En este estado la cuestión, se resuelven desde el principio todas las dificultades sobre los detalles del diluvio. Sería, además de otras cosas, falta de buen gusto quererse detener con espíritu crítico sobre esta antigua obra de arte, como sería ridículo querer criticar, tomando por base la arqueología, los sobrehumanos frescos de Miguelángel en la Capilla Sixtina.

Pero algunas de estas cuestiones son tales, que suscitan la legítima curiosidad del lector y merecen una indicación aparte.

Ante todo, ¿en qué sentido el diluvio tiene el derecho de llamarse «universal»?

Basta que lo sea en el sentido de que la extensión del fenómeno fué tal, que dejó en los supervivientes la impresión de que todo el mundo había sido sumergido por las aguas. Esta impresión suya se tradujo en sus narraciones y de ella hay ecos en las narraciones posteriores y, por tanto, en la Biblia. Las frases bíblicas que expresan un sumergimiento total del mundo se refieren a la idea que del mundo tenía el autor del Génesis, o mejor aún, los autores de las antiquísimas narraciones referidas por él. Ahora bien, cuál fuera el ámbito del mundo para el autor del Génesis, se puede deducir por la tabla de los pueblos<sup>23</sup>: es un mundo que va desde Libia a Egipto, Etiopía, Arabia, Irán, Asia Menor, islas y penínsulas del Mediterráneo. El mundo de las tradiciones más

antiguas debía ser aún más limitado; tenemos a este propósito un mapa del mundo trazado sobre la arcilla en tiempo de la primera dinastía de Babilonia (1830-1550): alrededor de Babilonia, representada en el centro de una circunferencia, háy otros países, y los más lejanos están en el radio de las «montañas», naturalmente las que limitan la llanura mesopotámica. Alrededor de esta circunferencia da vuelta el «Río Amargo», esto es, el Golfo Pérsico, que se suponía daba la vuelta alrededor de toda la tierra firme. Las regiones señaladas por este anillo marítimo no han podido ser alcanzadas nunca por los hombres, sino sólo por algún héroe privilegiado, como Utnapishtim, que escapó al diluvio, y Ghilgamesh. Es menester que se ponga buena atención en no violentar el texto con un falso razonamiento como éste: si la Biblia dice «toda la tierra» y la Biblia es verdadera, porque es palabra de Dios, es señal de que toda la tierra, desde Alaska a Nueva Zelanda, fué sumergida por el diluvio. La Biblia habla con fórmulas abstractas, deshumanizadas, pero con palabras humanas, que tienen en ella el valor que revestían en la mente de los que las empleaban. «Toda la tierra» no tiene el mismo significado para aquellos hombres antiguos como para nosotros, que hemos tenido tiempo para explorar el mundo a lo largo y a lo ancho. Por otra parte, ya hemos explicado que la narración tradicional es sólo el *medio* usado por el autor sagrado; entre los detalles de este cuadro bellissimo podemos también poner el sentido universalista de la descripción.

Esto vale además para las expresiones, según las cuales resultaría, al parecer, que «toda la tierra» significa «todos los hombres», por las mismas razones. Además, para suponer la universalidad del diluvio en este sentido (universalidad antropológica), debería suponerse que el hecho ocurrió en una época remotísima de la prehistoria, cuando aún la humanidad no estaba esparcida en puntos muy lejanos del viejo mundo (Inglaterra, Java, China, Sudáfrica), como lo estaba ya en el Paleolítico inferior.

Sin embargo, la universalidad antropológica absoluta no es requerida por la teología; la narración bíblica conserva aún toda su terrible lección, aun cuando, más allá del horizonte del narrador, otros grupos humanos continuaron su oscura lucha por la vida. Se puede siempre decir que la humanidad que la historia religiosa toma en consideración es aquella de la que ha de provenir el pueblo elegido, aquella que es ya en potencia el pueblo elegido, porque Dios se interesa particularmente por ella, pero que, haciéndose indigna de tal elección, merece un castigo especial.

Tal vez tenemos un indicio de la no universalidad antropológica del diluvio en el hecho de que los pueblos enumerados en el Génesis 10 y relacionados con los tres jefes de estirpe salvados del diluvio, Sem, Cam y Jafet, son todos de raza blanca y están limitados dentro de los confines geográficos recordados más arriba. Notemos de paso que la opinión difundida según la cual Sem, Cam y Jafet serían los jefes, respectivamente, de las tres razas, amarilla, negra y blanca, no tiene ningún fundamento en la Biblia.

En cuanto al arca notemos que su nombre, aun en hebreo (*tebàh*), sugiere no la idea de una nave, sino de una caja. Tal y como se describe en la tradición recordada por la Biblia, se trata de una balsa sobrealzada, en forma de edificio de tres pisos, formada por troncos de coníferas e impermeabilizada con betún, con un techo de dos declives. Las dimensiones aproximadas en metros (el

codo empleado por la Biblia vale casi medio metro) eran: 150 m. de longitud, 25 m. de anchura, 15 m. de altura; nótese las pequeñas proporciones de la anchura y de la altura, con respecto a la longitud, lo cual corresponde a la dificultad de cubrir con vigas una superficie demasiado ancha y de levantar un edificio más alto que la altura utilizable de los troncos de ciprés y de abeto. Tal descripción no es, pues, absurda y podía muy bien concebirse como refugio de las especies de animales que existían en la zona inundada. La destrucción de los animales era, en efecto, sólo una consecuencia de la inundación; su conservación miraba además a la utilidad inmediata de aquellos supervivientes y a una rápida vuelta a la normalidad sobre la tierra inundada. Con todo, dado el carácter de la narración, que es el medio expresivo de la doctrina histórico-religiosa, invitamos a nuestros lectores a que no insistan en estos detalles. Dígase lo mismo sobre la duración del diluvio, que en la Biblia parece referirse según dos cómputos diversos: 40 días de lluvia y tres semanas de disminución, según un cómputo; 150 días de inundación y otros 7 meses de permanencia en el arca (en total 365 días), según otro cálculo.

Pero, ¿cuándo sucedió el diluvio? No debe confundirse el diluvio bíblico con el «diluvium» de que hablan los geólogos y que corresponde a las épocas glaciales del Pleistoceno. Aquellos lentos avances de glaciares y aquellas lluvias menos evidentes geológicamente, que inundaron las zonas más meridionales, constituyen un cuadro mucho más largo y sensiblemente diverso del bíblico. El arqueólogo J. de Morgan en 1924 creyó poder identificar el diluvio de la tradición bíblica con una enorme inundación, que aconteció como consecuencia del deshielo del último glaciar. En tal caso el diluvio habría acaecido al terminar el Paleolítico, pero el cuadro bíblico sería una descripción sumamente convencional de este hecho. En cambio, muchos propenden hacia una inundación de la Mesopotamia que tuvo lugar en la época neolítica o tal vez proto-histórica, o sea, en los albores de la civilización mesopotámica. Tal inundación habría sido mucho más extensa que otras que acontecieron en aquella región y por esto dejó un recuerdo imperecedero. Quizás la inundación se agravó con un maremoto que arrastró las olas del Golfo Pérsico en dirección noroeste, muy hacia adentro de la llanura mesopotámica. Tales fenómenos no dejan rastros geológicos y, por tanto, no es posible reconstruir con exactitud un cuadro físico del diluvio.

En 1929 una noticia, que apareció en todas las revistas del mundo, comunicaba el sensacional descubrimiento de los restos materiales dejados por el diluvio. Sir Leonard Woolley, al hacer unas excavaciones estratigráficas en la antiquísima ciudad de Ur, descubrió bajo los restos más antiguos un estrato arcilloso de un espesor variable de 2,70 m. a 3,70, debajo del cual aparecían las señales de otra civilización que se caracterizaba por la cerámica pintada. El ilustre arqueólogo se apresuró a concluir que este estrato arcilloso era debido a una gran inundación, que hacia la mitad del IV milenio había sumergido la antigua civilización mesopotámica y que era precisamente «el diluvio de la historia y de la leyenda sumeria, el diluvio sobre el que se funda la historia de Noé». La cosa pareció inmediatamente seductora, sólo que para complicar las cosas un ilustre asiriólogo, Stephan Langdon, anunció el mismo año que había descubierto unos restos semejantes del diluvio en las excavaciones de Kish, en la región de Babilonia.

Como que los dos presuntos estratos del diluvio no son contemporáneos y el de Kish, más reciente, cubre una civilización en la que ya existían unos sellos esculpidos con las hazañas de Ghilgamesh, héroe que la leyenda suponía había vivido después del diluvio, ello hace pensar que estos dos aluviones y otros encontrados en otras partes no fueron generales y que ninguno de los dos corresponda al gran aluvión, que siempre fué recordado como «el diluvio» por excelencia.

El asiriólogo alemán Friedrich Delitzsch, en una conferencia en 1902, «*Babel und Bibel*», Babel y la Biblia, publicada en italiano en 1905, comenzó una campaña de descrédito de la Biblia, a la que se negaba toda originalidad, considerando el pensamiento hebreo como una adaptación de las creencias y las tradiciones babilónicas. Desde entonces ha pasado mucha agua bajo el puente de la arqueología, y la originalidad de la Biblia ha resultado cada vez más evidente. Pero queda el hecho de que uno de los puntos en que la tradición bíblica se acerca muchísimo a la babilónica es la narración del diluvio. Nosotros ya hemos explicado el porqué de este hecho: gran parte del contenido del Gén. 4-11 está tomado de las tradiciones preisraelitas, de las cuales los autores bíblicos las tomaron. La originalidad del Génesis aparece no sólo en su absoluto monoteísmo, que sobresale más cuanto más se lo compara con el politeísmo grotesco del diluvio babilónico, sino especialmente en el designio histórico-religioso con que tal narración se presenta. No se encuentra nada en los documentos babilónicos que corresponda ni de lejos a aquel maravilloso esbozo de historia universal que se halla en el Génesis 4-11.

## EL DILUVIO BABILÓNICO

Supuesto esto, resumamos la narración babilónica del diluvio, como se conserva en el texto más famoso y más completo, la tabla XI del *poema de Gilgamesh*. Los dioses, instigados por Enlil, deciden en una asamblea enviar el diluvio, pero el dios Ea revela a su protegido Utnapishtim, el proyecto y le da instrucciones para construir una nave (no un arca), recubierta de asfalto. El colorido de la narración está de acuerdo con una civilización más avanzada de lo que aparece en la narración de la Biblia: en la nave se cargan también oro y plata y obreros especializados, pero, como en la Biblia, se mencionan además los animales domésticos y las fieras. El diluvio es descrito como un terrible huracán, en el cual intervienen las divinidades de los fenómenos atmosféricos, mientras los otros dioses, asustados, se retiran, llorando, al cielo más alto. El diluvio cesa el séptimo día. Utnapishtim abre la ventana y llora, al contemplar la ruina: «Toda la humanidad se había convertido en barro.» La nave se paró sobre el monte Nisir, que está en el Kurdistán y no en Armenia, como está, en cambio, en el Génesis, según la opinión común. Después de siete días Utnapishtim dejó ir sucesivamente una paloma, que volvió al no hallar dónde posarse; una golondrina, que también volvió, y un cuervo, que no volvió (como en la versión griega del Génesis y en el actual texto latino, mientras que en el texto hebreo se dice que el cuervo iba y venía). Al salir de la nave, el héroe superviviente hizo un sacrificio, a cuyo alrededor los dioses se reunieron «como moscas», oliendo su perfume. Entonces surge una discusión entre los dioses. La diosa Ishtar no quiere que Enlil, el principal responsable del cataclismo, tome parte en el banquete sacrificial, mientras Enlil se irrita porque alguien ha escapado del diluvio. Ea, acusado de haber traicionado el

secreto de los dioses, se disculpa y acusa a su vez a Enlil de haber obrado de manera desconsiderada. Luego Utnapishtim es bendecido con su mujer y son transportados a una morada inaccesible de inmortalidad «en la desembocadura de los ríos».

Notemos que muchos de los detalles están de acuerdo con una concepción politeísta: son una vegetación parasitaria sobre el tronco de una antigua tradición histórica, embellecida con elementos artísticos. Además, la narración babilónica no tiene un carácter moral: el diluvio aparece en ella como una medida caprichosa y desproporcionada de una eventual culpa. En cambio, en el Génesis el único Dios es quien decide el diluvio y avisa al que debe escapar del mismo; además, es el mismo Dios quien, después de haber provocado el diluvio, decide que ya no se repita en el futuro, sin que tenga que reprenderse a sí mismo<sup>34</sup>. Yahveh no se impresiona por la magnitud del diluvio, aunque luego, al modo babilónico, o mejor, con un poético antropomorfismo, eco del estadio más arcaico de la tradición religiosa, es descrito en el acto de oler la suave fragancia del sacrificio de Noé<sup>35</sup>. En cuanto al resto, las dos narraciones, la bíblica y la babilónica, reproducen el mismo esquema con detalles diferentes, especialmente por lo que se refiere a los números, los cuales en tales composiciones antiguas tienen más relación con el arte que con la aritmética. Así el número siete se encuentra empleado en ambas narraciones, pero en situaciones diversas.

No es probable que la narración bíblica, aunque escrita en época más reciente, dependa de la babilónica que conocemos. Más aún, debemos decir que conserva una huella más arcaica. Además, la mención de Armenia (en hebreo Ararat, no nombre propio de un monte, sino de una región) parece revelar la dependencia de una forma de la tradición conservada más al norte, quizás en la Mesopotamia septentrional. Como quiera que sea, tanto las narraciones sumerias (más sobrias) como las babilónicas que conocemos y la bíblica, junto con otras que debieron de existir, reproducen un tipo antiquísimo ya fijado en un esquema bien establecido.

Otras tradiciones sobre el diluvio, que existieron en varios pueblos, se remontan indirectamente a la misma fuente mesopotámica, y entre éstas debemos poner la leyenda griega de Deucalión y Pirra. Otras tienen un origen independiente, y surge entonces el problema de si se trata de un oscuro recuerdo del mismo hecho, o si se refieren a fenómenos locales diversos.

**EN BUSCA  
DEL ARCA  
DE NOE**

Como ya hemos advertido, el monte sobre el que el arca se detuvo no se indica en el Génesis, donde Ararat significa Armenia<sup>36</sup>. Ahora bien, desde época muy antigua, pero ciertamente postbíblica, el monte llamado hoy Aghri-Dagh, o simplemente Ararat (5.156 m.), se señala como el monte sobre el que se posó el arca y donde la humanidad superviviente comenzó a repoblar la tierra. La tradición parece que salió, tomando por base una simple suposición, por el hecho de que aquél es el monte más alto de Armenia.

Lo más curioso es que una tradición, que parece existió ya en tiempo de Abideno (s. II de nuestra era), afirma la existencia de los restos del arca. La atención sobre esta creencia se renovó en 1916, cuando el aviador ruso V. Roskovitski, volando sobre el monte Aghri-Dagh, creyó distinguir los restos de una antigua embarcación. Pero dos expediciones, una americana en verano de 1949 y

otra francesa en el verano de 1952, aun dando que hablar a la prensa de todo el mundo, llegaron a la cima en cuestión sin hallar nada. Pero, ¿cuál fué su verdadera finalidad...?

En cambio, en 1949 una expedición de periodistas franceses, dejándose guiar por los turcos al monte Giudi (a la vista de la llanura mesopotámica), donde otra tradición local identifica el monte del arca de Noé, refirió que lo habían encontrado todo: el arca, los huesos de animales marinos y hasta la tumba de Noé. ¡A lo que parece los inexpertos periodistas se dejaron engañar por los indígenas!

El Génesis, 9, 1-7, refiere los términos de una alianza entre Dios y Noé, en la que se encuentra la promesa de que jamás habría otro diluvio, y la presentación del arcoiris como símbolo y memorial de tal promesa. Naturalmente, el arcoiris es un fenómeno que existía ya antes, pero desde este momento, o desde el momento de la narración bíblica, Dios quiso que tuviera un significado nuevo.

En la misma relación el autor inspirado introduce un breve texto legislativo<sup>37</sup>, en que no sólo se sanciona el poder de los hombres sobre los animales, sino se le concede comer su carne. Esto hace suponer que, según el Génesis, los hombres antes del diluvio no debían comer carne, tanto más, cuanto que en el Génesis, 1, 29, Dios señala a los hombres como comida solamente los frutos y los cereales («hierbas que producen semilla»). No es menester que veamos aquí los términos de un conflicto con la ciencia prehistórica, según la cual los hombres primitivos vivían ampliamente de la caza. En efecto, también el Génesis<sup>38</sup>, mencionando el sacrificio de Abel, supone que él tenía las ovejas para comérselas. La explicación del pasaje 9, vv. 2-7, es muy sencilla, con tal de que no se olvide el carácter propio de la prehistoria bíblica. En el Gén. 1, 29 el detalle de la comida del hombre está en relación con el cuadro general de la humanidad antes del pecado: no tenía que haber violencias, ni derramamientos de sangre; también los animales son representados como herbívoros<sup>39</sup>. Es éste un medio para expresar la armonía del universo, como más tarde delineará Isafas<sup>40</sup> un cuadro ideal de la armonía mesiánica, presentando el lobo con el cordero y el león que come heno como el buey. Por tanto, antes de avanzar más en la historia del mundo, queriendo el autor inspirado relacionar la llamada alianza noética con algunas leyes sobre el respeto a la vida (castigo del homicida y abstención de alimentarse con la sangre, como símbolo del reconocimiento de Dios como único dueño de la vida), aprovechó la ocasión para indicar que el hombre podía comer los animales. El que esto no se haya dicho antes no significa que no fuera ya lícito comer las carnes de los animales, ni mucho menos que la humanidad hubiera observado esta supuesta ley de abstinencia.

**¿ERAN  
VEGETARIANOS  
LOS ANTIGUOS?**

---

## LA DIVISION DE LOS PUEBLOS

---

### LA TABLA ETNOGRAFICA DEL GENESIS

EL cap. 10 del Génesis, a pesar de contener tantos nombres preciosos de antiguos pueblos, no tiene un fin científico, sino práctico, que responde al interés religioso del autor del Génesis. Ante todo, la tabla de los pueblos, al tomar un sentido externo de genealogía, que corresponde a la mentalidad atávicamente nómada de los israelitas, quiere demostrar que todos los pueblos son hermanos y que la humanidad es como una gran tribu, formada por el desarrollo de diversas familias, que son entre sí originariamente del mismo linaje. En segundo lugar, habiendo referido el oráculo, 9, 25-27, sobre el futuro destino de los hijos de Noé, quiere responder a la pregunta: ¿cuáles son los pueblos que han heredado respectivamente el destino de Jafet, y más particularmente la bendición de Sem? Y si ésta se realiza en Israel, ¿cuál es la conexión de los antepasados de Israel con todo el resto de la humanidad?

Para dar una respuesta a esta pregunta, el autor inspirado no siguió nuestros criterios antropológicos o lingüísticos, ni se valió de una revelación especial. Él dió el carácter de genealogía a una agrupación fundamentalmente geográfica. La palabra «hijo» tiene aquí un alcance muy vasto, y se refiere a menudo a pueblos y ciudades enteros. También pudo intervenir en ello la equivalencia entre filiación (o sea, lazo étnico) y herencia de derechos, a saber, en el caso presente, continuidad cultural, contigüidad territorial, cohesión política. Así nosotros diríamos que el río Tesino es hijo de Suiza.

En particular la tabla del Gén. 10 consta de tres elementos. Un primer elemento, que forma el cañamazo, es una *división geográfica* de los pueblos dispuestos en tres zonas. Los pueblos de la zona septentrional están relacionados con Jafet<sup>41</sup>; los pueblos de la zona meridional, con Cam<sup>42</sup>; los de la zona central, con Sem<sup>43</sup>.

En este cañamazo se inserta una verdadera genealogía de individuos, los antepasados de los pueblos llamados «hijos de Éber», una de cuyas ramas dió origen a la familia de Abraham<sup>44</sup>. Puesto que el más antiguo antepasado de esta genealogía era Arpaksad, he aquí que entre los pueblos «hijos» de Sem (Elam, Assur, Aram), se encuentra como «hijo» (¿en qué sentido?) de Sem, también Arpaksad.

Por último, sobre el mismo cañamazo hallamos una disgresión al surgir la primera potencia política en las ciudades de la región babilónica y asiria<sup>45</sup>. Esta no es, evidentemente, una genealogía, sino una tradición histórica, aunque en términos muy vagos, como sucede con las tradiciones populares.

Por la unión de estos diversos puntos de vista se comprende por qué el documento presenta aparentes contradicciones. Así Sebá y Javilá (*Hawilah*), enumerados entre los Camitas hijos de Kus<sup>46</sup> porque geográficamente pertenecen a la zona meridional, se incluyen luego entre las poblaciones (árabes) descendientes de Yoqtán<sup>47</sup>, porque desde el punto de vista genealógico son de la estirpe de Sem. De esta genealogía resulta que los Israelitas se consideraban como provenientes de la zona central (Canaán, o sea Palestina, está, en cambio, en la meridional) y emparentados con las tribus de Arabia.

Este documento bíblico, aparentemente árido y anticuado, contiene una enseñanza de trágica actualidad: la condenación del racismo. Nosotros hemos asistido en pleno siglo veinte a la creación de un mito de la sangre, a la for-

mulación teórica de la existencia de una raza físicamente superior y que por esto tenía derecho a dominar. Ahora bien, el Génesis, enseñando a su manera la unidad fundamental del linaje humano, preanuncia el mensaje evangélico y la enérgica protesta de San Pablo: «No hay griego ni judío, circuncisión e incircuncisión, bárbaro o escita, siervo y libre, sino en todo y en todos, Cristo»<sup>48</sup>.

#### LA TORRE DE BABEL

El episodio de la torre de Babel debe ser colocado ante todo en su marco, constituido por el hilo narrativo del Génesis. Se encuentra después del c. 10, que muestra a los descendientes de Noé, ya esparcidos por el mundo, y antes del c. 11, 10-26, que es un documento genealógico de la familia de Abraham. Se trata, pues, de un episodio que no se refiere a toda la humanidad, sino a una rama de ella, aquella de la cual ha de venir ulteriormente la familia de Abraham. La narración que el autor del Génesis incluye en este lugar es anti-quisima, de colorido fuertemente popular, con antropomorfismos y una manera de presentación sumamente sintética y dramática.

Muchos creen que el propósito, y por tanto el pecado de los constructores de Babel, era la pretensión de alcanzar el cielo con su propia torre. En cambio, ahora, una lectura atenta demuestra que la torre era un elemento secundario, y que la finalidad de aquella gente no estaba en el cielo, sino en la tierra: permanecer unidos, para formar un gran imperio. En efecto, Dios, que es presentado en una dramática lucha consigo mismo, hace esta reflexión: «He aquí que ellos son un único pueblo y tienen todos una sola lengua: este es el comienzo de su obra, y ahora todo lo que han meditado hacer no les será imposible»<sup>49</sup>. Ahora bien, por más que se pueda conceder el antropomorfismo, sería grotesco suponer que Dios consideraba realmente posible que aquellos hombres realizaran un plan de escalar el cielo. Su plan era otro: «Hagámonos un nombre (o un monumento) para no dispersarnos sobre la faz de la tierra toda»<sup>50</sup>. La expresión que tanto impresionó a los lectores antiguos: «Hagamos, pues, una ciudad y una torre cuyo vértice esté en el cielo»<sup>51</sup>, es una inocente hipérbole, y lo podemos decir nosotros ahora que por los documentos cuneiformes sabemos el frecuente uso de tales modos de hablar. Todos los soberanos sumerios y babilónicos, que construyeron o reconstruyeron alguna torre ejemplar, dejaron escrito en sus documentos que habían levantado la cima de la construcción hasta el cielo.

Otro punto que no hay que entender tal como aparece a primera vista, es el de la confusión de las lenguas.

El autor inspirado afirma que primeramente los hombres hablaban una sola lengua y que Dios decidió confundir las lenguas, y que tal confusión fué el medio para impedir que aquel grupo humano perseverara en el propósito de permanecer unido. Pero no dice que se trató de un cambio repentino. Esto por dos razones. Ante todo, se trata de una narración resumida, concentrada, que quema las etapas; en tres versículos se narran la originaria unidad de lenguaje, la llegada de una población a Mesopotamia, el comienzo de las construcciones con ladrillos y asfalto. Estos hechos pueden haber durado siglos. En segundo lugar, la determinación de confundir las lenguas la pronuncia Dios, pero, ¿cuándo? En Dios no existe el «cuándo». La narración bíblica es fuertemente antropomórfica: Dios *baja* para ver la construcción: ¡a los hombres les parecía

tan grande, pero desde allá arriba no se veía! Luego, Dios se preocupa de aquel trabajo humano y *entonces* viene la decisión de confundir el lenguaje de los hombres. Todo esto debe entenderse de una manera digna de Dios y no significa más que esto: el cambio de las lenguas, según una ley evolutiva general de toda la naturaleza sensible, entra en los designios de Dios, en las normas con que Él gobierna a los hombres; en el presente caso tal variación de las lenguas fué, por voluntad divina, la causa próxima que impidió la formación de aquella unidad étnico-política a que aspiraban los hombres. Por tanto, lo que el autor inspirado presenta como consecuencia inmediata de una repentina decisión divina, debe entenderse como resultado de un proceso ya en acto desde mucho tiempo antes.

Por último, la etimología de Babel (*Babel* de *balál*, que en hebreo significa «confundir») es de carácter popular. El hebreo Babel es la transcripción del babilónico *Bab.ili*, que significa «Puerta de Dios». En cambio, el autor del Génesis, y antes que él la voz popular, unió el nombre Babel con el hecho de la confusión de las lenguas, haciendo un juego de palabras, fundado en la semejanza del sonido. Además del fin mnemónico de unir la memoria del hecho con un nombre propio, hubo también una punta de ironía hacia el gran imperio pagano. La «Puerta de Dios» o «de los dioses» (*Bab-ilani*, de donde salió la forma griega Βαβυλών), no era más que el país de la confusión.

Y ahora aparece con claridad la enseñanza religiosa, que tiene ciertamente carácter «típico», válido siempre: Dios ha querido la dispersión de los grupos humanos; las lenguas tienen providencialmente una parte importante, en esta dispersión; la voluntad de Dios es irresistible; Dios no permite nunca el triunfo completo de una comunidad humana contra su voluntad, o que no se basa en su gracia. Para transmitir estas verdades el autor inspirado se vale de esta tradición popular como de medio, tradición que contiene un recuerdo histórico que no puede precisarse, pero que bien pudo tener un alcance «individual»: el intento fallido de formar en Babilonia un imperio que comprendiera los grupos étnicos de los cuales luego salió Abraham. En efecto, Abraham surgirá como un «apátrida», no vinculado con ninguna gran comunidad política, para que pueda aparecer como la primera piedra de aquel edificio que Dios construirá con su gracia.

Otro detalle que marca el valor típico de esta narración es la mención de Babilonia, la cual, desde Isaías, cap. 13, al Apocalipsis, cc. 17-18, quedará como la expresión de los poderes antidivinos, o mejor, de la vanidad de las grandezas humanas ante la presencia del juicio divino en la historia.

Naturalmente, la tradición de la torre de Babel no tiene origen babilónico, sino que se remonta al recuerdo de los pueblos seminómadas, los cuales conocían la manera de construir que tenían los babilónicos y habían oído hablar de alguna gran torre ejemplar, que habría existido en aquellas regiones, y que tal vez ellos habían contemplado a lo lejos, cuando pasaban por allí. Hoy tenemos muchos datos sobre aquellas torres. En las ciudades más importantes existía un terraplén elevado, sobre el cual surgía el templo, a cuyo lado había una construcción, de terrazas superpuestas, unidas entre sí por rampas o escalinatas. Tal construcción, de varios pisos, se llamaba *ziggurat*, y sus inventores fueron los sumerios.

El fin era cultural, pero no debe olvidarse que el templo era también el

centro de la vida política y económica. Por esto la narración bíblica pudo presentar la torre como un punto de referencia, a cuyo alrededor aquel grupo humano debía sentirse unido.

¿La narración bíblica alude a una torre determinada y, en caso afirmativo, a cuál? La opinión tradicional la identifica con el enorme amasijo de ladrillos (46 m.) que los árabes llaman Birs Nimrūd «Torre de Nemrod»<sup>32</sup> y que se encuentra a 15 km. al suroeste de Babilonia. La arqueología ha demostrado que estas ruinas formaban el ziggurat de siete pisos, consagrado al Dios Nabu en la ciudad de Borsippa. En Babilonia las excavaciones han descubierto el trazado y los restos del ziggurat llamado E-temen-an-ki: «Casa del fundamento del cielo y de la tierra», que tenía también siete pisos y debía tener una altura de unos 90 metros. Estaba dedicada al dios Marduk, cerca del templo llamado E-sag-ila: «Casa de la cabeza erguida». Ambos nombres parece que aluden a la «cumbre que llegaba al cielo».

Y con todo es arriesgado identificar la torre de este episodio del Génesis con una de estas dos, que son las más cercanas al lugar de la escena bíblica. Pudo tratarse de una construcción completamente distinta de éstas, que luego desapareció o fué sustituida del todo. Por otro lado, aun la construcción de la torre puede ser en la narración bíblica uno de aquellos detalles que carecen de una realidad particular, sino que la tienen vaga y generalizada, útil como soporte de la idea histórico-religiosa y expresión insuperable del esfuerzo humano falto de la gracia.

Después de la historia de la torre de Babel y la genealogía que va desde Sem a Téraj, el padre de Abraham, la «prehistoria» bíblica termina, y se pasa a la verdadera historia hebrea. Ciertamente, mucho antes de Abraham había empezado en Mesopotamia y Egipto la época histórica, cuyas vicisitudes podemos reconstruir gracias a las inscripciones; pero de esta historia, como ya vimos, queda bien poco en los datos bíblicos. Y esto porque los antepasados de Israel vivieron al margen de las grandes civilizaciones, cuyos acontecimientos políticos no les interesaban directamente.

JUAN CARLOS BOLOGNESI

JORGE CASTELLINO

DONATO BALDI

# LAS RAZAS

VI

(1973 edición) reimpresión en 1978

## LOS INDOEUROPEOS de J. C. Bolognesi

pág.	129	LOS HIJOS DE JAFET
	130	IDENTIFICACIÓN DE LOS NOMBRES
	134	CONCLUSIÓN

## LOS CAMITAS de J. Castellino

	135	LOS DATOS BÍBLICOS Y SU VALORACIÓN
	136	DATOS ARQUEOLÓGICOS E HISTÓRICOS
	138	DATOS ETNOLÓGICOS
	138	DATOS LINGÜÍSTICOS

## LOS SEMITAS de D. Baldi

	140	LOS HIJOS DE SEM
	141	LA UNIDAD SEMÍTICA
	143	LOS GRUPOS SEMÍTICOS

### NOTA BIOGRAFICA

*Donato Baldi, de la Orden de los Hermanos Menores Franciscanos, nacido en Monsummano (Pistoya) en 1888, se doctoró en Sagrada Teología en la Universidad de Friburgo (Suiza); es Rector del Studio Biblico Franciscano de Jerusalén. Ha colaborado sobre argumentos bíblicos en la Enciclopedia Italiana Treccani y en la Enciclopedia Cattolica y es autor con J. Le-maire del Atlante Biblico y de estudios y comentarios bíblicos.*

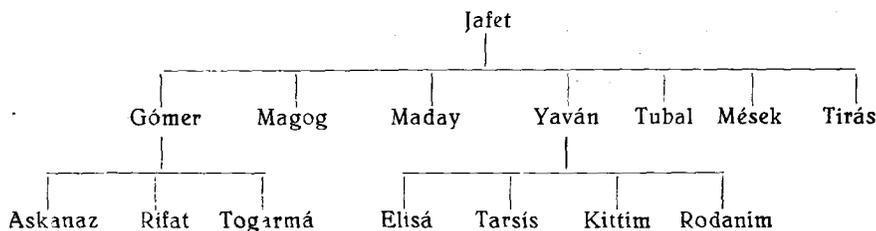
*Juan Carlos Bolognesi es autor también del artículo «La palabra de un lingüista» (página 95), y Jorge Castellino, del artículo «Poesía y religión de los Salmos» (página 351).*

Los principios enunciados en «La división de los pueblos» del estudio precedente merecen una ulterior investigación por parte de estudiosos especializados en las tres grandes ramas en que la «Tabla» del c. 10 del Génesis divide todos los pueblos de la humanidad. El sentido lógico-religioso de aquel capítulo lo pone de relieve en su conjunto Galbiati; veamos ahora qué nos pueden decir la etnología y la lingüística con más precisión.

## LOS INDOEUROPEOS

No hay duda que en la genealogía de la Biblia colocada como base de la repoblación de la tierra después del diluvio universal, la mayor parte de los pueblos que nosotros llamamos arioeuropeos o indoeuropeos, están relacionados con Jafet, uno de los tres hijos de Noé. He aquí cuanto dice sobre esto el texto sagrado: «Hijos de Jafet: Gómer, Magog, Maday, Yaván, Tubal, Mések y Tirás. Hijos de Gómer: Askanaz, Rifat y Togarmá. Hijos de Yaván: Elisá y Tarsís, Kittim y Rodanim (o Dodanim). Y éstos se dividieron las islas de las gentes en las diversas regiones, cada uno según su lengua y familia y nación»<sup>1</sup>. El árbol genealógico que se saca de aquí es, pues, el siguiente:

### LOS HIJOS DE JAFET



Antes de intentar una identificación histórica de estos datos, se deben aclarar algunos problemas preliminares.

Ante todo, ¿qué fundamento tiene la tentativa de hallar una comprobación de estos nombres en la realidad histórica? Una amplia documentación profana extrabíblica, que nos dan sobre todo los textos asiriobabilónicos, hititas y egipcios, certifica que nos hallamos realmente en presencia de nombres de pueblos y de localidades que constituían el patrimonio común de los conocimientos históricos y geográficos del Antiguo Oriente. Por otro lado, la forma plural de algunos de estos términos, *Maday*, *Kittim*, *Rodanim*, entendidos también por los Setenta en plural: *Μαδαί*, *Κιτιμοί*, *Ροδιμοί*, es ya por sí sola un claro indicio que se trata de nombres de pueblos. Acerca del juicio que se deba dar sobre la correlación genealógica de los nombres, véase lo que escribe E. Galbiati, en la página 122.

En segundo lugar, ¿cuál es el criterio que sustenta esta genealogía? No es un criterio étnico, ni lingüístico, sino geográfico. Es común a los antiguos pueblos orientales, y no sólo a ellos, la división de la tierra, desde el punto de

vista del factor climático, en tres zonas: una central, de clima templado; una meridional, de clima cálido; una septentrional, de clima frío. En la literatura bíblica la zona central corresponde a la de Sem; la zona meridional, a la de Cam y la zona septentrional, a la de Jafet, cada uno con sus descendientes. No nos causará maravilla que se encuentren pueblos ario-europeos también entre los descendientes de Cam: Heteos, o Hititas, entre los hijos de Canaán (probablemente núcleos hititas, establecidos en el sur y que sobrevivieron a la desmembración del imperio hitita); y entre los hijos de Misrayim, los Filisteos, que recientemente Bonfante, basándose en datos históricos, arqueológicos y sobre todo lingüísticos, ha reconocido como poblaciones ilíricas llegadas a Palestina desde Creta<sup>2</sup>.

En fin, hay que notar que un texto como éste se presta fácilmente, por su misma naturaleza, a cambios y manipulaciones. Basta pensar en lo que sucedió con el catálogo de las naves, al fin del segundo libro de la *Iliada*, que, por el deseo de los posteriores de ser allí recordados y mencionados, fué diversamente interpolado y retocado.

Viniendo ahora a la discusión histórica y crítica del texto bíblico, comencemos por notar la identidad que se ha querido establecer entre el Jafet bíblico y el griego Ἰαφετός, el único Titán, con Kronos, recordado por Homero en la *Iliada*, progenitor de Prometeo según Hesiodo<sup>3</sup>.

En la Biblia el nombre de Jafet, hermano menor de Sem, según el texto hebreo y la Vulgata; mayor, en cambio, según los Setenta<sup>4</sup>, es etimológicamente interpretado en la fórmula con que Noé bendice a su hijo: «Dios dilate, (hebreo *jaft*) a Jafet»<sup>5</sup>.

#### Gómer

Gómer (LXX Γάμερ, cfr. armenio *Gamirk'*, sirio *Gomor*, Vulgata *Gomer*, que reproduce fielmente la vocalización masorética). No hay duda de que se trata de los *Gimir*, los Κιμμέριοι de los griegos, de cuyas luchas contra el imperio asirio hablan a menudo los documentos de este pueblo. Estos documentos, de acuerdo con otro pasaje de la Biblia<sup>6</sup>, nos permiten localizar hasta el s. VIII a. C. este pueblo en la región de Urartu, o Armenia. Con el s. VII a. C. empieza la marcha de estos pueblos hacia el oeste, que concluirá con la conquista de Sardi, y con la amenaza a los linajes griegos, de lo que es eco la famosa elegía de Calino. Fuentes más recientes<sup>7</sup> confunden los Cimerios con los habitantes de Capadocia (*Katpatuka*), pero la distinción entre Capadocia y el país de los *Saka* (=bab. *Gimir*), está claramente establecida en la inscripción antiguo-persa del rey Darío en Behistun. Flavio Josefo los identifica, en cambio, con los Gálatas<sup>8</sup>.

#### Askanaz

Askanaz (LXX Ἀσκανάζ, Vul. *Ascenez*). Algunos autores creyendo que la *n* es error gráfico en vez de *w* los han identificado con los *Ashkuza*, *Ishguza* (= Escitas) de los documentos asirios. Prefiero adherirme a la reciente interpretación de Hölscher, y relacionarlos con los Ἀσκανάσιοι de los griegos, esto es, los Frigios<sup>9</sup>. Los mismos Armenios, estrechamente relacionados ya por los antiguos con los Frigios<sup>10</sup>, desde los más remotos documentos de que disponemos, se consideran descendientes de Askanaz (cfr. Koriun, etc.)<sup>11</sup>. Cómo se formó luego, al lado de esta tradición, otra que relacionaba los Armenios con Togarmá, he intentado demostrarlo en otro sitio. Es interesante la formación de la

palabra con el sufijo *-az* que nos lleva al ambiente lingüístico anatólico: pueden compararse los nombres étnicos licios *Spartazi* «Espartanos», *Atanazi* «Atenienses», etc. Se tiene la impresión de que con Askanaz y los otros hijos de Gómer, Rifat y Togarmá, el autor bíblico quiere seguir el desarrollo del avance de los Cimerios, desde las regiones orientales (Armenia) a las costas occidentales del Asia Menor<sup>12</sup>.

Rifat (LXX *Ῥιφάθ*, Vulg. *Riphath*). En 1 Crón. 1, 6 la lectura *Difat* se debe ciertamente a la confusión de los dos signos hebreos R y D, muy semejantes entre sí. Dejando la poco verosímil semejanza con *Aripshash* de los textos hititas cuneiformes (Fr. Schmidtke), quedan dos interpretaciones: la de Flavio Josefo, aceptada por Dillmann, Dhorme, etc., que los identifica con los Paflagonios, y la de Volney, seguida por Hölscher, que ve en *Rifat* un error gráfico por *Nifat*, el monte más alto del Tauro en Armenia.

Rifat

Togarmá (LXX *Θογαρμά* y *Θεγαρμά*, Vulg. *Thogorma*). En Ez. 27, 14 aparece una región rica en caballos. Es obvia la identificación con *Tilgarimu* de los documentos asirios, y con el país y la ciudad de *Tegarma*, *Tagarma* de las tablillas hititas cuneiformes de Boghazköi. De la comparación de todas estas fuentes, es relativamente fácil localizar este pueblo en la región de Melitene, al oeste del curso superior del Eufrates.

Togarmá

Magog (LXX *Μαγώγ*, Vulg. *Magog*). Muy incierta es la interpretación histórica de este nombre. En la antigüedad Flavio Josefo pensó en los Escitas; en época moderna se ha pensado en relacionarlo con *Gugu* «Gige», y entonces designaría los Lidios, los cuales, no obstante, en el Génesis, 10, 22, son llamados Lud. Otros han pensado en el país llamado Gaga en los textos de Tell el-Amarna, relacionado, a su vez, con *Gashga* de los documentos hititas cuneiformes. Dhorme, basándose en una vieja hipótesis de Delitzsch, se inclina a ver en *Magog* un *mat-Gag*, «país de Gag», gobernador de la región de Sachi y padre de dos personajes que, con el apoyo de los Medos, intentaron sacudir el yugo asirio. Lo cierto es que en el texto bíblico *Magog* precede inmediatamente a *Maday*, lo cual hace pensar en una proximidad de los dos pueblos.

Magog

Maday (LXX *Μαδαί*, pero el griego *Μήδος* es anterior a la transformación jónico-ática de *z* en *η*, Vulg. *Madai*). Puesto que en la descripción de los descendientes de Jafet, y en la de los descendientes de Sem y Cam, el autor bíblico procede de oriente a occidente y puesto que a *Maday* sigue inmediatamente *Yaván* (= Griegos), Hölscher cree que con el nombre de Maday se designan aquí los Persas, que establecieron contacto con los Griegos, como resultado de su expansión hacia occidente. Y de hecho, en otras partes de la Biblia encontramos confundidos los dos nombres. Así, por ejemplo, se dice que la ocupación de Babilonia por Ciro en el 539 a. C., es obra de los Medos y no de los Persas<sup>13</sup>; y Darío II (423-405 a. C.) es llamado medo, no persa, en Dan. 9, 11; 11, 1. Por otro lado, la misma confusión se encuentra también en los escritores griegos: Esquilo llama «medo» a Ciro, conquistador de Babilonia; Herodoto y Tucídides llaman *τὰ Μηδικά* a las guerras persas y Tucídides llama a Jerjes *ὁ Μηδος*.

Maday

**Yaván** (LXX Ἰωάν, Vul. *Javan*). La documentación de este nombre es abundantísima en todo el antiguo Oriente, como demuestran el asirio *Jam(a)nu*, *Javanu*; el antiguo-persa *Yauna-* (del que procede el armenio *Yoynk'*); el elamita *Jauna*; el sánscrito *Yavana-*; *Yaman* está también en los textos de Ras Shamra, etc. Aquí, como en la más antigua documentación del Antiguo Testamento se indican propiamente con este nombre los *Jonios* de Asia Menor y de las islas, mientras en la documentación bíblica más reciente el nombre designa genéricamente a los Griegos y a Grecia, y como tal es traducido por los Setenta con Ἑλλήν, Ἑλλάς, y en la Vulgata con *Graecus* y *Graecia*, y los «hijos de los Jevanim» son los Griegos.

**Elisá** (LXX Ἐλισά, Vul. *Elisa*). Con este nombre y con el de los otros tres descendientes de Yavan, se quiere evidentemente indicar algunos puntos de la expansión griega en el Mediterráneo. Pero si los otros tres nombres son fácilmente individualizables, el de Elisá es más bien oscuro y su interpretación histórica es muy controvertida. Incierta la referencia a Cartago, sugerida a Stade y Ed. Meyer por el nombre de la ciudad *Elisa* y por el de una divinidad suya<sup>14</sup>. Su relación con *Atashja*, que en los textos egipcios, hititas y de Tell el-Amarna indica a Chipre, es igualmente dudosa, porque esta isla parece que debe ser seguramente identificada con *Kittim*. El único indicio útil, del que podemos disponer para la interpretación histórica de este nombre, nos lo da la lamentación de Ezequiel sobre la caída de Tiro, donde se habla de la púrpura violeta y roja de la isla de Elisa. Por esto, Hölscher piensa, dada la fama de la púrpura de la Laconia en la antigüedad, en las costas sud-orientales del Peloponeso. Pero, tratándose, como hemos visto, de una isla, quizás sea mejor pensar en Citeres, que por sus famosas púrpuras tuvo precisamente el nombre de *Porphyrusa*. Otros, en cambio, fundándose en el Targum de Ezequiel, piensan en la Magna Grecia y, sobre todo, en Sicilia. Flavio Josefo pensaba en los Eolios.

**Tarsis** (LXX Θαρσίς, Θαρσείς, Vulg. *Tharsis*). La misma literatura bíblica nos ofrece amplios datos sobre este nombre, facilitándonos su identificación. Sabemos que se trata de una ciudad marítima, importante por sus comercios, sobre todo en oro, plata, estaño, plomo, marfil, en estrecha relación con Tiro, con la cual cambiaba sus productos, y por cuya ruina tiene motivo para llorar; además aparece situada en regiones remotas y por esta razón Jonás, queriendo huir del Señor, se dirige hacia allí. También en textos asirios *Tarsis* aparece claramente situada en el extremo occidental del Mediterráneo. Tomando por base todos estos datos, es fácil identificar a Tarsis con *Tartessos*, en la costa sud-occidental de la península ibérica, más allá de las columnas de Hércules. Era una colonia fenicia (y así se explican sus relaciones con Tiro), con la cual los Griegos establecieron estrechas relaciones comerciales<sup>15</sup>, y esto explica el motivo por el cual Tarsis es, en la «tabula gentium» bíblica, puesta en relación con Yaván. El que Flavio Josefo la relacione con Tarso de Cilicia se debe a la simple asonancia de los dos nombres y fué ya rebatido por Teodcreto<sup>16</sup>, el cual, empero, cayó a su vez en error, identificando a Tarsis con Cartago. A este error fué inducido seguramente por los Setenta, que en algunos puntos traducen Καρχηδών, Καρχηδόνιοι<sup>17</sup> *Carthaginienses* aparece también en la Vul-

gata de Ezequiel 27, 12, mientras en otras partes, en la misma Vulgata, Tarsís es traducido por *mare*<sup>18</sup>, aun en donde los Setenta tienen Θαρσίς<sup>19</sup>.

Kittim (LXX Κίτιοι, Κίτιοι, Κήτιοι, Símaco, empero, leía Χέτιον, Vulg. *Cetthim*). En Jeremías 2, 10 y Ezq. 27, 6, aparece claramente indicada con este nombre una isla no lejos de Tiro y Sidón. Debe ser ciertamente Chipre, en la que se encontraba la ciudad de Cizio (Κίτιον ο Κίτιον), hoy Larnaca, como anotó correctamente Flavio Josefo. Las relaciones que en el texto bíblico aparecen entre Kittim y Tiro y Sidón<sup>20</sup> se explican por la colonización fenicia de la isla, que sobrevivió largamente al lado de la griega: en Cizio se han hallado inscripciones fenicias con el nombre de la ciudad escrito con *kt, kty*; también por la numismática *kt* aparece como una colonia de Sidón. En la Biblia se usa también el vocablo en una acepción muy vasta, indicando genéricamente toda la cuenca del Mediterráneo oriental. También se tiene a Alejandro Magno como originario de *Kittim*, y a Perseo se le considera como rey de *Kittim*<sup>21</sup>. Bajo el influjo del *Targum*<sup>22</sup> la Vulgata traduce a veces *Kittim* por *Italia* y *Romanos*<sup>23</sup>, quizás por una etimología popular que hallaba en *Kittim* la raíz verbal semítica *ktm*, «esconder», como en *Latinus* el verbo *latere*.

**Kittim**

Rodanim (LXX Ῥόδοι, Vulg. *Dodanim*). El texto hebreo tiene realmente *Dodanim*, de donde el *Dodanim* de la Vulgata; pero la lectura del códice Samaritano, la genealogía de Jafet que se encuentra en el 1 Crón. 1, 7, y la traducción de los signos hebreos R y D, muy semejantes entre sí. La misma confusión ha habido en Ezeq. 27, 15, donde el texto hebreo y la Vulgata tienen *Dedan*, que con el Ῥόδων de los Setenta se puede fácilmente rectificar en *Rodan*; la confusión debe haber sido ocasionada aquí por el hecho de que un poco después se encuentra el nombre *Dedan* (LXX Δαδών, Vulg. *Dedan*), que indica realmente una región de Arabia.

**Rodanim**

Es fácil la identificación de *Rodanim* con los habitantes de Rodas. Son ciertamente erróneas las otras hipótesis: la que relaciona este nombre con los habitantes de la región del Ródano con el nombre egipcio de Siria *Rtnw*, con Dodona, con los Dardánidas, con los Dorios o con el *Danuna* de los textos de Tell el-Amarna, hipótesis que se apoyan todas en la lectura errónea de *Dodanim*.

Tubal (LXX Θοβέλ, Θωβέλ, Θοβέβ, Vulg. *Thubal*). No puede separarse este nombre de *Tabal* de los textos asirios y *Tipal* de los hititas. Se puede sacar de estos documentos que se trata de una región al occidente del curso superior del Eufrates, limítrofe con Cilicia, con el país de Melitene y de Mushku. Por otra parte, Tubal y Mések (=Mushku) aparecen a menudo unidos aun en la Biblia. De estos lugares los Tibarenos fueron empujados poco a poco hacia el norte, a las orillas meridionales del Mar Negro, donde precisamente los autores clásicos mencionan a los Τιβάρηνοι siempre juntos con los Moscos (Μόσχοι).

**Tubal**

Mések (LXX Μόσχο, Vulg. *Mosoch*). El nombre, unido con el de Tabal, aparece frecuentemente en los documentos asirios bajo la forma de *Musku* o *Mushku*, por tanto, con el vocalismo de la lectura Moshek del código bíblico Samaritano,

**Mések**

y de la traducción de los Setenta y de la Vulgata. También en los autores clásicos, como hemos visto más arriba, los Moscos y los Tibarenos van siempre unidos y aquéllos constituyen los vecinos orientales de éstos, tanto en sus lugares antiguos más internos, como en los que estaban en las riberas meridionales del Mar Negro. Dado el paralelismo constante que hay en el texto bíblico de estos dos vocablos, no hay duda que en Is. 66, 19 la lectura *moskej qesheth*, fielmente traducida en la Vulgata por *tendentes sagittam*, a la que sigue inmediatamente el nombre de Tubal, debe explicarse como una interpretación del nombre Mések a través de la raíz hebrea MShK, «tirar». Los Setenta presentan, en efecto, en este caso la exacta lectura *Μόσση*.

**Tirás**

Tirás (LXX *Θειράς, Θειράς, Θηράς*, Vulg. *Thiras*). En textos egipcios de los siglos XIII-XII a. C. hallamos el nombre *Tursha* junto con el de otros pueblos marineros del norte: Aqueos, Licios, Filisteos, Thekel, etc. Se trata pues, de una población del Mediterráneo oriental y en esto concuerdan también las fuentes griegas que ponen a los *Τυρσηνοί*, o *Τυρρηνοί*, en varios puntos de la cuenca oriental del Mediterráneo: sobre el Athos, en Lemnos, en Atenas; en Lemnos, Melos, Creta y en la Laconia; en la Argólida; en Lesbos; en la Caria; en la Tracia. También nos lleva al ambiente del Asia Menor — en la cual nos es permitido pensar por la proximidad de *Tiras* con *Tubal* y *Mések* en el texto bíblico — la figura de un prisionero, con los rasgos característicos de los pueblos anatólicos, que en el bajorrelieve de Ramsés III está indicado expresamente con la denominación *Tursha*.

**CONCLUSION**

De esta reseña resultan indoeuropeos los pueblos «Jaféticos» indicados bajo los nombres de *Gómer*, *Askanaz*, *Maday*, *Yaván*, *Rodanim* (si como descendientes de *Yaván* se deben entender los colonizadores griegos de la isla y no los aborígenes); no indoeuropeos los denominados *Togarmá*, *Tarsís*, *Kittim*, *Tirás*. De los otros, o es incierta la identificación (*Magog*, *Rifat*, *Elisá*), o faltan datos seguros sobre su origen (*Tubal*, *Mések*).

Pero conviene notar que empleamos la palabra «indoeuropeos» en sentido puramente lingüístico, sin que deba necesariamente identificarse en una determinada raza, porque los dos conceptos de lengua y de raza, a menudo confusos, no son de hecho idénticos y, por consiguiente, de la una no se pueden deducir indicios válidos para determinar la otra.

# LOS CAMITAS

LA «tabla etnográfica» del c. 10 del Génesis enumera primero los tres hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet. Luego los repite uno a uno en orden inverso y da de cada uno la descendencia y la distribución.

Los Camitas constituyen el grupo más numeroso. Cam tiene cuatro hijos: Kus, Misrayim, Put, Canaán.

*Kus* tiene, a su vez, cinco hijos: Sebá, Javilá, Sabtá, Ramá, Sabteká. Interrumpiendo el orden lógico, la tabla presenta aquí, en vez de los descendientes de Misrayim, los de Ramá: Sebá y Dedán. Para volver de nuevo a Kus: «Kus, empero, engendró a Nemrod», y da de él una breve historia. «Este empezó a hacerse poderoso en el país y era un cazador valiente en la presencia del Señor. Por él vino el proverbio: Cazador valiente en la presencia del Señor como Nemrod.» Continuando, anuncia la fundación de su reino en Babel, Ere, Akkad y Kalné, en tierra de Sinar. De este reino se separó el del norte de la Mesopotamia, o sea, Assur. Assur, hijo de Nemrod, partió y fundó Nínive, Rejobot (*plateas civitatis* de la Vulgata), Kélaj y Resen.

Pasando ahora a *Misrayim*, enumera a sus seis hijos: Ludim, Anamim, Lehabim, Naftujim, Patrusim y Kaslujim, de los cuales debieron venir los Filisteos, y Kaftorim.

No se dan descendientes del tercer hijo, *Put*.

Se enumeran once hijos del cuarto, *Canaán*: Sidón, primogénito, Jet o Heteo, Yebuseo, Amorreo, Guirgaseo, Jiveo, Arqueo, Sineo, Arvadeo, Semareo y Jamateo.

Luego vienen los hijos de Sem, que aquí no nos interesan.

Antes de pasar a discutir estos datos de la «tabla», sería necesario ver la situación crítica del texto. O sea, si ha llegado a nosotros como salió de la pluma de su autor.

*A priori* todos pueden comprender que es muy fácil en una enumeración añadir o quitar nombres, o cambiarlos de sitio, tanto para hacer figurar un pueblo o una ciudad, que luego tuvo buena o mala fama, como simplemente para hacerla notar, o también para formular un juicio indirecto. En nuestro pasaje los comentaristas están dispuestos a admitir que ha habido añadidos. Uno de éstos podía referirse a algún detalle de los datos sobre Nemrod y a una parte de los nombres que indican los descendientes de Canaán. Estos constituyen un elenco casi estereotipado que se presenta después en otros libros históricos y estos nombres están aquí un poco fuera del cuadro geográfico de la Palestina comprendida entre Sidón y Gaza.

Veamos ahora lo que podemos identificar sobre estos nombres.

No hay duda sobre *Kus*. Es Etiopía, y los descendientes de Kus se encuentran en la Arabia del sur, occidental y oriental.

Para *Sebá*, el primogénito de Kus, se proponen diversas identificaciones: unos lo ponen en Etiopía, en la región comprendida entre el Nilo blanco y el Nilo azul; otros lo colocan en la Nubia, y otros, finalmente, lo identi-

LOS DATOS  
BIBLICOS  
Y SU  
VALORACION

can con el otro Sebá (Sabá), hijo de Ramá, y fijan su sede en la Arabia del sur. Pero debemos advertir que basándonos en otras fuentes bíblicas nos veríamos inclinados a reconocer una tercera *Sabá* más al norte, también en Arabia.

*Nemrod* puede situarse fácilmente en Mesopotamia; Dedán, segundo hijo de Ramá, es un nombre recordado en inscripciones de la Arabia del sur y ha sido identificado con la moderna *el-Ola*, en el país de Madián.

*Misrayim* es con absoluta certeza Egipto. Los descendientes se escalonan a lo largo de las costas del Mediterráneo desde la Tripolitania a occidente; los *Ludim*, hasta la orilla meridional de Palestina, donde habitan los *Filisteos*, que aquí podrían haber sido añadidos posteriormente.

*Kaforim* representa con certeza a Creta y otras islas del Mediterráneo.

Es segura la identificación de los principales hijos de Canaán. *Canaán* es hoy Palestina, *Sidón* es la ciudad homónima en la costa del Mediterráneo. *Jet* (o Heteo o Hittita) debe relacionarse indudablemente con los Heteos del gran imperio hitita que tuvo su sede en Asia Menor y cuya capital fué *Hattushash*, hoy *Boghazköi*, en el recodo del río *Halys*. Pero aquel imperio fué destruido por alguna catástrofe hacia el 1.200 a. C., de manera que los Heteos que habitaban en Palestina podían ser descendientes o supervivientes de aquella desmembración.

Los otros hijos de Canaán deben colocarse todos dentro de los límites de Palestina, aunque no sea posible precisar y valorar la consistencia histórica y cultural de cada pueblo.

De esta simple exposición resulta evidente que el autor sagrado, al redactar esta «*tabula gentium*», no procedió guiado únicamente por el *criterio etnográfico*.

En efecto, basta observar que entre los Camitas se enumeran los Cananeos, los Fenicios, los Amorreos, pueblos de indudable carácter semítico. Por otra parte, los Heteos, colocados también entre los Camitas, pertenecen en cambio a los arioeuropeos.

Además del criterio etnográfico, el autor debió de seguir el *criterio geográfico*, o sea, la posición relativa de las diversas poblaciones en el mapa, así como el de las relaciones culturales y políticas que había entre las varias agrupaciones de su tiempo.

Pasemos ahora a la arqueología y a la historia para ver qué juicio nos dan sobre los datos bíblicos.

Podemos ver confirmada la afirmación bíblica que hace hermanos a Sem y Cam, en la estructura y composición de la lengua egipcia. Analizada ésta lingüísticamente aparece mixta de elementos semíticos y camíticos, que se explican bien admitiendo que provienen de pueblos semíticos y camíticos que tuvieron contacto entre sí. Ahora bien, ¿qué dicen la etnología y la arqueología a este propósito?

Dejando el período paleolítico, cuyos datos sobre los pueblos que habitaban en las mesetas del alto Egipto no nos dicen nada sobre su origen racial, vengamos al *neolítico*. Unos lo hacen empezar hacia el 5.000 a. C., pero quizás se podría hacerlo retroceder en algún centenar de años y aún más, durando entonces hasta el 2.800 a. C., cuando Egipto entra, podemos decir, a velas desple-

gadas en la historia, con la primera dinastía. Por el uso difundido del cobre en este período en toda el Asia anterior, este período es llamado también calcolítico. La cultura de Egipto durante el calcolítico se distribuye de la siguiente manera. Un centro importante en el bajo Egipto, en Merimde (neolítico puro) y otros centros en Heluán (hoy el-Amari) y en Fajjum. Es de cultura agrícola sedentaria, con cabañas de juncos y cañas y sepulturas dentro el recinto de la ciudad y en las habitaciones. En las sepulturas, por estar al alcance de la mano, no se ponen ofrendas para los muertos, ya que éstas podían hacerse cada día o cuando se creía conveniente.

Otro centro importante está en el alto Egipto, no muy distante de Luxor, en el-Badari y Negade I, la primera ligeramente más antigua que la segunda. Aquí en el alto Egipto estaban en la fase de nómadas, los cuales tienen sus sepulturas fuera del recinto (provisional) de sus habitaciones, en un lugar aparte, o sea, un cementerio. *No pudiendo atender a los difuntos como sería de desear*, estos nómadas llenan las sepulturas de dones y provisiones para los muertos.

Ahora bien, en los representantes de estas dos formas de civilización se reconocen en general poblaciones camitas, y las diferencias entre ellas se explican relacionando a los camitas de Merimde y del bajo Egipto con la rama camítica del noroeste, de huella mediterránea, y, en cambio, los camitas de Badari y Negade, en el alto Egipto, al sur con la rama camítico-africana oriental.

El inglés Flinders Petrie, que hizo excavaciones hacia fines del siglo pasado, en Negade, encontró en los primeros estratos una civilización más reciente que la mencionada anteriormente y la llamó Negade I. Otras excavaciones demostraron la difusión de esta cultura hacia el sur, hasta la Nubia inferior, y hacia el norte hasta Gerze y Abusir el-Melek, y hasta los Mayades, a poca distancia de El Cairo. Por tanto se ha creído que esta cultura Negade I surgió en el norte, se difundió gradualmente hacia el sur y se sobrepuso a la cultura de Negade II. Sus características nos la revelan como una cultura enteramente egipcio-camítica. De este modo Egipto llegó a una unidad de cultura que en poco tiempo alcanzó tal desarrollo, que lo llevó a la historia. Presenta tumbas regulares, uso del cobre, importado de la península del Sinaí, del lapislázuli y obsidiana de origen oriental (comercio marítimo con Irán).

A pesar de la huella unitaria y netamente egipcio-camítica de esta civilización, los datos arqueológicos permiten reconocer en ellos influjos palestinoses. Lo que ya había sido probado por los hallazgos de las tumbas palestinoses, se ha visto confirmado por las recientes excavaciones americanas en Megiddó (norte de Palestina). Los influjos palestinoses se pueden concretar en inmigraciones de grupos étnicos semíticos, cuya lengua contribuyó a la formación definitiva de la egipcia.

Otros influjos debieron venir aún de más lejos, y precisamente de Mesopotamia, donde florecía la cultura sumeria en la forma llamada de Gemdet Nasr por la localidad donde fué por primera vez descubierta. Los sumerios habrían dado también con su escritura un impulso al invento y desarrollo del sistema jeroglífico egipcio.

Es interesante hacer notar que los estudios de Zyhlarz, competente estudioso del camítico y del egipcio, prueban documentalmente que la lengua egipcia es el resultado de la fusión de tres componentes: I) el *berberisco-camítico*, que

correspondería a la cultura de Merimde, noroeste; II) el *nahasi-camítico* (camítico oriental), que correspondería a la cultura de Badari y Negade I, y, finalmente, III) el *semítico antiguo occidental*, que representaría la cultura de Negade II, en cuanto fué influenciada por inmigraciones semíticas en el Delta oriental.

#### DATOS ETNOLOGICOS

Para aclarar nuestro punto de estudio, el Gén. 10 y los Camitas, podemos todavía ver cómo considera la raza camita la etnología actual.

Siguiendo el criterio antropológico, hoy la etnología estima como tipo camita el representado por los pueblos no negros del Africa septentrional y oriental, no emigrados históricamente desde Arabia o Europa. El italiano Sergi hace de los Camitas una rama de la raza mediterránea y distingue una rama *oriental* (tipo etiópico), que comprende Nubios, Begias, Abisinicos, Gallas, Somalios, Masais, etc.; y una rama *nórdica* (semejante al tipo mediterráneo), que comprende Berberiscos, Fulanios, Tibbus, Hausas, etc.

Meinhof presenta una clasificación prácticamente igual a la de Sergi, pero quiere incluir entre los Camitas también a los Hotentotes, sobre todo por motivos lingüísticos.

El camita, como tipo, es moreno, cabellos crespos, físico enjuto y nervioso, pero con miembros musculosos en una complexión esbelta; nariz recta, casi aquilina, aletas de la nariz delicadas, labios estrechos y falta de prognatismo.

Como se ve, si de la tabla del Génesis se excluyen a Canaán y a sus descendientes, residentes en Palestina, las semejanzas entre la clasificación bíblica y la histórica y etnológica son esenciales.

#### Y LINGÜÍSTICOS

Podemos añadir algo sobre los grupos lingüísticos del camítico, tal como hoy se presentan.

Se distinguen tres: 1) el *berberisco*, de las cabilas del Atlas y de alguna tribu en decadencia; 2) el *libico*, que comprende el siwata, el libico, el copto; 3) el *cuscítico*, el más numeroso, que puede dividirse en estos subgrupos: a) sudanés, adamawa, bisarín, con somalios y gallas; b) kuhama y otras dos lenguas de poca importancia en la misma área, además masai y nama. Hay que notar que el nama se habla ahora en el extremo sur del Africa, especialmente por Hotentotes y Bosquimanos, y que el masai contiene elementos lingüísticos derivados de poblaciones anteriores.

Del sistema lingüístico bastará notar lo que sigue. En los *nombres*, número, género y caso se expresan con sufijos. Hay varias especies de plurales: 1) el plural *distributivo*, en que cada elemento conserva el carácter de individuo; 2) el plural *colectivo*, en que todos los elementos constituyen una unidad; 3) el plural *genérico*, que expresa la idea de «mucho», en el que los elementos forman masa, como piedras, insectos, agua, etc.

La relación del plural con el singular está condicionada por la que Meinhof llama «ley de polaridad». Según esta ley los campos de percepción están divididos en dos grupos: personas y cosas. Hay sólo dos clases de géneros, uno para las personas, otro para las cosas. Las personas en plural se distinguen de la persona considerada como individuo. La clase de las personas pudo primeramente ser considerada como masculina. Lo que no es masculino pertenece, por esto, a la otra clase, que con el tiempo adoptó el género femenino.

El verbo se forma con sufijos y prefijos. Se distingue una conjugación intensiva, reflexiva, atributiva y causativa. Los tiempos expresan más bien la acción como terminada o no, en lo cual se puede ver el influjo del árabe.

La unidad lingüística, como la etnográfica, se quebró por varios cruzamientos.

# LOS SEMITAS

## LOS HIJOS DE SEM

EL vocablo «semítico» fué introducido en 1781 por A. L. Schlözer, para designar aquel grupo de lenguas emparentadas entre sí, llamadas antes orientales, que se hablaban en Arabia y en los países al norte de la misma hasta la región del Tauro. El término está sacado de «la tabla etnográfica» de la Biblia<sup>1</sup>, en que Sem, primogénito de Noé, se presenta como jefe de los principales pueblos que habitaron aquella región.

Estos son: *Elam*, pueblo antiguo, situado ya en el III milenio al este del curso medio e inferior del Tigris; *Assur*, ciudad en la ribera derecha del Tigris, hoy *Qalat Sherqat*, que ha dado nombre a Asiria; *Arpaksad*, la región superior del Zab o *Arrapcha*, en el territorio de Kerkuk; *Lud*, el «Lubdu» de los documentos asirios, entre el Eufrates superior y el Tigris; *Aram*, nombre de un país hallado en una tablilla del II milenio a. C. y del pueblo situado en la alta Siria y en la Mesopotamia desde el siglo XIII a. C.

Omitida luego la genealogía de Elam, Assur y Lud, el autor de la lista dirige la atención a la descendencia de Aram, enumerando varias de sus tribus — Us, Jul, Guéter, Mas — de difícil identificación, salvo Us, situada en el Haurán, pero que probablemente estaba en el territorio al oeste del Eufrates hasta Basán.

Con Arpaksad se presenta la genealogía de los Teraquitas, por línea de Sélaj y Éber, epónimo de los hebreos, que tuvo por hijo a Péleg, antepasado de Abraham, y cuya descendencia se da en el c. 11, el comienzo de la historia de los Patriarcas.

Un autor posterior añadió a los hijos de *Yoqtán*, antepasado de los árabes, una lista de trece tribus, cuya identificación está muy lejos de ser segura. Parece que la lista sigue el litoral, partiendo de la costa meridional del Golfo de Aden en el Océano Indico: Hasarmaut (Adramut); Usal, antiguo nombre de San'a, capital del Yemen; Ofir; Saba (los sabeos en el Hedjaz), el wadi es-Seba, junto a Medina; y Javilá (Hawilá), el territorio que confina con la frontera meridional de Palestina<sup>2</sup>.

Pero el progreso en los estudios de la etnografía y de la lingüística semítica ha reconocido que las indicaciones genealógicas de la «tabla de los pueblos» no corresponden siempre a la realidad, sino que son distribuidas según un criterio geográfico e histórico cultural del mundo conocido por el autor de la tabla. Así Elam, no semítico por raza y lengua, fué en una cierta época histórica semitizado por la penetración cultural y comercial de los pueblos vecinos; Canaán, o la región siro-palestinesa, con caracteres claramente semíticos, se presenta como descendiente de Cam<sup>3</sup> y de hecho la historia y la arqueología demuestran que esta región estuvo bajo el influjo político y cultural de Egipto desde los comienzos de su historia.

Estas imprecisiones y lagunas no deben hacer perder de vista el alto valor de la «tabla etnográfica», que, destinada a demostrar la unidad del género humano y el parentesco de los pueblos, enumera casi completamente los princi-

pales pueblos semíticos (*Asirios, Arameos, Hebreos, Arabes*), atestiguando su afinidad étnica y lingüística. Por esto el término «semita», integrado y modificado por las investigaciones y estudios modernos, ha quedado en el lenguaje científico para designar el vasto y compacto grupo étnico y lingüístico que habitó y se movió, en oleadas sucesivas, en el área de Asia anterior, que comprende Arabia, Mesopotamia, Siria y Palestina, con influencias sobre la orilla oriental de Africa (Etiopía).

El territorio presenta una singular continuidad geográfica, limitada al norte por las cadenas del Tauro y las montañas de Amán, que separan a Siria y Mesopotamia de Asia Menor y de Armenia; al sur, por la costa de Arabia, a lo largo del Océano Indico; al oeste, por el Mar Rojo y el Mediterráneo, y al este, por la meseta iránica y el Golfo Pérsico.

#### LA UNIDAD SEMITICA

Ya en la antigüedad hubo dentro de este territorio filtraciones halógenas, que, no obstante, no alteraron la fisonomía unitaria del elemento semítico, mientras que un movimiento emigratorio salió de los confines, constituyendo colonias estables o de breve duración, tanto a lo largo de las costas africanas del Mar Rojo y en el interior, con el establecimiento de la colonia semítica en Etiopía, como a lo largo de las costas del Mediterráneo hasta Gibraltar, con la expansión comercial y cultural de los fenicios. En tiempos más cercanos, los árabes se establecieron en el valle del Nilo, en el Sudán, a lo largo de las costas de Africa septentrional, hasta alcanzar Europa y establecerse en España, sin que consiguieran prevalecer en el territorio ocupado. Con la diáspora hebrea se formaron también escasas pero importantísimas colonias judías en todas las partes del mundo.

El elemento positivo y factor principal que justifica la inclusión de estos pueblos bajo la denominación única de «Semitas» es su parentesco lingüístico. Sobre éste hablan en este mismo libro, bajo diversos puntos de vista, G. Bognesi (p. 95) y A. T. Serventi (p. 269). Aquí recordaremos solamente que se trata de lenguajes profundamente semejantes, como lo demuestran la estructura fundamental fonética y morfológica, muchísimos detalles pequeños, nombres sencillos (como nombres de parentela, partes del cuerpo humano, números) y aquellas palabras básicas—como los elementos demostrativos, los pronombres personales, las palabras unitivas del período y del discurso—que son típicos de un sistema lingüístico.

El parentesco lingüístico no es el único elemento, aunque quizá sea el más manifiesto, que une los pueblos semíticos, sobre los cuales se establece también la unidad étnica o de «raza»; el estudio comparativo de sus instituciones sociales, de sus creencias religiosas, de los rasgos psicológicos y físicos revela otros notables puntos que demuestran su semejanza.

Por tanto, la conclusión parece evidente: al menos algunos de los antepasados de los pueblos que hablaron el babilónico, asirio, amorreo, cananeo, hebreo, arameo, árabe y etiópico, antes de diferenciarse, debieron formar una comunidad que hablaba la misma lengua y que ocupaba la misma localidad.

¿Cuál es la patria de esta familia?

La respuesta de los orientalistas a este problema está muy lejos de ser satisfactoria. A falta de documentos directos o de una relación fiel sobre las primeras dispersiones de los pueblos, se ha intentado reconstruir la base por medio de los elementos más arcaicos de la lengua, de la religión y de la ono-

mástica; pero en la interpretación de estos argumentos, muy frágiles y en parte subjetivos, se ha llegado a soluciones diametralmente opuestas.

Entre las hipótesis presentadas para fijar la primitiva sede de los semitas, hay la que los hace oriundos del Kurdistán, o meseta armenia, donde se coloca el punto de parada del arca. Desde allí, descendiendo al valle mesopotámico, los semitas se esparcieron por los territorios que más tarde ocuparon. Otra hipótesis dice que los semitas provienen de Siria septentrional o país de Amurru; ya que las primeras dinastías semíticas en lucha con los sumerios se movieron desde el oeste. Pero si Siria del norte, o país de Amurru, fué una etapa en la emigración semítica no fué su lugar de origen.

Aparece como más seductora la teoría mesopotámica. El gran semitista Ignacio Guidi fué su principal defensor. El llamó la atención sobre el hecho de que los semitas no poseen un nombre común para decir «monte», mientras es común a todas las lenguas del grupo el vocablo «río» y otras palabras de la fauna, flora y nombres geográficos. El *habitat* de los semitas era, pues, una región llana, en la que tenían gran importancia los ríos y canales: tal es la Mesopotamia, donde viven las plantas y los animales cuyos nombres son comunes, etc. En Mesopotamia se habría formado definitivamente la fisonomía de esta lengua, que después de la separación de los semitas, a través de las nuevas experiencias en regiones desérticas y montañosas, adquirió el aspecto diferenciado que ahora muestran en los nombres las varias lenguas. Pero también esta teoría presenta dificultades: el argumento lingüístico no basta para establecer, por sí mismo, la sede primitiva; también el vocablo *hombre* es diverso en los diferentes grupos.

La teoría más probable, casi clásica hoy entre los entendidos, es la que hace proceder a los semitas del desierto de Arabia. El argumento principal es análogo: las más antiguas emigraciones semíticas debieron seguir por los mismos factores económicos y demográficos la misma dirección de sur a norte, como en tiempos históricos queda testimoniada y documentada la conquista del Islam.

Arabia es un país estepario y por tres lados aislado por el mar. La única apertura es hacia el norte. El semitista Gaetani ha demostrado que en los tiempos prehistóricos era un país fertilísimo, regado por tres ríos y capaz de sustentar a numerosa población. Con el desecamiento progresivo de la región y el aumento de población, los nómadas del desierto miraron de encontrar los medios de subsistencia hacia el norte, o sea, en las fértiles regiones de Mesopotamia, de Siria y de Palestina. Por otro lado, Arabia ha conservado la lengua semítica más próxima al tipo semítico común antiguo, y el carácter físico del beduino es aún el que representa mejor el tipo semítico, menos alterado por los contactos con los halógenos.

Sería necesario todavía hacer largas investigaciones arqueológicas y paleontológicas para comprobar la atendibilidad de la tesis «árabe»; hasta ahora los descubrimientos epigráficos y monumentales no van más allá del siglo x a. de C. La mayor antigüedad del lenguaje árabe y la dirección constante de las emigraciones de sur a norte continúan siendo los dos argumentos en favor de esta teoría, pero es muy probable que en lo fundamental los estudios futuros, al precisarla, la confirmen.

Los grupos semíticos son: 1) Los *Asirio-Babilónicos*, término con que se designan las diversas estirpes semíticas nómadas, que desde el IV milenio se establecieron en el valle del Eufrates y del Tigris, donde establecieron contacto con los sedentarios sumerios, creadores de la civilización mesopotámica. Poco a poco sufrieron su influjo y después de haber absorbido toda su cultura superior, empezando por la escritura cuneiforme, se convirtieron en los dueños absolutos del país. Se llaman acadios por su capital Acad. Con el continuo aflujo de nuevos elementos, hubo, sucesivamente, los grandes imperios babilónico y asirio. Los primeros documentos están en cuneiforme y en lengua acadia, de la que provienen los dialectos asirio y babilónico.

2) Los *Cananeos*. Ya en el III milenio, al norte de la franja del Líbano y del Antilíbano se encuentran las estirpes semíticas de los Amorreos o Cananeos orientales, mientras que a lo largo de las costas del Mediterráneo, en la región llamada por la Biblia Canaán, había gentes de diferente cultura, llamadas genéricamente cananeos, y conocidos por los griegos, por la exportación de sus productos de la púrpura, con el nombre de fenicios. Con emigraciones sucesivas se establecieron en Canaán varias poblaciones más o menos conocidas por la Biblia — Amonitas, Moabitas, Hedomitas — y especialmente los Hebreos, que consiguieron entre los demás constituir un organismo político-religioso más duradero. El lenguaje de los antiguos cananeos, representado por algunas glosas de los textos acadios de Tell el-Amarna, es muy afín al antiguo hebreo en que está escrita la Biblia.

Hasta hoy se tenía como la más antigua inscripción alfabética en lengua fenicia la que hay en el sarcófago del rey Aquiram (1100 a. C.), pero recientemente se ha encontrado la de Safatbaal, que se considera del s. XIV a. C. El moabítico está representado por la inscripción de Mesá, rey de Moab. Recientemente, al norte de Fenicia, ha sido descubierta la ciudad comercial de Ugarit (Ras Shamra), ciudad cosmopolita pero cuya lengua más usada era la semítica, con caracteres arcaicos bien marcados y comunes todos a los dialectos «cananeos» y otros dialectos semíticos.

3) *Arameos*: el pueblo que del desierto sirio-arábigo se dirigió hacia el norte hasta los declives de Amán y el Golfo de Alejandreta, formando un gran imperio con centros en Siria: Damasco, Hama. La lengua está representada por la fase antigua del arameo bíblico<sup>4</sup> y por inscripciones y papiros, por la edad reciente de las dos ramas: la oriental y la occidental. La primera, constituida por el *siriaco*, la lengua de la iglesia siria, por el *mandeo* y por el *talmúdico* de Babilonia; la segunda, por la literatura hebrea postbíblica (*Targum*, *Talmud*, *Midrash*), el arameo cristiano, el samaritano, el nabateo y el palmireno.

4) Los *Árabes*, que ocupan el vasto territorio situado al sur de los anteriores, o sea, la península arábigo y el desierto sirio-arábigo. La lengua se divide en árabe septentrional, actualmente el más extendido y vivo de los lenguajes semíticos, y el árabe meridional con diversas variantes (*mineo*, *sabeo*, *himiarítico*), documentados con numerosas inscripciones.

5) *Etiópicos*. Antes del siglo VI a. C. grupos de «árabes meridionales» emigraron al territorio actual de Etiopía, fundando allí un estado autónomo y adquirieron por su asimilación con los pueblos cuscíticos sometidos, una individualidad propia étnica y lingüística. Las lenguas semíticas de Etiopía están

representadas por el gheez, lengua hoy día muerta, que permaneció como lengua litúrgica, y por numerosas lenguas vivas, modificadas por la influencia de las lenguas cuscíticas.

Pero es aún incierta la reconstrucción de la prehistoria semítica, o sea, antes de establecerse *en su sede-base* las mencionadas emigraciones históricas. Es innegable el contacto entre las lenguas semíticas y camíticas, en particular con la egipcia, que algunos han considerado como semítica. Semitas y Camitas, en tiempos muy lejanos, tuvieron sedes próximas y vivieron juntos en Asia o en Africa. También se admite que hubo algunos contactos entre el camita-semítico y el arioeuropeo y bajo la base de estos contactos se ha sostenido la afirmación de una sede primitiva de las tres familias en Asia Central, considerada como la cuna de la humanidad. De allí los Camito-semitas, aún no divididos, debieron de emigrar hacia el sur, y, después de haberse separado, se esparcieron por Asia Occidental y Africa.

Puesto que la corriente emigratoria de los Semitas desde el sur al norte (Mesopotamia y Siria) está ya atestiguada en el IV milenio, es necesario admitir que transcurrió un tiempo larguísimo desde que los Camito-semitas, después de haber comenzado su marcha hacia el sur, se diferenciaron o separaron en los dos grupos semítico y camítico. Los Semitas, al encontrarse en incómoda situación en su tierra, retornaron por el camino de su anterior venida. La investigación arqueológica no nos permite establecer la primera emigración, pero no es inverosímil que se remonta al período paleolítico.

De este modo, a través de la etnología y la lingüística, nos vemos inducidos a reconocer la unidad del género humano y la igualdad entre los pueblos: científicamente no puede hablarse de raza semítica pura, dado el continuo fusionarse de los pueblos, pero sí de un tipo, de una individualidad semítica, con características debidas al ambiente y al clima de su sede histórica.

SERGIO SCACCINI  
PASCUAL COLELLA

# LOS PADRES Y LA LEY

VII

## LOS PATRIARCAS de S. Scaccini

pág.	147	HISTORIA DE LOS PATRIARCAS
	149	REALIDAD HISTÓRICA DE LOS PATRIARCAS
	150	CRONOLOGÍA DE LOS PATRIARCAS
	152	ORIGEN ÉTNICO Y CONDICIÓN SOCIAL DE LOS PATRIARCAS
	153	VALOR RELIGIOSO DE LA HISTORIA DE LOS PATRIARCAS

## LA LEY MOSAICA Y LAS LEGISLACIONES DEL ANTIGUO ORIENTE de P. Colella

155	LEYES ORIENTALES
155	EL CÓDIGO DE UR-NAMMU (C. U.)
155	EL CÓDIGO DE BILALAMA (C. B.)
156	EL CÓDIGO DE LIPIT-ISHTAR (C. L.)
156	EL CÓDIGO DE HAMMURABI (C. H.)
158	LAS LEYES MEDO-ASIRIAS
158	EL CÓDIGO HITITA (C. Hi.)
159	LAS LEYES NEOBABILÓNICAS
159	CÓDIGOS MOSAICOS
162	EJEMPLOS COMPARATIVOS
162	PROCEDIMIENTO CIVIL
162	DERECHO PRIVADO
165	TEXTOS DE PROCEDIMIENTO CIVIL
165	CONCLUSIÓN

### NOTA BIOGRAFICA

*Sergio Scaccini nació en Ancona en 1919; ha realizado estudios filosóficos y teológicos en el Seminario Pontificio Regional de Bolonia y ha enseñado Teología Dogmática y Sagrada Escritura en el Seminario Episcopal de Forli. Se distingue por su actividad en el campo de la Acción Católica, donde ha tenido diversos cursos bibli-  
cos para universitarios y licenciados.*

*Pascual Colella nació en 1925 en San Benedetto in Perillis (Aquila). Siguió estudios filosóficos y teológicos en el Seminario Pontificio Regional del Abruzzo y estudios bíblicos en la Ecole biblique et archéologique de Jerusalén. Es licenciado en Ciencias Bíblicas.*

# LOS PATRIARCAS

**E**l Génesis, después de narrar la dispersión de los pueblos, cuenta con detalles pintorescos e interesantes la historia de los Patriarcas, que gravita totalmente alrededor de tres nombres: Abraham, Isaac y Jacob. Sus vicisitudes representan el punto de partida necesario e insustituible no sólo de la historia del pueblo hebreo, sino también de la revelación divina, por lo cual, mientras la ciencia, carente de intereses religiosos, con los auxilios que los estudios modernos podían prestarle, acababa desacreditando las narraciones que se refieren a ellos, la crítica católica examinaba cuidadosamente el valor de las mismas, llegando a conclusiones de la mayor importancia. Las narraciones bíblicas han sido atacadas por diversos lados: desde el punto de vista histórico, cronológico, literario, folklórico, etc.; las teorías y las interpretaciones se han multiplicado y los Patriarcas, convertidos casi en personajes en... busca de un autor, vinieron a desempeñar los más impensados papeles históricos. Pero hoy la calma ha vuelto al frente y una vez más los «hechos» se han encargado de hacer justicia por medio de los descubrimientos arqueológicos. Las excavaciones del Antiguo Oriente, cierto, no nos dan noticias directas sobre los Patriarcas, pero han arrojado tanta luz sobre la narración bíblica, que todos los críticos actuales convienen en otorgar más confianza a las narraciones del Génesis. Sólo encuadrando los datos del mismo en la documentación arqueológica más reciente, podremos profundizar en el conocimiento y apreciar el valor histórico y religioso de estas narraciones.

Abraham vivía en Ur, centro económico y religioso del bajo Eufrates, muy importante a causa del culto al dios lunar, Sin. Un día Dios se le reveló y le hizo una promesa: «Haré de ti una gran nación, te bendeciré, haré grande tu nombre»<sup>1</sup>. Abraham creyó. Entonces Dios, queriendo sustraerlo a la influencia del ambiente pagano y de la parentela, que «servía a dioses extranjeros», le ordenó salir de Ur y trasladarse a la tierra de Canaán. Abraham rompió inmediatamente todos los vínculos de afecto y obedeció. La primera etapa de su viaje fué Jarrán, ciudad situada en la pista de caravanas que iban a Canaán y que estaba ligada a Ur por estrechos vínculos comerciales y religiosos.

En esta ciudad, que permanecerá siempre como el punto de referencia de la familia y de la parentela de Abraham, murió su padre Téraj; de allí el patriarca, con su esposa Sara y el sobrino Lot, reemprendió la marcha hacia la tierra que Dios le había fijado como patria para él y sus descendientes. Los Cananeos ocupaban en aquel tiempo la Palestina; poco numerosos, vivían en ciudades poderosamente fortificadas. Abraham, al llegar a Canaán a la cabeza de sus numerosos rebaños, quedóse a vivir en los alrededores de la ciudad, en la estepa, donde los pastos eran más abundantes. La Biblia nos lo presenta recorriendo el país en breves etapas, extendiendo sus tiendas bajo las grandes encinas y al lado de los pozos; el patriarca tomaba posesión de la tierra que

**HISTORIA  
DE LOS  
PATRIARCAS**

Dios había prometido a su pueblo en el pacto que de cuando en cuando era estipulado y renovado, según el ceremonial usado en el Antiguo Oriente.

Impulsado por la carestía, Abraham hizo una fugaz aparición en Egipto<sup>2</sup>, cuyas fértiles llanuras atraían en aquel tiempo a los pastores que iban en busca de pastos para sus rebaños. Allí, con la marrullera astucia del beduino, defendió su vida de las insidias del faraón, que se había enamorado de Sara, y regresó a Canaán aún más rico. Un pequeño episodio lo vincula con la historia de los reyes de Oriente: un día, con una estratagema, derrotó la retaguardia de un ejército que había ocupado la Pentápolis y hecho prisionero a su sobrino Lot. Por lo demás, su vida fué la de un pastor seminómada, cuyos principales acontecimientos son el nacimiento de los hijos, los contratos, las pequeñas riñas con los familiares y con los vecinos; pero lo que la sublima y reviste de un carácter religioso es el «pacto» que Dios estableció con él y que será el alma de la historia hebrea y el preludio de la nueva alianza mesiánica.

Isaac, el hijo de la promesa, en la narración bíblica es una figura difuminada; más aún, los episodios de su vida repiten más o menos los episodios de la vida de Abraham. Sólo una vez su figura se pone de relieve y está envuelta con la luz profética. Tal acontece cuando Dios «tienta» a Abraham y le pide el sacrificio de su hijo: el sacrificio de Moriá delinea el del Gólgota.

El resto del Génesis contiene la narración detallada de la vida de Jacob, hijo de Isaac, y de su numerosa familia. Jacob, verdadero «suplantador», como el nombre significa, consiguió engañar a Esaú, su hermano, con astucia y fraude, y arrebatarle el derecho de primogenitura y la bendición paterna, convirtiéndose así en heredero de las divinas promesas. Al volver de Jarrán, donde se había refugiado para escapar a las iras de Esaú, en un episodio misterioso<sup>3</sup>, Dios le cambió el nombre por el de «Israel», que en lengua hebrea significa «Fuerte con Dios». Este hecho, significativo para un oriental, para quien el nombre es índice de personalidad, divide realmente su vida en dos partes: el que hasta ahora había aparecido como astuto e interesado, consciente de su misión, templado por las pruebas y el dolor, modela su vida con la de sus padres: el hombre se transformó en el patriarca.

Luego el Génesis narra largamente las vicisitudes de los doce hijos de Jacob, de los cuales recibieron nombre las tribus del pueblo hebreo. Jóvenes turbulentos y llenos de defectos, inclinados a fraternizar fácilmente con los pueblos paganos de Canaán, amenazaban con la extinción, absorbida por la cultura cananea, la chispa divina que su familia llevaba consigo. Precisamente en tales circunstancias, presentándose Palestina menos propicia al desarrollo del pueblo de Dios, realizando un plan providencial, el clan de Jacob, por una serie afortunada de peripecias, de las que fué protagonista José, emigró a Egipto. En aquel inmenso país aumentó hasta convertirse en un «pueblo»; cuando más tarde llegó la hora, el Señor, después de haberlo templado con las persecuciones y con la severa educación del desierto, hizo de ellos una «nación», ya madura al volver a la tierra de Canaán.

Y ciertamente también el recuerdo de los padres, cuyas gestas formaban ya una epopeya nacional, tuvo su parte en animar a los Hebreos para la dura lucha por la reconquista de Palestina.

La historia de los Patriarcas, tal como nos la cuenta el Génesis, presenta no leves dificultades a la vista del historiador moderno que la examina críticamente. Las objeciones más fuertes provienen del complejo problema del origen y de la fecha de los documentos que transmiten la historia patriarcal y de las características especiales, y a veces desconcertantes para nosotros, occidentales, de la historiografía oriental y semítica. Ambas cuestiones se tratan adrede y a fondo en otras partes del presente volumen, a las cuales remitimos al lector. De todos modos, es cierto que a la vista de narraciones, que evidentemente transmiten el eco de tradiciones discordantes, o frente a episodios que parece pertenecen al patrimonio folklórico común a diversos pueblos, y sobre todo ante la ausencia de referencias históricas y cronológicas exactas en la narración bíblica, se ofrece espontánea la pregunta de si el Génesis contiene un conjunto de leyendas, o si refiere una verdadera historia, aunque ésta deba entenderse en un sentido menos riguroso.

Los críticos independientes hasta hace poco tiempo negaban unánimemente la realidad objetiva de las narraciones del Génesis, las cuales sólo tendrían, pues, un valor simbólico y servirían más para indicar la época en que fueron escritas, siglos IX y VIII, que para conocer la época en que sucedieron los hechos narrados, los cuales no serían otra cosa que la proyección inconsciente sobre la pantalla del pasado, de un estado social, religioso y jurídico de épocas más recientes. Naturalmente, debiendo dar luego una explicación del origen de las narraciones bíblicas, se ven obligados a excogitar las teorías más diversas y subjetivas según los gustos y la moda de los tiempos en que tales explicaciones se proponían.

Así, al comenzar este siglo, cuando todo parecía que tenía su explicación en los cultos astrales de la antigua Babilonia, la historia de los Patriarcas se convirtió en la narración de las fases lunares y de las conjunciones de los planetas, según la compleja astrología que giraba en Oriente alrededor de las diversas constelaciones y especialmente de los signos del Zodiaco. A continuación, los Patriarcas fueron considerados como los fundadores o aun las divinidades tutelares de los santuarios cananeos, que los Hebreos habrían adoptado y reducido a la función de antepasados, para legitimar la conquista de la tierra de Canaán, que tuvo lugar en tiempos de Josué. Según los más, en cambio, los Patriarcas serían los epónimos de diversas tribus, y el Génesis, a través de sus gestas, transmitiría el eco de las emigraciones, de las guerras, de las alianzas que tuvieron lugar en épocas prehistóricas de estos grupos étnicos.

Pero, si graves son las objeciones que la crítica histórica hace sobre la narración bíblica, mucho más graves son las que pueden hacerse contra estas interpretaciones, que en general parten de falsas premisas y caen a menudo en contradicción.

No hay ya necesidad de resucitar la teoría de los mitos astrales para combatirla. Hoy nadie la sostiene. Pero tampoco se han probado y son inverosímiles las teorías que vinculan a los Patriarcas con los santuarios cananeos: los Hebreos no tenían necesidad de legitimar una conquista hecha con las armas, ni eran propensos a humanizar las divinidades enemigas, tanto por su escasa aptitud para la creación de mitos, como por su natural resistencia a valorizar las divinidades de los pueblos vencidos, porque también éstas fueron vencidas. Por otra parte, ¿cómo podría explicarse en tal caso la ausencia en el abundantísimo panteón de Canaán de númenes llamados Abraham, Isaac, Jacob? En

cambio, la existencia en el II milenio de personas con tales nombres está ampliamente testimoniada por documentos babilónicos, egipcios y cananeos.

La misma Biblia parece sugerir alguna vez que la historia de los Patriarcas refleja la de los pueblos que derivaron de ellos; por ejemplo, en la rivalidad entre Esaú y Jacob se vislumbra la eterna lucha entre los Idumeos y los Israelitas; pero sería ciertamente un error querer explicar con tal método *todos* los episodios de la narración bíblica.

En cambio, si leemos el Génesis con ánimo no prevenido, hallamos en sus narraciones una objetividad rara en la historia primitiva de otros pueblos antiguos: estos pretendidos héroes nacionales son pintados imparcialmente, con sus defectos, sus errores, sus pecados; no son figuras idealizadas, no son «tipos», como suelen ser los protagonistas de narraciones legendarias. Aunque algún episodio entra en la tendencia universal de la narrativa popular, adaptando elementos históricos en tramas prefabricadas, con todo, los personajes del Génesis son vivos, reales, humanos, con las deficiencias y las contradicciones de seres que vivieron realmente.

Por su parte la arqueología, al proporcionarnos un mejor conocimiento del ambiente histórico, religioso, cultural en que vivieron los fundadores del pueblo hebreo, ha aportado valiosas confirmaciones a la narración bíblica. De ello se ha seguido el que hoy todos reconocen que el Génesis, más que una proyección en el pasado de situaciones recientes, es, por el contrario, un ejemplo característico de arcaísmo en las ideas religiosas y morales, en las leyes y costumbres: todo en neto contraste con el ambiente y con las situaciones de la época en que, según los críticos, se escribió la narración bíblica. Y aún podemos añadir que, como veremos a continuación, las gestas de los Patriarcas se encuadran muy bien en la historia del II milenio del Antiguo Oriente, conocida hoy con suficiente exactitud.

De las anteriores observaciones podemos, por tanto, concluir, y así lo hacen hoy los críticos independientes, que «bajo una forma popular, a la cual no es preciso aplicar los cánones rígidos de la historia científica, la tradición ha conservado unos recuerdos exactos sobre el origen del pueblo de Israel»<sup>4</sup>. Por consiguiente, será tarea de una crítica sana discernir en el Génesis los géneros literarios y a la luz de éstos enmarcar cada episodio: sólo así se podrá finalmente reconstruir el precioso material histórico contenido en las narraciones.

#### **CRONOLOGIA DE LOS PATRIARCAS**

La historiografía oriental, al fijar la fecha y la cronología de un suceso, seguía criterios particulares y no acomodados a nuestra mentalidad, que en tales casos busca la exactitud; por tanto, la Biblia no nos da la manera de fijar la fecha de los Patriarcas con aquella seguridad que exige la crítica. Es necesario, pues, estudiar si la narración bíblica presenta alguna conexión con la historia profana, que permita fijar al menos la época en que se verificaron los episodios narrados. En esta investigación puede sernos de valiosa ayuda la arqueología, con tal que no se pretenda demasiado de ella. Dejaremos, pues, las identificaciones demasiado precisas, que se han mostrado inconsistentes ante el incesante fluir de los nuevos descubrimientos, y nos contentaremos con hallar las grandes líneas de la época en que los Patriarcas pudieron haber vivido. Algunos preciosos elementos que nos ayudan a resolver el problema se encuentran en el c. 14 del Génesis, en el cual se narra la incursión de los cinco reyes orientales en Transjordania y la victoria que sobre ellos alcanzó Abra-

ham. Este capítulo reviste un gran valor, porque presenta unos caracteres de elevada antigüedad, que hacen que todos le juzguen como muy anterior a la redacción del Pentateuco. Ahora bien, el capítulo en cuestión presupone dos datos útiles a nuestra investigación: I) que Transjordania estaba habitada por pueblos sedentarios; II) que el reino de Elam ejercía una hegemonía sobre los reinos vecinos y podía intervenir muy lejos hacia oriente con sus ejércitos.

La arqueología revela en Transjordania una brusca interrupción de la civilización urbana en toda la región, en el período comprendido entre el siglo XIX y el siglo XIII a. C., época en que reaparecerá en formas diversas. Ello fué debido quizás, a las destrucciones causadas por las guerras, de las cuales la del Génesis pudo ser un antiquísimo episodio, y, a la irrupción de los nómadas, que ocuparon el país, expulsando de él a los moradores, hecho también éste que tiene parejo en la emigración patriarcal, primero, y en la israelita, después. Como que el capítulo en cuestión nos presenta una civilización urbana aún floreciente en Transjordania, se sigue de ello que Abraham es anterior al siglo XIX a. C.

Luego el Elam adquirió una gran potencia y ejerció su hegemonía en Oriente, aun con expediciones militares en regiones muy lejanas, entre la caída de la III dinastía de Ur y el comienzo de la II dinastía de Babilonia, o sea, entre el 1940 y el 1830 a. C.

La emigración de Abraham se debe, por tanto, colocar en este período y, si queremos arriesgarnos a dar una fecha precisa, se podrá decir que el patriarca llegó a la tierra de Canaán hacia el 1850. Esta fecha tiene la ventaja de ser coherente con otros elementos cronológicos de la Biblia, especialmente con el éxodo de los Hebreos de Egipto, que, habiendo tenido lugar unos 450 años después de su entrada en aquel país, vendría a caer hacia el 1250, fecha en la que, por razones independientes, convienen hoy críticos y arqueólogos.

Además, tal cronología viene también a poner la vida de Abraham en una plataforma histórica muy satisfactoria. En efecto, la llamada de Dios y la invitación hecha a Abraham de trasladarse a Canaán, aun teniendo un neto carácter sobrenatural, no excluyen la intervención de coeficientes humanos, esto es, de causas u ocasiones que pueden haberlas favorecido.

Ahora bien, la historia del II milenio del Antiguo Oriente nos muestra que en aquella época, y especialmente hacia el 1800, se verificaron grandes movimientos étnicos que trajeron profundas transformaciones en el mapa político de Asia occidental. A fines del III milenio, en efecto, las regiones montañosas que confinan con la Mesopotamia, estaban habitadas por pueblos no semitas, los Churritas y los Casitas. Estos, atraídos por la fértil llanura babilónica y bajo el empuje de los pueblos arios, que provenían de las regiones del Cáucaso y del Mar Caspio, descendieron de las montañas y a comienzos del II milenio llegaron a la alta Mesopotamia, se extendieron después hasta Siria y Palestina, donde desarrollaron la civilización urbana y dieron comienzo a un período de prosperidad. Este vasto traslado de pueblos sedentarios fué acompañado o seguido del traslado de tribus semíticas nómadas o seminómadas, indicado no tanto por restos arqueológicos, que el nómada no los deja, sino más bien por la desaparición de la civilización urbana en Transjordania, de la que ya hemos hablado.

En este cuadro histórico general la emigración de Abraham, como hemos señalado, puede tener una explicación y una fecha bastante satisfactoria. La

llamada de Dios coincidió tal vez con el período de inestabilidad que siguió a la caída de la III dinastía de Ur (1940 a. C.) y el patriarca, uniéndose a otras tribus que en aquella época de incertidumbres volvían a la vida nómada, llegó a Canaán tras el surco de los Churritas.

**ORIGEN ETNICO  
Y CONDICION  
SOCIAL DE LOS  
PATRIARCAS**

Por lo que se refiere al origen étnico de los Patriarcas, la Biblia ofrece sólo datos muy inciertos, pues tales problemas salen del campo de su perspectiva histórica. Nos dice que los padres del pueblo hebreo eran «Hebreos, *Ibrim*»<sup>5</sup>, palabra que a primera vista parece indicar su pertenencia étnica; pero la documentación al efecto es vaga y confusa. El vocablo se encuentra en los textos más antiguos y en general usado en sentido despectivo por los extranjeros Egipcios y Filisteos, por ejemplo con el pueblo de Israel<sup>6</sup>; en algunos casos parece indicar personas no libres, esclavas<sup>7</sup>, por lo que deberíamos concluir que el vocablo «hebreo» más que un nombre étnico, indica mejor la condición social. La cuestión ha sido profundizada y ampliada con el descubrimiento en numerosos textos orientales de origen y época diferentes de un nombre muy semejante al de «Hebreos», o sea, «Habiru», que indica poblaciones que aparecen en diversos sitios, desde el Asia Menor a Egipto, en un período que va del siglo XIX al XI a. C.

Dada la equivalencia fonética y la identidad de las características atribuidas a los dos grupos—porque también fueron los Habiru extranjeros, nómadas, esclavos—, creen algunos que efectivamente los dos nombres representan el mismo vocablo originario: los Habiru serían una masa muy diferenciada en grupos diversos y los Hebreos constituirían uno de estos clanes, el que tuvo una vida más larga y gloriosa y perpetúa aquel nombre. Con todo, se debe admitir que el problema de los Habiru es aún muy oscuro y la conexión con los Hebreos sólo puede, por ahora, considerarse como posible.

Puesto que el término «hebreo» parece no significar el origen étnico, debemos relacionar éste con alguna otra expresión bíblica. Un elemento de solución proviene del hecho de que en la Biblia los Patriarcas son llamados «Arameos»<sup>8</sup>. A raíz de descubrimientos arqueológicos muy recientes se discute el valor del vocablo; de todos modos, dejando aparte las polémicas sobre esto, y visto que encontramos diversas menciones sobre los Arameos en documentos babilónicos del siglo XII y siguientes, el dato bíblico podría quizás indicar que los Patriarcas derivan de un tronco proto-araméo, que, viviendo como nómadas en el desierto sirio-arábigo, entró en contacto en el II milenio con los pueblos sedentarios. Con razón fueron luego llamados «Hebreos» (Habiru) por el género de vida y la condición social que ostentaban en el país de su emigración. También parece la Biblia insinuar<sup>9</sup> que la raza no se mantuvo pura, por lo que Albright, por ejemplo, supone que los Hebreos tienen un origen étnico compuesto, con mezclas de elementos churritas y semíticos.

En cuanto a la condición social de los Patriarcas, la Biblia nos da suficientes elementos para que podamos distinguirla y seguir su evolución.

La aparición del camello en algunas narraciones bíblicas del Génesis ha hecho que a menudo se considerara a los antepasados del pueblo hebreo como nómadas, casi beduinos del desierto. Pero sobre este detalle, aparentemente insignificante, hay ardientes discusiones. En efecto, algunos, como Albright, consideran un anacronismo la presencia del camello en la vida de los Patriarcas, porque este animal, según ellos, fué domesticado sólo hacia el año 1000 a. C. Otros, en cambio, como De Vaux, afirman que pueden encontrarse restos ar-

queológicos de la presencia del camello domesticado ya en el III milenio a. C., los cuales desaparecen para reaparecer poco antes del 1000. Tal hecho no excluye, dicen, que en este período el camello no haya podido continuar existiendo en alguna tribu nómada; más aún, esto podría explicar la ausencia de aquella documentación arqueológica, que es una característica de la vida sedentaria. Comoquiera que se resuelva tal cuestión, cuando el camello aparece con certeza a fines del II milenio, es ya usado en acciones guerreras<sup>10</sup> y este empleo del animal en vasta escala presupone que su domesticidad, la cual requiere largo tiempo para todos los animales, se remonte a una fecha muy anterior; no está, pues, probado que sea un anacronismo tal detalle del Génesis.

Prescindiendo, pues, de esta cuestión, que no es esencial en nuestro caso, vemos que la Biblia presenta a los Patriarcas más bien como propietarios de ovejas que de camellos; no son, pues, nómadas del desierto, en el que no hay rebaños, sino gente que cría rebaños y viven en los contornos del desierto, en la estepa, donde menudean las lluvias y, por consiguiente, abundan más los pastos. Asimismo las etapas de las emigraciones patriarcales, verificadas sobre un mapa pluviométrico de Siria y Palestina, nos muestran la exactitud de los datos del Génesis en estos detalles. Los inevitables contactos con la vida pacífica de la ciudad, atrajeron fatalmente a estos pastores nómadas a la vida sedentaria, y a través del Génesis asistimos precisamente a esta evolución en la vida de Isaac y aún más en la de Jacob; en efecto, a los rebaños de ovejas se añaden los primeros rebaños de bueyes y comienzan los primeros trabajos del campo, índice de una vida sedentaria. En conclusión, los Patriarcas aparecen como seminómadas que tienden a convertirse en sedentarios.

«Tres grandes ideas viven en el fondo del alma hebrea: un Dios, un pueblo, una tierra»<sup>11</sup>. La historia de los Patriarcas nos presenta el comienzo y la progresiva concatenación de estos tres temas y a grandes rasgos expresa además el preludio del futuro mesiánico; es, pues, el primer ejemplo de teología de la historia y por esto tiene ya un valor religioso propio, realzado al máximo por el hecho de que los Patriarcas fueron los primeros heraldos del monoteísmo. En una época y en regiones en que el culto a los dioses estaba rodeado por un esplendor lujuriente, con la afirmación de la unicidad de Dios y con la adhesión constante al dato revelado, ellos echaron las bases del monoteísmo hebreo y cristiano, que se ha convertido hoy en patrimonio de todos los pueblos civilizados. Y esto puede afirmarse aún con mayor certeza, si se considera que además de un seguro testimonio monoteísta, los Patriarcas, herederos de las promesas divinas, supieron transmitir a sus descendientes la fe y la esperanza en el Mesías, cuya venida preanunciaron y de quien algunas veces fueron también símbolo y tipo: por esto los cristianos los reconocen como a padres. Y es San Pablo quien en las cartas a los Gálatas y a los Romanos ve en Abraham, el hombre «que esperó contra toda esperanza»<sup>12</sup>, el modelo de todos aquellos que son justificados por la fe: éstos son los verdaderos hijos de Abraham; para ellos Dios prometió al Patriarca: «En ti serán bendecidas todas las gentes».

**VALOR  
RELIGIOSO  
DE LA HISTORIA  
DE LOS  
PATRIARCAS**

# LA LEY MOSAICA Y LAS LEGISLACIONES DEL ANTIGUO ORIENTE

**E**l Antiguo Oriente ha revelado algunos de sus secretos aun en el campo jurídico. Después del primer descubrimiento de un código, el de Hammurabi, hace casi medio siglo, se han descubierto otros, los cuales pueden ayudarnos a componer una historia del derecho oriental mucho más completa de cuanto hasta ahora se pudo hacer.

El más antiguo de los códigos que conocemos hasta hoy es el de Ur-Nammu. Súbdito del rey de Uruk, le declaró la guerra, lo venció e inauguró la III dinastía de Ur, hacia el 2050 a. C. Soberano emprendedor y activo, reorganizó la marina mercante en el Golfo Pérsico, favoreció la agricultura y construyó muchos templos. Como buen soberano oriental legisló y mucho; pero de sus sabias leyes sólo nos quedan cinco artículos. Están todos escritos en una tablilla de arcilla cocida al sol, de unos 10×20 cm., que fué encontrada, hace unos cincuenta años, en las excavaciones de Nippur por los arqueólogos americanos de la Universidad de Pennsylvania. La tablilla quedó de nuevo sepultada, con miles de otras, en los subterráneos del Museo del Gran Turco en Estambul, donde habría permanecido aún si la mano amiga de un paciente asiriólogo, S. N. Kramer, no la hubiera sacado a la luz en estos años. El texto de la tablilla es una copia hecha unos 1700 años a. C.: Ur-Nammu había muerto hacía ya tiempo, pero puede esperarse que la celebrada memoria de los orientales nos haya conservado fielmente el texto de su autor.

**UR-NAMMU (C. U.)**

La venerable copia contiene cinco artículos que hablan de lo siguiente: 1) de la ordalía del río; 2) de la devolución de un esclavo a su amo; 3-5) de las lesiones corporales y su precio como compensación legal. Este código en cuanto a la reparación de daños tiene por principio la compensación legal y no la ley del talión. Es, pues, fruto de una larga tradición y evolución jurídica. Aprovecha las experiencias de las reformas de Gudea y Urukagina que lo precedieron. Es también significativo el hecho de que estas leyes, tres siglos después de la muerte del soberano que las había promulgado, eran aún copiadas de nuevo por los escribas de la Cuenca de los Dos Ríos.

El segundo en orden de tiempo es el código de Bilalama.

**BILALAMA (C. B.)**

Fué descubierto en Abu Harmal, montículo (tell) de los suburbios de Bagdad. El *tell* recubre las ruinas de un pueblo que formó parte del reino de

Eshnunna, uno de los numerosos estados pequeños que pululaban allí a comienzos del II milenio a. C., controlados por los Amorreos. El montículo de Abu Harmal excitó el sexto sentido de los arqueólogos, que comenzaron a desentrañarlo en 1945. Durante las excavaciones, hechas por la Dirección Arqueológica iraquesa para las antigüedades, se hallaron, entre otras cosas, las tablillas de arcilla que nunca faltan en tales excavaciones. El asiriólogo Albrecht Goetze con su colega Taqa Baqir trabajó para clasificar tales tablillas en el Museo de Bagdad. Se dió cuenta que entre los centenares de tablillas insignificantes o corrientes, había dos, los nn. 51.029 y 52.614, que contenían artículos de leyes. El trabajo de investigación no fué inútil, si bien las dos tablillas son casi idénticas por su contenido y a pesar de que son copias y no originales.

La grafía de las tablillas está en letra cursiva, más antigua que la escritura cursiva de los escribas de Hammurabi.

Una tablilla contiene el nombre de un tal Bilalama, uno de los primeros reyes de Eshnunna, de quien se sabe por otras fuentes que reinó poco después de la caída de la tercera dinastía de Ur, hacia el 1950 a. C.

Las ligeras divergencias de las tablillas prueban que son copias hechas algún tiempo después que el original. Contienen unos sesenta artículos, precedidos por un prólogo y seguidos por un epílogo. Después de una especie de lista de precios, el código trata del matrimonio, del divorcio, de la sucesión, de los daños y de sus penas.

El código de Eshnunna prueba una vez más la unidad legal y de procedimiento civil y penal en el territorio del Valle de los Dos Ríos. Dichas leyes sobrevivirán mucho tiempo a la muerte de su legislador: se aplicaban aún como leyes territoriales o personales en tiempos de Hammurabi.

#### LIPIT-ISHTAR (C. L.)

El tercero de los códigos que conocemos fué descubierto en las excavaciones de Nippur en los años 1889-1900. Después de las excavaciones los arqueólogos americanos consiguieron, como parte ambicionada, una porción de tablillas, que acabaron en Filadelfia y luego en el Museo Universitario de Pennsylvania.

Durante las diversas catalogaciones y en los rápidos exámenes que se hicieron sobre las tablillas de literatura sumeria, se dieron cuenta que había fragmentos de tablillas que contenían leyes sumerias. Por estudios ulteriores se dedujo que no se trataba de leyes dispersas, sino de un verdadero código y, por último, se encontró también el nombre del legislador, Lipit-Ishtar. En 1948 el profesor Francisco Rue Steele publicó todo el material conocido y desconocido.

Lipit-Ishtar, de quien recibe nombre el código, reinó once años, hacia el 1880; por tanto, precede en más de un siglo y medio al famoso código de Hammurabi. El código nos habla del deseo del soberano de establecer la justicia y el bienestar entre su pueblo y también de la estela conmemorativa en la cual había hecho escribir el código. El texto consta de unos cuarenta artículos; va precedido de un prólogo y seguido de un epílogo. La última parte del prólogo y la primera del texto tienen muchas lagunas. Las materias sobre que versa el código son: alquiler de las barcas y de los bueyes, bienes inmuebles, esclavos, impuestos y propiedad territorial, sucesión y matrimonio.

#### HAMMURABI (C. H.)

Y vengamos al más importante de los códigos orientales, el de Hammurabi.

El Valle de los Dos Ríos, el Fértil Creciente, fué en la antigüedad campo expuesto a todas las invasiones. La fértil llanura, rica en agua y saturada de

verdor, atraía irresistiblemente a las hordas bárbaras del norte y a los nómadas de los desiertos circundantes. Además, Mesopotamia era un centro comercial de primer orden: sus caravanas se trasladaban hasta Chipre, Capadocia, el Golfo Pérsico. Las maderas para la construcción (cedro), los metales, vinos selectos, esclavos, llenaban los mercados del valle del Eufrates y del Tigris.

Pueblos que provenían de todas las direcciones se disputaron en la lejana antigüedad el dominio de aquella región.

Hacia el 2000 a. C., llegó el turno a los nómadas provenientes del desierto sirio-arábigo. Hoy estos nómadas se llaman comúnmente Amorreos. *Amurru* era la designación babilónica del oeste, país de origen de tales nómadas. Sus numerosos jefes habían establecido su dominio en Siria, Palestina y Transjordania ya algunos siglos antes. Su organización político-militar se había afirmado de manera estable con la fundación de Mari, al norte de Mesopotamia y de la primera dinastía babilónica, al sur de la misma. En el ilimitado desierto árabe, bajo la arena niveladora de todo resto de cultura, Mari es hoy sólo una pequeña colina, un tell: Tell el-Hariri. Desde 1936 los arqueólogos franceses comenzaron las excavaciones. Los afortunados descubrimientos revelaron cosas inesperadas y casi inimaginables. El palacio real de Mari y los archivos quedarán como recuerdos imborrables en la historia de la arqueología. Más de 20.000 tablillas, en caracteres cuneiformes, revelaron la existencia de un imperio cuya capital era Mari. Zimri-Lim, el más grande de sus reyes, cuando se encontraba en su máximo esplendor, quiso probar sus fuerzas con Asiria y con Hammurabi (1728-1686), pero llevó la peor parte y la historia de Mari quedó detenida.

A nosotros nos interesa sobre todo el último de los reyes mencionados, Hammurabi, sexto de la I dinastía amorrea babilónica. Afortunado en sus conquistas, consiguió reunir bajo su gobierno la baja Mesopotamia, habitada por pueblos de diferentes razas. Bríndoles un bienestar comercial y una legislación unificada, contenida en su famoso código.

Una estela de diorita, de 2,25 m. de altura y 1,70 de circunferencia, erigida por el legislador como monumento imperecedero, contenía esculpidos todos los 282 artículos. Él se hizo representar en un bajorrelieve en la parte superior de la estela; el dios de la justicia, Shamash, le ordena que escriba la ley.

La estela fué depredada por una correría de los Elamitas hacia el 1200 a. C. y llevada «como trofeo de guerra a su capital, Susa. Aquí fué descubierta por los arqueólogos franceses en el invierno de 1901-1902 y transportada al Louvre como trofeo de arqueología.»

En Susa los artículos 65-100 de la estela de Hammurabi fueron arrancados por los Elamitas, pero otras copias nos han conservado lo que fué destruido.

El código consta de tres partes: prólogo, corpus, epílogo. En el prólogo Hammurabi se califica como el rey predestinado a «regere imperio populos» y, por sus numerosos méritos para con los dioses, los templos y las ciudades, está autorizado a promulgar su código.

En el epílogo Hammurabi apela a todos sus sucesores para que conserven su estela jurídica: bendición, paz y prosperidad para los buenos, maldición para los transgresores y destructores de su obra.

El corpus iuris puede dividirse fácilmente en 4 partes:

1) *Introducción*: 1-5 contra los falsos acusadores en el crimen de magia, contra los falsos testigos y el juez injusto.

2) *Derecho de propiedad*: 6-126; robo y rapiñas; feudos del rey; alquiler de campos y sus daños; jardines y huertos; casas; comercio; venta al por menor de bebidas; citación de testimonios; depósito de mercancías.

3) *La familia*: 127-193: organización de la familia; matrimonio; acuerdos matrimoniales; sucesión; adopción.

4) *El talión*: 194-282: daños personales; honorarios de médicos, veterinarios, barberos-cirujanos; responsabilidad de los arquitectos; de los constructores y de los capitanes de las naves; alquiler de animales, personas y cosas; compra y venta de esclavos.

Todos los artículos están en estilo «casuístico» y comienzan con «si...». La Biblia, el derecho de Solón y la ley de las XII Tablas conocieron este procedimiento.

Evidentemente Hammurabi quiso reformar el derecho, introduciendo en él cosas nuevas; pero por los procedimientos civil y penal, atestiguados por los documentos privados que nos han llegado, aparece que esta novedad quedó en una pura construcción ideal.

Hace sólo algunos años, el código de Hammurabi era el único código oriental de que disponíamos. Por su prolijidad y por sus relaciones con la Biblia, ha sido estudiado ampliamente bajo todos los puntos de vista y, después del descubrimiento de otros códigos del Antiguo Oriente, volverá de nuevo a ser examinado.

El estilo, que en el prólogo y en el epílogo alcanza una forma poética, lo coloca en la edad de oro de la literatura babilónico-amorrea.

**LEYES  
MEDO-ASIRIAS**

Si de Mesopotamia nos trasladamos a Asiria, hallamos también un pueblo con sus leyes. Esta vez no tenemos una hermosa columna como la del código de Hammurabi, pero volvemos a encontrar frágiles tablillas de arcilla, que nos han llegado muchas veces fragmentariamente. Las tablillas que se refieren a las leyes, unas diez en total, fueron desenterradas entre los años 1904-1914 por los arqueólogos alemanes en Assur, capital de la antigua Asiria. La fecha es del período de Tiglat-Piléser I (1114-1076); pero la substancia de las leyes se remonta ciertamente a dos o tres siglos antes. En conjunto un centenar de artículos, algunos muy fragmentarios.

En estas leyes hallamos muchos puntos de contacto con el derecho «fundamental» sumerio-babilónico, pero también nuevas reglas y una concepción del derecho y de la moral, influida ciertamente por la mentalidad de los pueblos invasores del norte; entre éstos, los Hititas que, a su vez, nos han dejado un código.

**CODIGO  
HITITA (C. HI.)**

Su capital era Hattushash, hoy Boghazköi, a 145 km. al este de Ankara. Entre 1906-1907 y 1911-1912, arqueólogos alemanes excavaron en la pequeña aldea y hallaron trece mil tablillas de arcilla, escritas en lengua hitita pero con caracteres cuneiformes. De las trece mil tablillas, dos contienen el texto de un código de casi doscientos artículos.

Según los hititólogos la fecha oscila entre el siglo XVI y el año 1225. El código hitita se asemeja a los códigos ya mencionados.

Artículos sobre el matrimonio, divorcio y levirato; homicidio y compensación; feudos y propiedad territorial; campos, sus labores y sus frutos; esclavos y su compra-venta, etc., hacen de éste uno de los códigos más estudiados. Es digno de tenerse en cuenta que los Hititas, aunque influidos por los Semitas, no eran semitas, sino Indo-Protoeuropeos y su lengua es hermana de las lenguas indoeuropeas.

Y, en fin, las leyes neobabilónicas. Esta vez se trata de una única tablilla del British Museum. Conocida hace muchos años, fué traducida en 1889 por Peiser. De los dieciséis artículos que componían la tablilla, sólo nueve están bien conservados. La fecha, como sucede a menudo, se ha perdido, pero los especialistas en caracteres cuneiformes la atribuyen al período neobabilónico: 800-500 a. C. Los nueve artículos tratan sobre todo del matrimonio con la casuística sobre la dote, que nunca falta. Tampoco se olvida de la compra-venta de los pobres esclavos.

LEYES  
NEOBABILONICAS

---

## CODIGOS MOSAICOS

---

**M**oisés se yergue cual gigante en la historia de Israel; él fué el gran legislador del Antiguo Testamento. Con él se enlaza cualquier testimonio legal y centenares de veces leemos en el Pentateuco: «Dios dijo a Moisés». Para todo israelita, sea del tiempo que fuere, la frase *Moshè abinu*, «Moisés padre nuestro», rememora toda una serie de recuerdos y vicisitudes nacionales.

Los códigos mosaicos están contenidos todos en el Pentateuco, que se llama precisamente «Ley», «Torá». *Torá* quiere decir enseñanza, doctrina. En su nombre hebreo y en sus sinónimos se identifica con el Derecho israelita, tanto el ya existente y sellado por la aprobación divina, como el revelado por vez primera.

Todo este Derecho, en páginas dispersas y de diferentes épocas, puede resumirse del modo siguiente:

I) *Decálogo*: Ex. 20, 2-17 y Deut. 5, 6-18. Los dos textos son bastante idénticos y tienen un fin social. En él predomina el individuo más como ser moral que social.

II) *Código de la alianza*: Ex. 20, 22 a 23, 19. Llamado así porque los artículos hablan de la alianza establecida entre Yahveh y su pueblo. Es un verdadero código con muchas prescripciones jurídicas que se refieren a una sociedad organizada sobre bases pastoriles y también agrícolas.

III) *Código ritual*: Ex. 34, 11-26. Un verdadero ritual de fiestas y sus sacrificios. La vida israelítica en su sencillez agrícola queda reflejada en él con vivos trazos.

IV) *Código deuteronomico*: Deut. 12-26. Con su prólogo y epílogo cons-

tituye el más bello conjunto de la legislación de Israel. La sociedad organizada, con toda su jerarquía de sacerdotes, reyes y jueces, está aquí representada.

V) *Código de santidad*: Lev. 17-26. Mezcla de ritual y de código. Trata del sacerdocio, de los sacrificios, del matrimonio y sus consecuencias.

VI) *Código sacerdotal*: páginas esparcidas en todo el Pentateuco. De cualquier acontecimiento histórico del pueblo elegido se estudian sus enseñanzas y su valor religioso.

Con una lectura, aunque sumaria, de esta legislación, un occidental formado en el Derecho Romano, siente deseos de preguntarse si nos hallamos realmente en un campo jurídico, o más bien en un campo moral-religioso. A primera vista, toda esta legislación es más bien moral-litúrgica: a menudo no tenemos delante otra cosa que un ritual del templo de Jerusalén. Esto es un efecto de la especial mentalidad de los tiempos y de los ambientes, para los cuales aquella ley se promulgó. No hay casi diferencia entre *ius* y *fas*, o como diríamos nosotros, entre derecho civil, penal y eclesiástico. Todo cae bajo una sanción religiosa; cada prescripción corresponde a una voluntad divina, hasta los preceptos de orden higiénico. Tal es el valor de esta ley y la explicación de su eficacia en una historia milenaria, como ella tuvo.

La legislación israelita constituye, además, un todo propio, frente a la legislación del Antiguo Oriente. Tiene por base la alianza entre Dios y su pueblo, hecha mediante Moisés en el Sinaí. Sus leyes son para las tribus consagradas a Yahveh y ligadas a Él por el pacto. La obligatoriedad de la ley viene solamente de Yahveh, origen de todo valor religioso de la ley.

El código israelita se parece a los otros códigos orientales, pero tiene como cosa propia una fórmula que podría llamarse apodíctica o imperativa: «Tú debes...». Semejantes imperativos categóricos indican que «el mandato divino da a la ley su valor religioso» (Cazelles). A veces se encuentran artículos de leyes venidas de fuera, pero la fe en Yahveh los ha transformado y desarrollado de tal manera, que forman un nuevo derecho, completamente israelita y adaptado al pueblo elegido. Y todo ello siempre bajo la égida de Moisés, porque «no ha salido jamás en Israel un profeta igual a Moisés, con el cual el Señor trataba cara a cara»<sup>1</sup>.

Esta legislación, aun siendo divina en su origen, se adapta plenamente a las exigencias y condiciones del pueblo elegido. Establecido en un país en que faltan las grandes arterias fluviales, como en el Valle de los Dos Ríos y en Egipto, este pueblo no tendrá en su código artículos que regulen el tráfico fluvial; ni leyes sobre el comercio marítimo o de cabotaje, reservado a los Fenicios y Filisteos.

El reino de Salomón con sus expediciones mercantiles en el Mar Rojo, sus fundiciones de hierro en Esion-gaber, su compra-venta de caballos, sus caravanas comerciales en el Yemen (reina de Sabá), sus matrimonios con cláusulas comerciales, en una excepción en la historia de Israel y no dejará ley alguna sobre el comercio. La tierra de Israel volvió, después de esta efímera expansión colonial salomónica, a ser el país pobre y falto de muchas materias primas sobre todo del hierro y del bronce y de cualquier material de construcción. Tierra pobre aun a causa de algunos, como los Recabitas, que aun en

período de plena y floreciente monarquía, se obstinaban en vivir según el ideal patriarcal, el ideal del desierto, donde Israel había encontrado a su Dios, había concluído con Él un «pacto eterno», convirtiéndose en su pueblo y Él en su Dios. Nuestra legislación no nos llevará nunca fuera de este ambiente, aun con sus múltiples cambios y desarrollos. Más aún, «está arraigado en la naturaleza de una ley, tanto civil como religiosa, que, permaneciendo firmes los puntos fundamentales, en muchos otros esté sujeta a variaciones por el discurrir del tiempo y por el cambio de las circunstancias. De esta necesidad casi vital no estuvo exenta la ley mosaica» (P. Vaccari).

En torno a la historia de las grandes recopilaciones de estos códigos, los libros del Pentateuco, repetiremos aquí el pensamiento del P. de Vaux<sup>2</sup>. Sin duda el código de la alianza, el Deuteronomio, y el Levítico presentan diferencias de espíritu y de formulación, que se explican por el diverso ambiente, por el cambio de las circunstancias y de las ideas, pero, además de algunas disposiciones semejantes, se encuentran en ellos mismos principios jurídicos, las prescripciones de la misma religión, las reglas de un mismo culto. Es el derecho religioso y civil del pueblo de Israel: ha cambiado, como ha cambiado la sociedad que él gobernaba, pero su origen se confunde con el del pueblo. Ha conservado siempre elementos antiguos: el «código sacerdotal» puede haber sido decretado después del destierro, pero la ley de santidad del Lev. 17-25 se remonta a la monarquía; las prescripciones sacerdotales del Lev. 11, como las del Deut. 14, o las reglas de pureza del Lev. 15 son heredadas de una época primitiva. El ritual de las fiestas y de los sacrificios queda en todo el Pentateuco, en lo esencial, el mismo que en los comienzos de la religión de Yahveh y continúa costumbres anteriores. En cuanto al derecho civil, el código de la alianza, Ex. 21-23, se parece de manera sorprendente a las leyes de Asiria y Babilonia, promulgadas las primeras mucho antes, y las segundas muy poco después del éxodo de los Israelitas. Así, el fondo del Pentateuco, la substancia de las tradiciones que tal código incorpora, el meollo de la legislación se remontan al tiempo en que Israel se constituyó en un pueblo. Ahora bien, esta época está dominada por la figura de Moisés: él fué el organizador del pueblo, su iniciador religioso, su primer legislador. Las tradiciones anteriores que llegan hasta él y los acontecimientos que él dirigió se convirtieron en la epopeya nacional; la religión de Moisés ha sido para siempre el signo distintivo de la fe y de la práctica del pueblo; la ley de Moisés ha permanecido siendo su norma. Las adaptaciones exigidas por el cambio de los tiempos se hicieron según su espíritu y se cubrieron con su autoridad.

# EJEMPLOS COMPARATIVOS

**A**LGUNOS ejemplos sacados de los textos ilustrarán el contenido de estos códigos y su semejanza.

Dado el preponderante interés bíblico de nuestro estudio, empezaremos con los textos mosaicos, en parangón con los textos de los códigos orientales.

## PROCEDIMIENTO CIVIL

### Falso testimonio

Deut. 19, 16-19: Si contra algunos se levanta un testimonio prepotente para acusarlo de un delito, los dos contendientes comparecerán ante los sacerdotes y jueces que en aquel tiempo haya. Los jueces harán una investigación diligente, y hallado que el testimonio es un testimonio falso, que él ha depuesto en falso contra su hermano, haréis a él lo que él intentaba hacer a su hermano.

C. H. 3 y 4: Si alguno levanta falso testimonio en una causa y no ha probado lo que afirmó, si se trataba de un caso que se refería a la vida, el tal será llevado a la muerte. Si aduce falso testimonio en un caso de grano o de moneda, sufrirá la pena del caso.

### Corrupción en la administración judicial

Ex. 23, 8: No aceptar donativos; porque el donativo ciega a los más claros videntes, y falsea las palabras de los justos.

Deut. 27, 25: Maldito quien acepta un regalo para condenar a muerte un inocente.

### Ejecución controlada de pena corporal

Deut. 25, 1-3: Si personas, entre las cuales hay un litigio, se presentan al tribunal y se pronuncia sentencia por la cual se da razón a quien la tiene, y culpa al que la tiene, y si quien ha delinquido es merecedor de ser golpeado, el juez lo hará tumbarse en el suelo y lo golpearán en su presencia a golpes contados, en proporción de su delito: le podrán dar cuarenta golpes, pero ni uno más.

C. H. 202: Si un hombre ha abofeteado a otro hombre superior a él, será golpeado con unos azotes de cola de buey sesenta veces en asamblea pública.

## DERECHO PRIVADO

### Disposiciones protectoras para una esclava

Ex. 21, 7-11: Y cuando alguno vende a su hija por sierva, no salga ella como salen los siervos. Si ella no satisface al dueño que la había destinado para sí, la haga rescatar; no puede venderla a gente extraña, habiéndola violado. Y si él la ha destinado a su hijo, trátela según el derecho de las hijas. Si luego él toma a otra, no le disminuya a ella la porción de carne, ni el vestido, ni el derecho conyugal. Y si no hace él estas cosas, ella puede irse gratuitamente sin rescate.

C. H. 117: Si un hombre tiene deudas y ha vendido a su mujer, a su hijo, o a su hija, o a sí mismo se ha obligado a servir, ellos trabajarán por tres años en casa de su comprador o pignorado, pero serán libres al cuarto año.

Ex. 21, 18-19: Cuando dos riñen y uno golpea al otro con el puño o con piedra, y éste no muere, pero debe guardar cama; si luego se levanta y sale fuera, apoyado en su bastón, el agresor será absuelto; solamente debe reparar el tiempo que él ha permanecido en el lecho, y cuidar de su entera curación.

Ex. 21, 22-25: Y cuando algunos, en altercado, golpeen una mujer encinta, y de ello se siga el aborto, pero sin desgracia, el que golpeó será multado según le imponga el marido de la mujer, y pagará a decisión de los árbitros. Pero si de ello se siguió una desgracia, pondrá vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe.

Ex. 22, 17: No dejar vivir a la bruja. Lev. 20, 27: Hombre o mujer que ejerzan la brujería o la adivinación, deben morir; serán apedreados; de su muerte ellos son reos.

Deut. 18, 9-11: Cuando estarás en la tierra que el Señor, tu Dios, ha de darte, no te acostumbres a imitar las abominables costumbres de aquellas naciones. No debe hallarse en ti quien hace pasar por el fuego al hijo o la hija suya, ni quien practica la adivinación, el sortilegio, el augurio, la magia: quien hace encantamientos, quien consulta un espíritu o al adivino, quien pregunta a los muertos.

Ex. 22, 7-8: Cuando uno haya dado a otro dinero u objetos a guardar, y éstos hayan sido robados de la casa de aquél, una vez hallado el ladrón, restituirá el doble. Si el ladrón no es hallado, el dueño de la casa comparecerá delante de Dios, si él no ha pues-

C. H. 206: Si en una riña un hombre ha golpeado a otro hombre y le ha causado un daño, aquél deberá jurar: «No le he golpeado deliberadamente». Sin embargo, pagará los gastos médicos.

C. Hi. 10: Si un hombre con artes mágicas hace enfermar a otro, le proporcionará otro hombre que le asista hasta su completa curación. Cuando esté curado, le dará seis siclos de plata y pagará los gastos médicos.

C. H. 209.210: Si un hombre ha golpeado a la hija de otro hombre y le ha causado el aborto, pagará diez siclos de plata por el feto; pero si la mujer muriese, se matará a la hija del que golpeó.

C. Hi. 17: Si alguien hace abortar a la mujer libre, si está en el 10.º mes pagará diez siclos de plata, si está en el 5.º mes, cinco siclos.

Leyes asirias, 22, 50: Si alguno golpea a la hija de otro hombre y le causa aborto, pagará dos talentos y treinta minas de plomo, será apaleado cincuenta veces y trabajará un mes entero para el rey. Si alguien golpea a la mujer de otro hombre y la hace abortar, su mujer será tratada igualmente, deberá compensar el feto con otra vida. Si la mujer muere, el que golpeó será condenado a muerte. Aunque el feto sea de sexo femenino, será compensado con otra vida.

Leyes asirias, 47: Si un hombre o una mujer ejercen artes mágicas y son descubiertos, serán condenados a muerte.

C. H. 9: Si un hombre ha perdido una cosa y la encuentra en posesión de otro, y el hombre en cuyo poder ha sido hallada la cosa declara: «Un vendedor me la ha vendido, había testigos», y el propietario de la cosa perdida dijera: «Aduciré los testigos que

**Responsabilidad civil del que golpea**

**Aborto causado por golpes**

**Magia**

**Hurto**

to su mano sobre la propiedad del amigo. En todo caso de hurto de buey, asno, oveja, vestido, o de cualquier cosa perdida, de la cual uno diga: «Es ésta», sea llevada la causa de ambos delante de Dios; quien sea condenado por Dios, aquél pagará el doble al otro.

conocen mi cosa perdida». Los dos aportarán los testigos. Los jueces examinarán la cuestión. Los testigos depondrán delante de Dios; el vendedor es un ladrón: será llevado a la muerte. El propietario de la cosa perdida coherá la cosa perdida para sí; el comprador tomará del vendedor el dinero que había pagado.

**Daños causados por el ganado**

Ex. 21, 28-32: Cuando un buey cornea a un hombre o mujer, que muere por ello, el buey será lapidado y su carne no se comerá; pero el dueño del buey será absuelto. Si además el buey tenía ya la costumbre de cornear antes, y su dueño, advertido de ello, no lo custodió y aquél ha matado a un hombre o mujer; el buey será lapidado y también morirá el dueño. Pero si le es impuesto un rescate, él pagará en rescate de su vida todo lo que se le imponga. Si cornea a un hijito o hijita, le sea aplicada esta ley. Si el buey cornea a un esclavo o esclava, se pagará al dueño de ellos treinta siclos de plata y el buey será lapidado.

C. H. 250-252: Si un buey, caminando por la calle, ha corneado y matado a un hombre, no se seguirá causa de tal acción. Si el buey tenía por costumbre cornear y el concejo municipal le hubiera notificado que el buey acostumbraba cornear y él no le cortó los cuernos y no lo hubiera atado; si el buey cornea a un miembro de la aristocracia, el dueño del buey pagará media mina de plata; si cornea a un esclavo, pagará un tercio de mina de plata.

**Ley del talión**

Ex. 21, 24-25: Ojo por ojo, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe.

Lev. 24, 20: Herida por herida, ojo por ojo, diente por diente; cuanto haya hecho a otros, se haga lo mismo con él.

Deut. 19, 21: No debes apiadarte: vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie.

C. H. 196. 197. 200: Si un hombre ha sacado el ojo de un hombre libre, pierda su ojo. Si él rompe el hueso de otro, su hueso sea roto. Si un hombre rompe un diente a otro hombre de su condición, su diente séale arrancado.

**El que golpea a sus padres**

Ex. 21, 15-17: Quien golpea a su padre o a su madre, sea llevado a la muerte. Quien maldiga a su propio padre o a su propia madre, sea llevado a la muerte.

C. H. 195: Si un hijo golpea a su padre, se le corten las manos.

---

## TEXTOS DE PROCEDIMIENTO CIVIL

---

PODRÍAN aducirse muchos otros ejemplos, pero más que en los textos jurídicos babilónicos y asirios, sería menester buscar la correspondencia de los textos bíblicos en el país de origen de los Hebreos, la Mesopotamia superior, en el país de su emigración, Egipto, y en el país de ocupación, Canaán. Pero Egipto no nos ha dejado ningún código de leyes. La alta Mesopotamia y Canaán sólo han dejado textos de procedimiento civil, los cuales provienen de Nuzu y de Ras Shamra.

Nuzu era la capital de los Churritas, otro pueblo invasor del norte. Sabíamos bien poco de ellos, pero las tablillas descubiertas en Yorghhan Tepe, situado en la antigua Nuzu, y en Arrapcha (Kirkuk), próximas ambas del pequeño Zab, han hecho un poco de luz sobre este pueblo.

No tenemos textos legislativos, sino contratos comerciales y matrimoniales, procesos judiciales y familiares. Proviene de los archivos privados de algunas familias de Nuzu; se remontan al 1500 a. C., y sólo abarcan algunas generaciones. Estos textos tienen muchas afinidades con los textos bíblicos que se refieren sobre todo a los Patriarcas y se han hecho ya muchas comparaciones. Un texto se expresa así: «Si Ghilimninu (la mujer) tiene hijos, Shennima (el marido) no tomará otra mujer. Si Ghilimninu no tiene hijos, ella dará en matrimonio a Shennima a una mujer del país de Lullu (= esclava). Ghilimninu no expulsará a los descendientes de la esclava». Paralelo exacto de la historia de Abraham, Sara y de la esclava egipcia Agar<sup>3</sup>, de la de Jacob, Raquel y la esclava Bilhá<sup>4</sup>.

Podrían aportar mucha luz los textos jurídicos de los cananeos, pero de este «Derecho cananeo», de que tanto se habla, no tenemos casi nada. Ras Shamra, la antigua Ugarit, ciudad-estado cananea, tan rica en otros muchos documentos, no nos ha proporcionado más que algún contrato. Lo mismo puede decirse sobre los textos de Mari.

---

## CONCLUSION

---

EN esta rápida reseña no hemos podido dar más que indicaciones esenciales de los hechos relevantes en este vasto dominio del derecho oriental antiguo, casi siempre afirmando y sólo raras veces apoyándonos en una corta documentación. Pero creemos que por los ejemplos aducidos y por muchos otros que podrían aducirse, resulta claro: 1) que los diversos códigos y las diferentes leyes siguen un desarrollo jurídico en las diversas sociedades, y 2) tienen un fondo semítico común.

1) En el desarrollo jurídico pueden advertirse tres estadios. El primero es el de la venganza de la sangre. Hoy parece casi una ley de bárbaros, pero en una sociedad de riñas y disensiones, tan frecuentes en Oriente, la ira y la pasión podían arrastrar a los mayores excesos: la venganza de la sangre exigía un castigo idéntico e igual.

Segundo estadio: acuerdo mutuo entre las partes, los bienes muebles e inmuebles substituyen la sangre humana.

Tercer estadio: composición legal; un jefe con jueces y defensores hace justicia a los súbditos.

Estos tres estadios se encuentran a veces reflejados en el mismo código. Así acontece con la Biblia, en la cual hay leyes de diferentes épocas y refleja el desarrollo de la sociedad israelita durante más de un milenio; y con el código de Hammurabi, que se aplicaba a los babilonios del sur, a los acadios del norte y a otras minorías del vasto imperio.

2) Podemos deducir de los ejemplos otra conclusión, que corre paralelamente a un hecho presente en la historia de aquel mundo que vió nacer la parte mayor y mejor de las leyes que acabamos de recordar. «No hay un solo rey — se lee en un texto que procede de Mari — que por sí solo sea poderoso. De 10 a 15 reyes formarán el séquito de Hammurabi, rey de Babilonia; otros tantos, el de Rim-Sin, rey de Larsa; otros tantos, para Ibalpiel, rey de Eshnunna; otros tantos, para Amutpiel, rey de Katamun; 20 reyes harán el séquito de Jaramlim, rey de Jamchad»<sup>5</sup>. Pocas líneas que representan a la perfección el sistema político, antes de que Hammurabi unificase Mesopotamia. Estamos frente a muchos príncipes y jeques; su nombre prueba que todos provienen del mismo fondo étnico amorreo. Y el mismo sistema político existía en toda Asiria, comprendidos los Hititas, en el Valle de los Dos Ríos, en Siria y en Mesopotamia. Lo mismo sucede también en las leyes. Los diversos códigos pertenecen a un antiguo fondo común oriental y en particular semítico. El que sólo más tarde será registrado, transmitido por generación, pertenece también a aquel fondo, o bien, no será otra cosa que una elaboración ulterior, en parte obra de la sociedad, de material arcaico.

En esto reside, en parte, el mérito de todas estas leyes y el alto valor que representan para la historia de la civilización humana.

JUAN DE FRAINE

**ISRAEL  
EN SU HISTORIA**

**VIII**

pág.	169	INTRODUCCIÓN
	171	PRINCIPIOS DE HISTORIOGRAFÍA BIBLICA
	171	PRINCIPIOS GENERALES
	173	PROCEDIMIENTOS ESPECIALES
	175	SÍNTESIS HISTÓRICA
	175	LOS ORÍGENES
	176	LA EDAD MOSAICA
	178	LA CONQUISTA DE PALESTINA
	179	LA ÉPOCA DE LOS JUECES
	180	EL COMIENZO DE LA MONARQUÍA
	182	LA MONARQUÍA DIVIDIDA
	184	CAÍDA DE JERUSALÉN Y CAUTIVERIO
	185	LA ÉPOCA GRIEGA
	186	LOS GRANDES TEMAS RELIGIOSOS
	186	EL MONOTEÍSMO
	189	LOS MILAGROS
	191	EL VALOR TIPOLÓGICO DEL ANTIGUO TESTAMENTO
	193	LA PRESENTACIÓN LITERARIA
	195	CONCLUSIÓN

**NOTA  
BIOGRÁFICA**

*Juan De Fraine, S. I., nacido en Ostende (Bélgica) en 1914, doctor en Filosofía y Letras, siguió en Roma los cursos del Instituto Bíblico Pontificio. Su tesis doctoral en Ciencias Bíblicas: «L'aspect religieux de la royauté israélite», ha sido publicada recientemente en los Analecta Bíblica. Profesor en la Facultad Teológica de los Jesuitas de Lovaina, se ha distinguido por su colaboración en muchas revistas.*

EN Israel la historia es hija de la fe religiosa. Las concepciones de los escritores sagrados, y por consiguiente del Espíritu inspirador, que se refieren a los acontecimientos del pasado, no son en nada iguales a las nuestras. La historia de los antiguos Israelitas no fué tratada como materia de interés profano, sino únicamente con vistas a la fe, que en ella descubriría una «palabra» divina, el comienzo de un diálogo religioso. La historia de Israel es una historia sagrada. Los autores inspirados no han relatado nunca los hechos por los hechos, nunca han sido empujados por un deseo de precisión científica, ni jamás se han dejado llevar por una curiosidad puramente humana.

La historia bíblica no constituye en manera alguna un fin de por sí, sino que está substancialmente subordinada a un fin religioso. Los acontecimientos se examinan generalmente desde el punto de vista de la revelación: he aquí la primera verdad sobre el género literario de la historiografía israelita. La narración pura y simple de los hechos del pasado está lejos de constituir su principal carácter. Lo que importa más que cualquier otra cosa es la interpretación religiosa de los sucesos. Bastará decir que, en la terminología hebrea registrada en el canon judaico de las Escrituras, la historia es «profecía». Se sabe que este concepto entre los Israelitas no acentúa para nada el aspecto de predicción, que a tal palabra se da en nuestras lenguas modernas, sino más bien se trata de resaltar la voluntad salvadora de Dios, como se revela en los acontecimientos del pasado y como, por consiguiente, se perpetuará en el futuro. «Los designios de Yahveh son eternos y los pensamientos de su corazón para todas las generaciones»<sup>1</sup>. La historiografía bíblica es profecía, porque descubre en el pasado un sentido que proviene de Dios: «No es el hecho de contemplar cosas futuras — escribe R. Guardini<sup>2</sup> — lo que constituye al profeta, sino el hecho de que él interpreta la historia según la voluntad salvadora de Dios, o, mejor, que inserta esta voluntad en la trama de los acontecimientos».

Se puede decir, pues, que la Biblia es el libro de la voluntad divina manifestada en los tiempos. Por esto mismo trasciende la esfera del simple objetivo. En vez de contentarse con una exposición impersonal y fría, presenta continuamente ante la conciencia de los lectores la eterna cuestión práctica. Puesto que Israel cuenta su pasado en términos de actividad divina, esta evocación de los divinos beneficios — *magistra vitae* por excelencia — suscita de rechazo la actitud moral del reconocimiento y del abandono. Como dice el Talmud<sup>3</sup>, «todo israelita debe experimentar en cada Pascua que celebra, la impresión de que efectúa a su vez la salida de Egipto». En general, la edificación y la enseñanza tienden a producir la «conversión» en el sentido etimológico de la palabra. «¿Hasta cuándo estaréis dudando entre dos contrarios? Si Yahveh es Dios, seguidle; pero si lo es Baal, id detrás de él»<sup>4</sup>.

Por consiguiente, quien quiera participar en el banquete espiritual de la Biblia, ante todo, debe compenetrarse con la misma mentalidad que la hizo nacer. Por lo que se refiere a los libros históricos, es preciso considerar que desde que fueron escritos, su contenido constituyó un patrimonio espiritual, del que el pueblo de Dios se nutrió en todas las épocas subsiguientes de su existencia. Se trata, pues, de ultrapasar resueltamente el estadio de una toma de contacto ob-

jetiva con el pasado, y de ponerse con toda sinceridad delante de Dios vivo, para escuchar la voz de Aquel a quien la Biblia llama «el Primero y el Último».

Toda la historia de Israel aparecerá entonces, como ya aparece a los ojos de los autores inspirados y de sus entusiasmados lectores, como la realización progresiva de la realeza de Yahveh. Las concepciones bíblicas de la historia nada tienen que ver con las especulaciones cíclicas de la India: en las intenciones de los historiadores sagrados la historia no termina en retornos periódicos. Al contrario, constituye una ascensión única de toda la creación para encontrarse con el rey divino, que está siempre presente, exigente y al mismo tiempo secundando, en cada fase del desarrollo.

Esta concepción de un desarrollo rectilíneo de la historia explica el doble aspecto que la Biblia reconoce en cualquier suceso de salvación que ella refiera. Por lo que respecta al pasado, todo hecho de alguna importancia se relaciona con la elección del todo gratuita y misericordiosa del «Señor de la alianza». La mirada de Yahveh se dirige siempre hacia el «hijo», hacia su «esposa», o sea, hacia su pueblo: en tiempos del éxodo, durante la conquista de la tierra santa, en el momento de la fundación de la monarquía, etc. En esta convicción tan arraigada de «elección», no hay que ver una especie de banal favoritismo o un prejuicio de raza. Ante todo, porque la elección no es una cuestión de egoísmo, o de utilidad privada, porque en Abraham «todas las generaciones de la tierra son bendecidas»<sup>5</sup>. Y además, la elección comporta una responsabilidad más intensa en el servicio. «Sólo a vosotros os he conocido — declara Yahveh por boca de Amós, que hablaba en el siglo VIII a. C. — entre todas las familias de la tierra, *por esto* os castigaré por todas vuestras iniquidades»<sup>6</sup>. Toda la atención de los piadosos Israelitas se centra verdaderamente en Dios Salvador: «Quiero pesar todas tus obras y meditar tus empresas. Oh Dios, tus caminos son santos; ¿qué Dios es tan grande como nuestro Dios?»<sup>7</sup>.

Cualquiera reflexión sobre el pasado tiene con toda probabilidad una sola finalidad: inculcar con insistencia la idea de la indiscutible iniciativa divina: «Si Yahveh se ha unido con vosotros y os ha elegido, no es porque vosotros superáis en número a las otras naciones, ya que sois en inferior número al de todas las demás, sino porque Yahveh os quiere y ha querido mantener el juramento hecho a vuestros padres... Has de saber que es tu Dios, que es Dios, el Dios fiel, que mantiene la alianza y la misericordia hasta mil generaciones para los que le aman y observan sus preceptos»<sup>8</sup>.

Y consiste realmente en esto el verdadero objeto de la historia sagrada: ilustrar las *gesta Dei per Israelem*, para que la obra divina, «realizada en los antiguos tiempos»<sup>9</sup>, pueda despertar la confianza ilimitada hacia este Dios poderoso y fiel a sus promesas: «Estas cosas se te mostraron, para que tú conozcas que Yahveh es Dios, y no hay otro fuera de Él»<sup>10</sup>.

Si tal es la concepción que los historiadores sagrados tienen de su tarea, no ha de maravillarnos que su manera de relatar los hechos del pasado constituya un método de suyo especial. Hay quien opina que debe subrayarse que la filosofía de la historia es una creación del pueblo israelita y que no existe dominio alguno de la cultura humana, en que Israel haya desplegado su propio genio de una manera tan penetrante, como en la historiografía.

En efecto, ninguna de las grandes civilizaciones del antiguo ambiente semítico ha producido una verdadera y propia historiografía; ni Egipto, ni Babilonia, ni Asiria tuvieron un interés profundo en cultivar el pasado de sus pueblos. Lo mismo se diga de los países de Canaán, cuya civilización nos aparece tan evidente después de los recientes descubrimientos de Ras Shamra (Ugarit). Se han descubierto centenares de textos, en las columnas de los templos, en estelas, sobre paredes rocosas, en lápidas funerarias; pero ninguno presenta un carácter realmente histórico. Algunos de tales textos contienen evidentes reminiscencias o alusiones a sucesos precedentes, pero prácticamente el interés se concentra únicamente en la época contemporánea: las grandes empresas de los reyes o de los poderosos, sus palacios y sus tumbas. Parece que el horizonte se restringe a la duración de una generación humana.

En Israel los restos arqueológicos de los monumentos contemporáneos son mínimos: la inscripción de Siloé del siglo VIII a. C., un puñado de conchas (*ostrakon*) proviene de Samaria o de Lakís, casi agotan el repertorio. Pero este pequeñísimo pueblo, atrasado bajo muchos puntos de vista, nos ha dejado una cantidad considerable de literatura histórica. Jamás ha cesado de pasar revista a la epopeya de sus padres. La existencia misma de los «padres» presenta un interés único: las acciones de los antiguos antepasados continúan determinando la historia de todo el pueblo y este estado de cosas comporta ineludiblemente, la posibilidad, que no se ha verificado en ningún otro lugar, de una visual histórica de conjunto. Y por esta rigurosa unidad, más religiosa que nacional, de los «hijos de Israel», los Hebreos han sentido siempre la necesidad de repetir las antiguas narraciones referentes a los acontecimientos anteriores, de reagruparlas, de interpretarlas y de utilizarlas para un fin práctico de edificación. Es evidente que en este trabajo de interpretación y utilización de la historia, Israel valorizaba algunas ideas semíticas generales, que la nación hebrea poseía en común con los pueblos hermanos del Antiguo Próximo Oriente. Pero, por otra parte, hemos de reconocer que este pueblo, poco importante desde el punto de vista político, podía gloriarse de muchos recuerdos absolutamente únicos. Esta nación tan poco importante era capaz de escribir la historia, porque ella misma creaba la historia, o mejor, porque llevaba en sí la clara conciencia de que el Omnipotente regulaba el curso de las vidas individuales, nacionales, y aun universales humanas.

La filosofía de la historia de que los Hebreos pueden gloriarse, debe ser llamada «teología» más que «filosofía». En realidad todos los pueblos orientales antiguos atribuyeron a la actividad de los dioses una parte considerable. Cada monarca egipcio, asirio o babilónico, atribuye su victoria al socorro de su dios; por esto invoca a la divinidad antes del combate: cualquier favor y bendición proviene de la benignidad divina. Y al contrario, la calamidad que castiga

al pueblo, la derrota sufrida por el rey, aparece (igual que en Israel) como la señal de la ira divina. A pesar de esto, es incuestionable que esta visión teológica, este teocentrismo, en Israel se caracteriza por una elevación moral, que en otro pueblo ni puede suponerse. Si Yahveh en su desdén castiga, no es nunca por mero capricho (como sucede, por ejemplo, en el caso de los sumerio-babilónicos, en la narración acádica del diluvio), sino que castiga una transgresión moral de los mandamientos divinos.

Por tanto; para interpretar correctamente los textos históricos del Antiguo Testamento, conviene ante todo recordar esta primordial cualidad de la historiografía israelita. El primer cometido que se presenta a un exegeta de estos textos consistirá en discriminar lo más escrupulosamente posible los elementos religiosos de la narración. He aquí, efectivamente, la intención confesada por sus autores, y, por consiguiente, su afirmación-base más explícita. En estos últimos tiempos se ha subrayado la conveniencia de juzgar principalmente «la enseñanza global» de un libro histórico. Con ello se pretende el efecto religioso total, a lo cual tiende toda la exposición y especialmente los materiales religiosos elaborados a tal fin. Es menester, en conclusión, abandonar la concepción demasiado filosófica y poco literaria de que un libro equivaldría a una sucesión de enunciados categóricos, en cada uno de los cuales se expresa un juicio especulativo. Ni siquiera un libro didáctico intenta dar a todas sus frases un valor aislado de enseñanza. En las partes históricas de la Biblia es necesario ante todo encontrar el eco de la fe fundamental de Israel, o sea, la parte preponderante desempeñada por Yahveh, Señor de la historia. Recientemente se ha hablado de una completa desvalorización de todos los otros poderes en comparación con el «Rey de Israel», o del «Redentor, Señor de los ejércitos»<sup>11</sup>.

En efecto, en las concepciones de los historiadores sagrados sólo Dios condiciona la sucesión de los acontecimientos. Así José dice a sus hermanos: «Tenéis la intención de hacerme daño, pero Dios pensaba sacar de ello un bien, para que se cumpliera lo que hoy acontece, y para conservar la vida a un pueblo numeroso»<sup>12</sup>. Yahveh elige a los dirigentes humanos — patriarcas, jueces, reyes — aun los paganos; Él gobierna el mundo en los más nimios detalles: «Toda nuestra obra la has hecho Tú por nosotros»<sup>13</sup>.

La Providencia divina extiende su protección a las naciones paganas. Para la realización de este universal designio, Yahveh se vale de los grandes poderes terrenos, como Ciro, o bien se contenta con humildes y débiles instrumentos, como algunas mujeres: Judit, Ester, Débora, o como los trescientos guerreros de Gedeón. Al servicio del Rey divino los ángeles, «espíritus servidores»<sup>14</sup>, o los fenómenos de la naturaleza; la lluvia, el granizo, el rayo, el trueno, las estrellas, el mar, el universo entero; no hacen otra cosa que hacer resaltar más la absoluta trascendencia de Yahveh.

Esta teología del teocentrismo radical constituye la osamenta incuestionable de las narraciones históricas. No quiere, con todo, significar esto que todo lo que se afirma en tales narraciones esté situado en esta perspectiva eminentemente religiosa. Porque — y la cosa es apropiada a las tradiciones hebreas — la fe fundamental que irradia de estas narraciones enlaza, evidentemente, con acontecimientos históricos bien determinados. La revelación divina está comunicada a la luz de un pasado rigurosamente histórico. La liberación de la «casa de esclavitud» en el éxodo y la conquista de la «tierra prometida» son la base de las

convicciones religiosas del pueblo elegido. Estos acontecimientos revelaron el poder de Yahveh, la elección y sus designios particulares sobre este pueblo insignificante. La contemplación retrospectiva del pasado de Israel volvió siempre a concentrarse sobre estos dos grandes hechos históricos. Su recuerdo se cultivaba cuidadosamente: la celebración litúrgica anual de las tres grandes fiestas de la Pascua, de Pentecostés y de los Tabernáculos no tenía otro objeto que el hacer presente todo lo que Yahveh había hecho por los suyos; la ley recién dada en el Sinaí perpetúa, a su vez, la presencia de Yahveh entre sus fieles.

En modo alguno resulta, pues, exagerado afirmar que la fe en Yahveh es eminentemente histórica, en el sentido de que está edificada sobre acontecimientos que se realizaron en el fluir irreversible del tiempo. Precisamente por este carácter histórico la atención de los autores sagrados se siente tan fuertemente atraída hacia el contenido real del pasado. La interpretación religiosa, presente en todos los pasajes, lejos de dañar el carácter objetivo de sus narraciones, impulsando a invenciones fantásticas, induce, al contrario, a encontrar la continuación exacta, al menos global, de los acontecimientos. Después de ello, la tarea segunda del exegeta que se inclina sobre los textos históricos de la Biblia, consistirá en trazar lo más exactamente posible la «sustancia» de los hechos narrados. Si queremos establecer una norma, podremos decir: según sea la medida en que la narración revela una íntima conexión con los grandes acontecimientos históricos, en esta misma medida sabremos con certeza encontrar la verdadera afirmación de los autores. Por lo mismo, apenas una narración se aleja de este núcleo central, la afirmación explícita se hace menos neta, para cesar, algunas veces, completamente.

Porque — y es de interés capital para una comprensión exacta de los pasajes históricos de la Biblia — la sustancia de los sucesos narrados está siempre presente bajo una forma artística muy particular. Esto proviene, ante todo, del hecho de que las narraciones se escribieron a una gran distancia de los acontecimientos: para que la tradición oral pudiera conservar su exacto sentido, estas composiciones tuvieron que revestir necesariamente un carácter rítmico y recurrir a un cierto número de procedimientos mnemotécnicos. Además, conviene resaltar que en el período siguiente el texto escrito sufrió también cambios notables, rejuvenecimientos, transformaciones, adiciones, etc. Pero, sobre todo, debemos tener en cuenta que el «género literario» de la historiografía israelita, usa un cierto número de procedimientos semíticos, por su materia diversos de los nuestros. Así resultaría inútil buscar en la producción de la historiografía bíblica la precisión histórica o el empleo crítico de las fuentes, según el uso moderno. Muy a menudo se reúnen simplemente los materiales sin que el compilador se pronuncie sobre las divergencias. Y muy frecuentemente la elaboración de estos materiales es incompleta o fragmentaria: el historiador escoge entre las tradiciones orales o escritas de que dispone las que mejor sirven a su intento.

Además, se puede afirmar que el ropaje literario está muy desarrollado. Las exageraciones oratorias, los adornos de la fantasía popular, se dejan tal cual en el texto escrito. Y, hecho más importante todavía, los historiadores sagrados parece que proceden con gran libertad en la presentación del núcleo histórico, en interés de la enseñanza y de la edificación. Su atención no se limita jamás a una descripción puramente rigurosa o «fotográfica» de lo que cuentan.

#### PROCEDIMIENTOS ESPECIALES

No siendo nunca abstractos o lógicos, según nuestro gusto, se abandonan con fruición a dramatizaciones concretas, más aún, hiperbólicas. En lugar de enunciar los grandes acontecimientos del pasado con la escrupulosa exactitud que hoy querríamos, los dramatizan, resaltando su aspecto épico. En pocas palabras, los presentan como una verdadera narración literaria, en que la parte que se afirma directamente, no iguala de ningún modo las peripecias que parece refieren a primera vista. Además, en la exposición, los historiadores sagrados emplean los procedimientos en vigor en el mundo semítico: repiten con gusto las cosas, emplean metáforas, discursos figurados, etc. En este punto conviene señalar de una manera especial el sistema de los «círculos concéntricos», que se aplica particularmente en las partes narrativas; el escritor comienza con una exposición general del argumento, que luego vuelve a recoger a continuación, subrayando tal o cual detalle saliente. Este sistema, que despista a un lector occidental, permite explicar algunas «contradicciones», por ejemplo, en las repeticiones, o narraciones dobles, que cuentan por dos veces un mismo hecho. Por otra parte, el historiador israelita no profesa nuestro culto hacia la exactitud de los datos cronológicos. Lo que importa es el suceso narrado, no su fecha exacta. Lo cual explica la confusión que a primera vista reina en los sincronismos de los libros históricos. En general, además, es menester tener en cuenta el carácter aproximado, más aún, puramente simbólico, de algunas cifras mencionadas en la Biblia. Períodos larguísimos son pergeñados rápidamente; acontecimientos distantes son agrupados conjuntamente; el orden cronológico, a veces, invertido deliberadamente, etc. Se impone una cierta desconfianza frente a cualquier indicación numérica, sobre todo por lo que concierne a las genealogías: en éstas las cifras se aumentan tendenciosamente muchas veces, sin que la cosa parezca al redactor como una ofensa a la verdad.

En conclusión, el exegeta de los textos históricos del Antiguo Testamento se encuentra ante una triple tarea. Ante todo, darse cuenta de la enseñanza religiosa global de los pasajes que examina: la historia de José, por ejemplo, culmina enteramente en la lección de la divina providencia. A continuación, el exegeta podrá proponerse la pregunta más bien moderna: «¿Cuál es el contenido exacto de los acontecimientos?», e intentar responder en cuanto pueda, teniendo en cuenta las afirmaciones formales de los autores sagrados. Para discernir bien el verdadero alcance de las narraciones, deberá combinar el segundo punto de su tarea con el tercero, no menos importante: darse cuenta de la manera exacta con que las narraciones están inspiradas, o sea, bajo qué forma literaria se presentan.

Primeramente, debe determinar si el libro de que se trata intenta, efectivamente, narrar acontecimientos que se verificaron en una época bien definida, o pretende más bien componer una narración en que la tendencia moralizadora prevalezca sobre la preocupación de la objetividad histórica. Es evidente que algunas composiciones que a primera vista parecen históricas, pueden en realidad ser parábolas o alegorías. Y puede también suceder que la narración haya sido compuesta únicamente con objeto de enseñanza religiosa: así en nuestros días sería poco indicado considerar el libro de Job como una narración realmente histórica. En fin, ciertas composiciones parecen que deben relacionarse con la «novela histórica», o con la «historia novelada», más que con la auténtica historia; según la opinión de diversos autores católicos, convendría

clasificar en esta categoría los libros de Tobías, Judit, Ester. Lo mismo para el libro «profético» de Jonás, que algunos católicos empiezan a considerar como una bella «parábola».

Por otra parte, una vez se ha establecido bien la intención histórica, es preciso tener aún en cuenta la presentación literaria y no dejarse inducir en error, considerando formal afirmación lo que es solamente un artificio de estilo, o un procedimiento literario. Así, por lo que se refiere a los once primeros capítulos del Génesis, la respuesta oficial del R. P. Vosté, O. P., secretario de la Pontificia Comisión Bíblica, al Cardenal Suhard, Arzobispo de París (16 de enero de 1948), declara que «exponen en un lenguaje sencillo y figurado, adecuado a las inteligencias de una humanidad menos desarrollada, las verdades fundamentales presupuestas por la economía de la salvación, junto con la descripción popular de los orígenes del linaje humano y del pueblo escogido». Concluyendo, el particular punto de vista, desde el que se examinan los hechos, influye en la presentación literaria y ésta, debidamente constatada y apreciada, suministrará interesantes informaciones sobre el contenido de la verdadera afirmación.

---

## SINTESIS HISTORICA

---

**E**N las páginas que siguen intentaremos trazar a grandes rasgos la síntesis histórica elaborada por los autores bíblicos. Comenzaremos por la «substancia» de los acontecimientos, en cuanto nos es dable darnos hoy cuenta de ella. A continuación, trataremos algunos grandes temas religiosos, que tienen interés para la historiografía: el monoteísmo, los milagros, la tipología. Finalmente, procuraremos solventar algunas objeciones o dificultades contra la historicidad de las narraciones bíblicas, basándonos en las categorías literarias mencionadas anteriormente.

El primer libro de la Biblia se abre sobre un grandioso fresco de los orígenes del linaje humano. El Génesis, cc. 1-3, describe los dos hechos dogmáticos que se desarrollaron «en el principio»: la creación, obra buena de Dios bueno, y la caída, respuesta mala de la humanidad mala. Desde el c. 4 hasta el 11, el autor del Génesis reúne las tradiciones populares de su raza (por ejemplo, sobre el diluvio o sobre la torre de Babel, cuyas descripciones son semejantes a las narraciones babilónicas paralelas), para valerse de ellas como de un ropaje para una visual teológica, que opone la gracia creciente al pecado creciente. Pero en todo esto los elementos históricos incuestionables están visiblemente vinculados con la interpretación teológica indicada.

### LOS ORIGENES

Al contrario, aparece una verdadera actitud histórica desde el c. 12 del Génesis, en la «epopeya de los padres». Hasta hace poco tiempo, un gran número de críticos independientes consideraban las narraciones referentes a los Patriarcas del Génesis, 12-50, como creaciones artificiales de los escribas israelitas de la época monárquica, o como leyendas contadas por rapsodas de imaginación viva, alrededor de los fuegos de los campamentos. Según ellos el único

fin de estas composiciones era el de proyectar estados de cosas contemporáneos en un lejano pasado. Los descubrimientos arqueológicos de la última generación han modificado este punto de vista. Con ellos se han reunido una masa tal de datos, que permiten afirmar con pleno derecho que la historicidad substancial de las tradiciones patriarcales está netamente probada.

Según estas tradiciones, los antepasados de Israel estaban emparentados con los pueblos nómadas y seminómadas que emigraron a Palestina hacia el siglo xx a. C. La emigración de Téráj, padre de Abraham, que dejó Ur por Jarán, relaciona a los «Hebreos» con la Mesopotamia. Esto explica la semejanza de la cosmogonía bíblica del Gén. 1, con las descripciones babilónicas sobre el origen del mundo, y las relaciones de los Patriarcas con la región de la Mesopotamia del alto Eufrates (como testimonio, el viaje de Jacob, para buscar allí esposa).

Hoy sabemos que la época de los Patriarcas, entre el s. xx y el xvi a. C. se adapta perfectamente a los movimientos de las tribus señaladas en el libro del Génesis. Los nombres de la tradición bíblica, Abraham, Jacob, Labán, Zabulón, Benjamín, pertenecen a la lengua «amorita» (de los «occidentales»), o sea, al dialecto semítico entre la zona noroeste y noreste. La vida palestinese al comienzo del II milenio a. C. estaba organizada según un esquema tribal más que urbano. Las ciudades estaban situadas a lo largo de la costa, en los valles aluviales de Esdrelón y del Jordán, y en la Pentápolis junto al Mar Muerto. Las emigraciones de los Patriarcas están correctamente presentadas en el libro del Génesis como limitadas a las comarcas montañosas y al Negheb desértico. Los viajes a Egipto como hicieron Abraham y José eran fáciles y frecuentes.

La vida patriarcal, a su vez, entra fácilmente en el cuadro histórico del tiempo, y algunos detalles no pueden explicarse con la hipótesis de formaciones posteriores. Piénsese, por ejemplo, en la costumbre de substituir con una esclava a la mujer estéril<sup>15</sup>. De esta manera, aun el historiador puramente profano, puede considerar que estos detalles, así como la narración entera, son substancialmente históricos. La tradición oral pudo perfectamente conservar el recuerdo de los mismos en su conjunto, aunque los fenómenos de selección de los elementos aptos para un tratado épico (aun a riesgo de confundir toda la cronología) hayan podido hacerse sentir después del suceso, y aunque los detalles del texto escrito actual estén lejos de quedar garantizados con la misma certeza.

Con todo, el libro del Génesis nos da en general una descripción fiel de la época patriarcal y no hay motivo alguno serio para dudar de la exactitud conjunta de los datos biográficos y de la presentación de las personalidades. Los «padres», sobre todo Abraham, Jacob y José (la figura de Isaac queda algo difuminada), están pintados de un modo tan vivo, que constituyen, sin posibilidad de discusión, unas figuras auténticas, cuya descripción es absolutamente inusitada en la vasta literatura del Antiguo Próximo Oriente.

Muchos autores críticos han prodigado constantes esfuerzos para desacreditar la tradición israelita de una permanencia prolongada de los «hijos de Israel» en Egipto. Pero hoy está comprobado que la parte noreste del delta estuvo fuertemente semitizada en tiempo de los Hyksos. Estos faraones de las dinas-

tías XV-XVII pertenecían probablemente al tronco semítico del noroeste y los Hebreos estaban íntimamente emparentados con ellos. Después de la caída de los Hyksos en el año 1550 a. C., los Semitas no abandonaron el país, excepto tal vez, algunos jefes o elementos particularmente nómadas. Pero cuantos escaparon a la inevitable carnicería se convirtieron en esclavos o siervos en la región de Tanis<sup>16</sup>, donde está situada «la tierra de Gessén».

Aunque probablemente Amosis I, el vencedor de los Hyksos, es el faraón designado en la Biblia como aquel «que no conocía a José»<sup>17</sup>, es menester admitir además un período de dos siglos antes de llegar a la época de Moisés. Esta época comienza probablemente en 1319, con la subida al trono de Setí I de la XIX dinastía.

Moisés tenía un nombre egipcio, ligeramente modificado en la lengua bíblica de la época subsiguiente (Mes: «hijo» del agua). Nombres egipcios figuraban en su familia: así Finees, Ofni y Merarí. Puesto que los semitas del delta eran numerosos, Moisés debía conocer la lengua semítica cananea, además de la egipcia y la suya propia, el hebreo, variedad dialectal del cananeo. Con toda probabilidad había frecuentado la sociedad cosmopolita de Tanis. En esta capital del país el joven hebreo tuvo contacto también con una religión igualmente cosmopolita, en la que las divinidades semíticas (Baal, Anat, Astarté) eran veneradas junto con los dioses indígenas (Set, Horus, Neftis e Isis).

Para reaccionar contra la profunda decadencia de las religiones cananeas (prostitución, homosexualidad sagrada, culto a las serpientes, sacrificios humanos) y egipcia (culto a los animales, magia y adivinación), Moisés fortificóse con las tradiciones seculares de su pueblo, más que, como algunos creen, con las tradiciones de los Madianitas, con los cuales pasó una gran parte de su edad madura, antes del éxodo. Rechazando toda esta mitología, Moisés aplicó al dios nacional un nombre nuevo, a saber, YHWH (Yahveh). Según la narración de la zarza ardiendo, Yahveh no es distinto de El-shaddaj (el dios-montaña) o de El-eljon («dios elevado»)<sup>18</sup>, o de Elohim (forma plural para designar al dios cósmico y universal), denominaciones todas que indican al «Dios de los padres».

En la Ley (*torá*), que la tradición israelita atribuye a Moisés, poseemos, agrupadas con gran cuidado y dispuestas según las generaciones, una cantidad de leyes civiles y del culto. Los textos actuales del Pentateuco son de fecha relativamente reciente, pero su contenido se remonta a épocas diversas, a veces, muy anteriores. En ellos se comprueba una semejanza substancial en su fondo religioso y en lo que se refiere al culto, lo cual impide dejar de atribuir su origen al principio del monoteísmo israelita, o sea, a Moisés. El libro de la alianza<sup>19</sup> está emparentado con códigos semejantes, aún más extendidos, que deben repartirse entre los años 2000 y 1100 a. C., entre los Babilonios, Asirios, Hititas. Las leyes «sacerdotales», a causa del espíritu que en ellas late y por otros diferentes detalles (por ejemplo, el no mencionar jamás el templo), deben considerarse como pertenecientes al culto del tabernáculo, y, por consiguiente, a la época de Moisés. La legislación apodíctica del Decálogo («harás» o «no harás») supone un sistema monoteísta con unas normas éticas muy elevadas.

En su forma actual esta legislación no se remonta toda al período mosaico: durante mucho tiempo fué transmitida oralmente, las fórmulas fueron algunas veces modificadas, prescripciones anticuadas fueron sustituidas por

otras más adecuadas a la sociedad avanzada. Pero, con todo, permanece el hecho histórico de que la figura de Moisés se encuentra en el origen de la legislación de Israel.

Además, el gran legislador domina las tradiciones del éxodo y de las peregrinaciones en el desierto. Gracias a sus excepcionales cualidades de jefe, gracias a una sucesión de acontecimientos extraordinarios, anotados tan claramente en los libros del Éxodo y de los Números, muchos miles de campesinos y pastores hebreos instalados en el delta, y cansados de su fatigosa esclavitud, pudieron escapar de sus opresores egipcios y aposentarse en el desierto. En un intento humanamente desesperado esta masa de siervos y esclavos se precipitó en la estepa para encontrar allí refugio. Las emigraciones de esta horda, que pronto cristalizó en torno al núcleo central de los «hijos de Israel» y se transformó en un nuevo pueblo, no guardan semejanza alguna con las acostumbradas emigraciones de los nómadas. Una nueva fe debía pronto transformar a esta masa amorfa en una verdadera y auténtica «nación santa», organizada y entusiasta.

Después de forzar la barrera de las aguas pantanosas de los papiros (el *jam suf*) y los puestos fronterizos egipcios, el grupo compacto de los fugitivos tomó el camino de la península del Sinaí. Durante toda una generación (cuarenta años) anduvieron errantes en esta península y en Transjordania. Moisés halló gravísimas dificultades para dar una organización y una disciplina a la masa que se había ido formando a su alrededor. La invasión del mediodía de Palestina, ocupada por los nómadas Amalecitas, terminó miserablemente, y los Hebreos tuvieron que retirarse a su base, el oasis de Cades-Barne. Los fértiles territorios de Seir-Edom y de Moab estaban en manos de tribus emparentadas con los Israelitas. Entonces éstos, sintiendo la necesidad de un espacio vital, y no pudiendo pasar directamente a Palestina, dieron la vuelta por el extremo sur de Canaán. Por esta causa decidieron pasar directamente a Edom y Moab en Transjordania. La situación era allí mucho mejor, sobre todo en las colinas montañosas de Galaad y de Amón. Desde este punto los «hijos de Israel» se lanzaron a la conquista de la tierra prometida.

#### LA CONQUISTA DE PALESTINA

Cuando Josué emprendió la conquista de la tierra de Canaán, el país estaba nominalmente en manos de los Egipcios, como lo atestiguan, por ejemplo, las famosas tablillas de Tell el-Amarna (hacia el 1400-1360 a. C.) En realidad, algunos príncipes autóctonos, designados con el nombre de reyes, ejercían su dominio sobre una gran cantidad de minúsculas ciudades-estados. Estas pequeñas «ciudades-reinos» se habían ido multiplicando cada vez más, hacía poco que había empezado a emplearse el agua de las cisternas, y, por consiguiente, no era ya necesario establecerse al lado de las corrientes de agua, de una fuente o de algún río. La extremada descentralización transformó el país en una fácil presa para los Israelitas, aguerridos por algunas recientes victorias.

No resulta fácil darse cuenta exacta de cómo se realizó la conquista, porque la tradición bíblica no es uniforme y porque tampoco las fuentes se muestran concordes. Con todo, las pocas inscripciones y las excavaciones arqueológicas permiten fijar la fase principal de la conquista, que tuvo lugar hacia el siglo XIII a. C., probablemente en la segunda mitad. Las ciudades cananeas de Beit-Mirsim y de Betel fueron destruidas en aquel tiempo; Lachis debió

caer probablemente en 1230, exactamente un año antes de la erección de la célebre estela del faraón Mernefta, que habla de los Israelitas como de un pueblo nómada.

En toda esta conquista la figura de Josué es predominante: no sería justo querer minimizar su significado. Es posible que en la tradición literaria sus empresas militares hayan sido revestidas con un carácter exageradamente épico. La toma de Hebrón, por ejemplo, se atribuye a Josué<sup>20</sup>, mientras en otra parte se indica a Caleb<sup>21</sup> como su conquistador.

La entrada de los Israelitas en la tierra prometida no puede, con todo, ser interpretada como una lenta infiltración, hipótesis sostenida repetidas veces por muchos críticos independientes. La tradición, que menciona la destrucción de *todas* las ciudades cananeas por el fuego, comprendidos los hombres y los animales, es evidentemente exagerada, porque ciudades como Gabaón, Siquem, Tirsa y Safón, fueron incorporadas al sistema israelita de las tribus. No obstante, la institución del «anatema» debía estar muy difundida en aquella región y en aquellos tiempos; y sería extraño que los feroces y belicosos Hebreos no hubieran seguido la costumbre común. La tradición ulterior reconoció en tal estado de cosas una disposición providencial, para salvar a Israel de una aclimatación demasiado rápida, desastrosa para su nueva fe.

Es incuestionable que el número de los «hijos de Israel» había crecido enormemente desde la época de las emigraciones en el Negheb. La religión yahvista debió ejercer una fascinación dinámica sobre las poblaciones nómadas o seminómadas de aquella época, que tal vez se identifican con los *Apiru* de los textos de Tell el-Amarna. Después de las primeras victorias sobre Sehón, rey de Hesbon, probablemente algunos conversos engrosaron las filas de los «hijos de Israel»: la tradición indica un caso en el ejemplo de los Gabaonitas<sup>22</sup>. Es, pues, absolutamente normal prestar fe al libro de Josué cuando, al final de la vida de este jefe carismático, presenta a los «hijos de Israel» como sólidamente establecidos en el país, y dotados de una organización religiosa estable, centrada en Siló, residencia del tabernáculo<sup>23</sup> y en Siquem<sup>24</sup>, lugar de reunión «de la asamblea».

Ampliamente inferiores, desde el punto de vista cultural, a los Cananeos, los «hijos de Israel» se establecieron en la región de Palestina, sobre todo en la parte montañosa, que desde norte a sur divide Palestina por la mitad. En Transjordania la tribu de Rubén y la mitad oriental de la tribu de Manasés, se dejaron presto subyugar por los Moabitas y los Arameos, respectivamente. A lo largo de las costas las tribus de Dan y Aser fueron también reducidas muy rápidamente. Con todo, las tribus de Israel formaron una unidad muy característica, que puede parangonarse con la que entre los griegos tomó el nombre de «anficionía». Como las anficionías griegas de época posterior, la asamblea de los «hijos de Israel» agrupó en una federación religiosa un cierto número de tribus distintas. Reunida en torno a un santuario central, esta asamblea demostraba un carácter de cohesión tan fuerte, que conseguía unificar las tribus no sólo desde el punto de vista religioso, sino también en lo que se refería a la política, la lengua, las costumbres. Israel poseía una incomparable fuerza centrípeta en su tradición yahvista.

Por otra parte, empero, importantes fuerzas centrífugas amenazaban a

cada momento romper el equilibrio de la federación. Ante todo el territorio israelí no ofrecía una configuración geográfica apta para favorecer la unidad política. Galilea estaba separada de Efraím y por la parte occidental de Manasés de la llanura de Esdrelón, controlada por los carros de guerra cananeos<sup>26</sup>. Además, las relaciones entre Judá y Efraím no eran a veces muy cordiales. Los múltiples oasis, en fin, favorecían la creación de cantones aislados.

En segundo lugar, el celo religioso conoció intermitencias muy serias. Prácticas premosaicas volvieron a entrar en vigor y el paganismo autóctono de los Cananeos se infiltró silenciosamente. El conflicto entre Yahveh y Baal se convirtió en cuestión cada vez más áspera: tenemos de ello un indicio en la narración de Gedeón-Jerobaal<sup>26</sup>, siglo y medio después de Josué.

La corriente centrífuga fué, no obstante, contrapesada por los ataques extranjeros, por ejemplo, de los Filisteos. Llegados a Palestina hacia el 1187 a. C., estos guerreros emparentados con los «pueblos del mar» (Egeo), quedaron primeramente confinados a lo largo de las costas, hasta la mitad del siglo XII a. C. En este tiempo empezaron a penetrar en el interior de las colinas de Efraím y a hacer competencia comercial a las ciudades fenicias. Hacia el 1050 a. C. los Filisteos derrotaron a Israel en la batalla de Ebenezer, después de la cual capturaron el arca de la alianza en Siló, arrasada por las llamas<sup>27</sup>. Solamente bajo el primer rey, Saúl, la hegemonía de los Filisteos en Palestina quedó definitivamente obstaculizada. Por estos asaltos de los Filisteos los «hijos de Israel» recuperaron la conciencia de su unidad originaria, religiosa y política.

También en Transjordania las múltiples agresiones reforzaron la unión sagrada de los Israelitas. En el siglo XII a. C. los Moabitas, bajo su rey Eglón, quisieron someter a las tribus israelitas, pero un benjaminita, Aod, las libertó de este peligro<sup>28</sup>. Por sus proezas militares y no por una actividad jurídica cualquiera, este héroe merece el nombre de «Juez». Los Jueces jefes carismáticos, designados por Yahveh (Barac por intromisión de la profetisa Débora, y Gedeón por una teofanía), reciben tal nombre de los Cananeos, que, a veces, designaron o su príncipe (cfr. los «sufetas» cartagineses) con tal apelativo. Solamente en casos rarísimos los Jueces asumen la función de interpretar las leyes de las tribus, por ejemplo, un arbitraje entre varias tribus; comúnmente su tarea se limitó a salvar a Israel con una acción militar estruendosa.

A comienzos del siglo XI a. C., unos «hijos de Oriente», oriundos del desierto sirio, emprendieron unas incursiones beduínas, que hubieran podido arrojar a los «hijos de Israel» de sus tierras palestinesas, sin la intervención de jefes valerosos, particularmente Gedeón. El último juez, Samuel, conocido como profeta y asociado al sumo sacerdote de Siló, Elí, sirve de enlace entre la época carismática y la época profética, bajo la monarquía.

## COMIENZO DE LA MONARQUÍA

El hijo de Gedeón, Abimelec, había ya usurpado el título de rey, y se había proclamado jefe de una reacción cananea en la ciudad de Sichern. Pero se reveló como un tirano sanguinario y pereció ignominiosamente a manos de una mujer.

Fué obra de Samuel el dotar a Israel de una institución monárquica dura-

dera. Después que sus corrompidos hijos habían hecho fracasar su intento de establecer una sucesión hereditaria en los Jueces, el último de éstos, Samuel, viose obligado, en parte contra su propia convicción, a introducir en Israel un tipo muy especial de monarquía.

Un héroe popular, el benjaminita Saúl, fué creado rey por elección de Yahveh y del pueblo. Al principio venció a los Amonitas, a los Amalecitas, hasta a los Filisteos y libertó a Israel de los enemigos que le rodeaban. Pero pronto se puso en pugna con Samuel y con su propio yerno, David, ya entonces muy apreciado como héroe militar. Cuando después ordenó la condena a muerte de los sacerdotes de Nob, Saúl se puso abiertamente contra el yahvismo. Su precedente piedad (en un pasaje se le atribuye la supresión de la magia y de la nigromancia) degeneró muy pronto. W. F. Albright pretende descubrir una especie de sincretismo cananeo en los nombres de sus hijos: el primogénito, Jonatás, tiene un nombre que recuerda a Yahveh, mientras los otros descendientes de Saúl llevan nombres que hacen referencia a Baal (cfr. Esbaal = Isbóset). Pero no parece acertado admitir esta deducción; sería menester decir lo mismo de David<sup>29</sup>. La muerte del rey Saúl, en una desesperada batalla contra los Filisteos, mejor organizados y provistos de un ejército permanente, tuvo lugar en Gelboé, al sureste del valle de Esdrelón, hacia el 1000 a. C.

La desaparición de Saúl y de sus hijos dejó el camino libre a la brillante carrera de David. Muy popular por sus empresas militares y por su atractivo personal, extremadamente inclinado a la música, este joven betlemita gozaba ya de una fama muy sólida en la época de sus primeros cargos. Habiendo servido bajo Achis, tirano filisteo de Get, conocía los métodos de los adversarios. Durante los siete años en que fué rey de Hebrón, consolidó su poder con afortunadas guerras contra los seculares enemigos de su pueblo.

Después de la muerte del último hijo de Saúl, Isbóset, David se rindió a las invitaciones de las tribus septentrionales, que le ofrecían reinar sobre todo Israel. Para reunir el norte y el sur, se apoderó de una ciudad cananea, que no tenía ninguna relación con el sistema de tribus de los hijos de Israel, la ciudad de Jerusalén, para hacerla su capital. En esta «ciudad de David» fijó su corte y allí moraron los sacerdotes supervivientes de la matanza de Nob; allí fué erigido el tabernáculo con el arca. El rey David atacó luego a los Edomitas, Moabitas, Arameos, Filisteos y consiguió extender sus dominios hasta la Siria Central por el norte, y hasta el Eufrates por el noreste. Toda la costa, del Carmelo a Joppe, se convirtió en tierra israelita, y los Filisteos se vieron obligados a pagar un tributo. Con el dinero recogido de los botines y tributos David preparó un ejército permanente de mercenarios y un organismo burocrático, a imitación de los egipcios.

El final del reinado de David fué oscurecido por la revuelta de Absalón, que tendía al predominio de la idea teocrática sobre la legalidad y por el intento de Adonías de suplantarlo al favorito de palacio, Salomón.

El largo reinado de este último (961-922 a. C. aproximadamente) ha sido siempre celebrado como el punto culminante de la historia material de Israel. Gracias a las riquezas heredadas de David, y gracias también a su personal astucia, el rey Salomón supo crear una impresión de grandeza que le ha hecho legendario. El sabio y riquísimo Soleimán, que reinó sobre los hombres y sobre los demonios, es venerado aún hoy por centenares de millones de musulmanes.

En tiempo de Salomón los países vecinos, Egipto, Asiria, Aram, eran relativamente débiles, lo que dispensó al rey israelita de cualquier esfuerzo guerrero. Con todo, para infundir temor a sus eventuales agresores, mantenía en pie de guerra un ejército formidable, que consistía sobre todo en carros de guerra, como lo demuestran también las caballerizas descubiertas en Megiddo.

No teniendo que ocuparse en guerrear, Salomón se dedicó al comercio con Fenicia, Egipto, Arabia del sur y hasta Cilicia. Sus flotas surcaron el Océano Indico y el Mediterráneo. Dispuso fundiciones de cobre en Esión-gaber, la punta septentrional del golfo de Acaba. Quiso distinguirse erigiendo suntuosos edificios. La construcción del templo y del palacio real demuestra la influencia de los Fenicios; requirió la recluta de una masa de siervos, provenientes en un primer tiempo de Galilea, de la costa y de los estados recientemente subyugados por David: Moab, Edom, Amón. Pero bien pronto Salomón se dirigió a los Israelitas libres para hacerles trabajar durante un mes en el Líbano y luego dos meses en Palestina. Para obtener una mayor centralización, Salomón aflojó los lazos de las tribus, y substituyó los antiguos territorios de éstas con doce prefecturas, gobernadas por oficiales reales: el verdadero móvil del rey era arrancar cada vez mayores tributos al pueblo, para poder sufragar los gastos que día tras día eran más exorbitantes.

#### LA MONARQUIA DIVIDIDA

Por su arrogante desprecio de los derechos de las tribus y de los individuos, el rey Salomón disgustó a buena parte de sus súbditos. A su muerte, hacia el 922 a. C., estalló una revuelta contra su hijo Roboam; a la cabeza de los rebeldes estaba el efraimita Jeroboam I. Roboam, influenciado quizás por las amenazas del faraón Sesac, no osó arriesgarse en ninguna expedición punitiva y las disensiones continuaron. Para colmo de males, hacia el año 918 a. C., un formidable ejército egipcio invadió Palestina, debilitando el país de Judá y también el territorio del reino septentrional.

Entretanto Jeroboam I se había dedicado a separar las tribus del norte, de Jerusalén. Como capital eligió a Tirsá, antigua ciudad cananea, poco vinculada al sistema de las tribus de los hijos de Israel. En Betel y Dan restauró un antiguo culto más o menos cananeo, semejante al que introdujo Aarón<sup>30</sup>, que simbolizaba la invisible presencia de Yahveh con la representación de un becerro, en cuyo dorso creía debía residir la divinidad. Puesto que este símbolo estaba reservado al antiguo dios de la tempestad del suroeste de Asia, Jeroboam I con su iniciativa abrió el camino a toda suerte de prácticas idólatricas.

También en el reino meridional la influencia paganizante se hizo sentir. El tercer rey de Judá, Asá, hijo de Roboam, permaneció durante catorce años bajo la tutela de su madre Maaká, adoradora de Aserá, la gran diosa cananea de la fertilidad. Afortunadamente el joven Asá, una vez subió al poder, se apresuró a restaurar el auténtico yahvismo.

En toda la historia de la monarquía asistimos a un vaivén continuo entre idolatría y conversión al yahvismo. Unas veces es el paganismo cananeo, más refinado, el que fascina al pueblo y prevalece; otras, el severo moiseísmo el que consigue resurgir. A pesar de las luchas iniciales, muy ásperas, entre el reino del norte y el de Judá, durante las cuales cada una de las partes buscó aliados extranjeros (entre los Arameos de Damasco, entre los Egipcios), las relaciones

entre ambos países continuaron hasta el 750 a. C. bastante amistosas. Bajo los largos reinados de los piadosos reyes, Asá (913-873) y Josafat (873-849), la casa de David se estableció sólidamente en el trono de Judá.

En cambio, en el norte, la estabilidad de la corona fué desde el principio muy precaria: tres reyes fueron asesinados por su sucesor, hasta que bajo Omrí (hacia 876) se llegó a un período menos accidentado. Este rey reconquistó Moab y venció a Aram; en el 870 trasladó la capital al nuevo y espléndido lugar de Samaria y dirigió decididamente su mirada hacia el oeste. Su hijo Acab casó con una princesa fenicia, la célebre Jezabel, hija de Ittobaal de Tiro (887-856). Las discusiones de Acab y Jezabel con el oscuro galaadita Elías; la terrible sequedad y la injusticia hecha a Nabot, son harto conocidas. No mucho tiempo después de la muerte del hombre de Dios, la dinastía de Omrí perecía en torrentes de sangre: ninguna otra revolución se describe en la Biblia con un tal cúmulo de detalles como la de Jehú contra la «estirpe de Omrí». El oficial Jehú halló un sólido apoyo en el pueblo oprimido por los ricos usureros, y entre los Recabitas<sup>31</sup>, feroces enemigos de la agricultura y de todos los placeres y vicios de la vida sedentaria. Con todo, la obra de Jehú no fué duradera. Habiéndose enemistado con Judá por la matanza de los hijos del rey Ocozías<sup>32</sup> y con Fenicia por la ejecución de Jezabel, Jehú vióse obligado a pagar tributo al rey asirio Salmanasar III, que marchaba contra Aram. A partir del 837 Asiria aflojó en sus ataques y el reino del norte cayó bajo la presa de los Arameos, en tiempo de Joacaz, hijo de Jehú (815-801).

En 842 Atalía, hija de Acab, se apoderó del poder en Judá, después que su hijo Ocozías fué asesinado por Jehú. Adoradora de Baal, esta reina sanguinaria intentó exterminar a todos los descendientes de David. Sólo Joás, uno de los hijos de Ocozías, fué salvado por una tía suya, esposa del sumo sacerdote Yehoyadá. En 837 el joven príncipe subió al trono; pero su reinado (837-800) no fué realmente brillante y él murió asesinado en una revuelta de palacio.

En el siglo VIII a. C. se coloca el reinado glorioso de uno de los más grandes reyes de Israel, Jeroboam II (786-746). Las condiciones materiales eran espléndidas, pero la diferencia entre ricos y pobres se acrecentó de manera inquietante. Desde el año 752 el profeta Amós y, poco después, su colega Oseas, empezaron a atacar estas injusticias con invectivas tremendas, compuestas anticipadamente y aprendidas de memoria, que luego fueron recogidas por oyentes entusiasmados.

Después de la muerte de Jeroboam II (hacia el 746) el declive de Israel se precipitó: en veinte años una serie de revueltas de palacio produjo una confusión general. Se añadió a ello un ataque asirio de los más tremendos. Fué el rey de Judá, Ajaz, sucesor de Jotam en 735, el que llamó a los Asirios a Palestina: bajo la amenaza de una coalición del rey de Damasco y del rey de Israel, el joven monarca judío entró en tratos con el enemigo de Mesopotamia, a pesar de los avisos del profeta Isaías. En una guerra fulminante Tiglat-Piléser III se apoderó en 732 de Damasco; en 721 Sargón II entró en Samaria, después de un asedio de dos años. El asirio hizo prisioneros a 27.290 israelitas y el reino del norte acabó su existencia como grandeza política distinta.

El huracán que barrió a Samaria respetó a Jerusalén. El piadoso rey Ezequías comprendió que la única barrera contra los Asirios era la religión de Yahveh. Por esto se dedicó a eliminar todos los restos de la religión de Baal:

las sagradas alturas, las estelas, los altares de los santuarios locales. Primeramente fiel a los Asirios, Ezequías se rebeló después contra Senaquerib, que en 701 intentó en vano ocupar Jerusalén.

En el siglo VII a. C., Judá fué dominado por los Asirios: el principio *cuius regio, illius et religio* se aplicó rigurosamente. Manasés (687-642) dió pruebas de un sincretismo ilimitado, caracterizado por prácticas de magia y de adivinación, como se hacía en aquel tiempo en Asiria. Hacia el 630 el poder asirio estaba en gran decadencia. Nínive caería, en 614, y el joven Josías (640-609) se consideró bastante fuerte para comenzar una reforma yahvista; desgraciadamente murió en el año 609, al intentar impedir a los Egipcios, también por cuenta del rey neobabilónico, el paso hacia Megiddó.

#### CAIDA DE JERUSALEN Y CAUTIVERIO

Después de la muerte de Josías, Judá perdió una buena parte de su prestigio. El rey caldeo Nabucodonosor II hizo deportar al soberano judío Joaquim y a sus mejores artesanos en el año 598. A pesar del consejo de Jeremías, que invitaba al pueblo a someterse al plan divino de la dominación caldea, los judíos se rebelaron contra los Neobabilónicos. En agosto del año 587 Jerusalén fué asaltada y en breve el rey Sedecías y los judíos mayores de edad fueron trasladados a Babilonia.

Los Caldeos nombraron al «ministro de palacio», Godolías, gobernador de Judá. El funcionario fué muy pronto asesinado por un fanático de estirpe davídica; la mayor parte de los habitantes de Jerusalén, que habían vuelto después de la toma de la ciudad, la abandonaron nuevamente, como consecuencia de la muerte de Godolías.

Los prisioneros, unos 4.600, se establecieron en Babilonia. El rey Joaquim se menciona en una tablilla de los archivos reales de Nabucodonosor como comensal de la corte. En general, los Israelitas se encontraron bien en Mesopotamia. Cuando en 538 Ciro, el Persa, publicó un edicto que les permitía la vuelta a Palestina, la invitación no halló eco en muchos. Algunos judíos volvieron a su país, bajo el mando del sobrino de Joaquim, Zorobabel (nacido hacia el 570), y del sumo sacerdote Jesús. En 522 el territorio judío, extremadamente reducido, se encontraba expuesto a la hostilidad de los gobernadores y de los nobles de Samaria. Las tergiversaciones y la extremada prudencia de Zorobabel irritaban a los profetas Ageo y Zacarías, que clamaban por la reconstrucción del templo. Su deseo no fué escuchado hasta el mes de marzo de 515 y aun entonces más bien miserablemente. Poco después el davídico Zorobabel fué eliminado por los Persas y la suprema autoridad fué confiada en Judá al sumo sacerdote Jesús y a sus sucesores.

Quizá nos podemos explicar la indiferencia de los Judíos de la Dispersión hacia Jerusalén, por esta supresión de la legitimidad davídica. El pequeño estado sacerdotal vióse privado durante tres sucesivas generaciones de cualquier función importante en la vida hebrea. En cambio, numerosas comunidades judaicas se fundaron en casi todos los países mediterráneos, hasta en Sardi, capital de la Lidia.

En el tercer cuarto del siglo V a. C. aparece una figura importante: Neemías. Dotado de tenaz energía y de un atractivo excepcional, este funcionario hebreo había alcanzado una notable posición entre los oficiales de la corte del rey Artajerjes Longimano (465-424), del que fué nombrado copero. En diciembre

de 445 este eunuco real recibió noticias muy alarmantes sobre la situación desastrosa que continuaba imperando en Jerusalén. Deploró sobre todo que los muros que ceñían la ciudad permanecieran aún en ruinas, exponiendo a la ciudad santa a las correrías de los Arabes, de los Edomitas y de los Amonitas. Sin dificultades, Neemías supo ganarse la simpatía de su rey en favor de sus compatriotas los hebreos, y en el año 440 llegó a Palestina. A principios de agosto de 439 empezó la gran obra de reconstrucción de las murallas. Después de cincuenta y dos días de trabajo, el cinturón estaba casi terminado. Pero solamente en el año 437 estuvo completamente terminado el trabajo.

La fecha de otro jefe no menos célebre, Esdras, es muy controvertida. Según la opinión más reciente de W. F. Albright, Esdras debió de llegar a Jerusalén hacia fines del mandato de Neemías, el 37.º año<sup>33</sup> de Artajerjes Longimano, o sea, hacia el 428. Probablemente gracias al apoyo de Neemías, Esdras pudo obtener un edicto real que le confiaba poderes muy extensos en relación con la reforma religiosa. La parte de Esdras en el proceso de estabilización del Pentateuco canónico como ley normativa de Israel, fué siempre reconocida por los Padres de la Iglesia, y ha sido cada vez más apreciada por la exegesis católica contemporánea.

El siglo IV a. C. en Palestina es muy poco conocido. El pequeño estado teocrático fué probablemente impregnándose cada vez más de cultura griega, pero a este respecto tenemos pocos datos en las fuentes bíblicas.

Las conquistas de Alejandro Magno (331) introdujeron a Palestina de un modo definitivo en la órbita del helenismo. Los Judíos primeramente estuvieron sometidos a los Ptolomeos de Egipto; en 198 pasaron a la dominación de los Seléucidas de Siria. El helenismo se esparció por todas partes, sobre todo a partir de Alejandría. La influencia griega se hizo sentir en la literatura sagrada (los Setenta traductores que traducen la Biblia hebrea en griego) y también en los usos y costumbres.

Una reacción particularmente viva se desarrolló en Palestina en el reinado de Antíoco Epifanio IV (175-164). Este rey quería imponer a los Judíos costumbres paganas incompatibles con el riguroso yahvismo. Israelitas fervorosos se rebelaron bajo la dirección de los Macabeos, Matatías y sus tres hijos: Judas (166-161), Jonatás (161-143) y Simón (143-135). La encarnizada y terrible lucha concluyó con la independencia del país: la dinastía de los Asmoneos, como se llamaron los descendientes de los Macabeos, duró sesenta años.

El hijo de Simón Macabeo, Juan Hircano (135-104), se anexionó nuevos territorios y favoreció a los Saduceos en detrimento de los Fariseos. Alejandro Janneo (103-76), hijo de Juan Hircano, se entregó a una política cruel y pagana, que suscitó muchas revueltas. Su mujer, Alejandra (76-67), quedó en el poder a su muerte. A la muerte de la madre, los dos hijos de Alejandro Janneo, Hircano II y Aristóbulo, empezaron una guerra civil que terminó con la toma de Jerusalén por parte de Pompeyo, en el año 63 a. C. Hircano II conservó un poco de poder, bajo la tutela del legado romano de Siria. Entretanto, un idumeo, Antípatro, se hizo reconocer como ἐπίτροπος, «gobernador». El año 40 el hijo de Antípatro, Herodes (el Grande, 37-4 a. C.), se casó con la hija de Hircano II y recibió de los Romanos el título de «rey de la Judea». Con la ayuda de Roma se apodera de Jerusalén y reúne bajo su cetro el territorio que había pertenecido a David.

#### LA EPOCA GRIEGA

## LOS GRANDES TEMAS RELIGIOSOS

EN el rápido esbozo trazado hemos resumido a grandes rasgos lo que un historiador profano admitiría hoy acerca de cómo se desarrolló exactamente la historia del pueblo hebreo. Ahora es necesario decir que el contenido del Antiguo Testamento supera en mucho estos datos fríamente objetivos.

La atención de los historiadores sagrados no se refiere a los acontecimientos en cuanto tales, sino más bien al significado de los mismos para los ojos de la fe. En otras palabras, los hechos se consideran partiendo de la revelación. El contenido de las narraciones depende de la densidad de su sentido religioso. Los autores escogen los hechos que deben narrarse y los juzgan según sus puntos de vista teológicos. Pasan por alto cosas importantes: así el reinado del rey de Israel Omrí, careciendo de un significado religioso muy elevado, se describe en seis versículos<sup>24</sup>, a pesar de la importancia de aquel soberano desde el punto de vista político, ya que los textos acadios designan a Israel como a «la gente de Omrí».

Finalmente, los historiadores inspirados tienen siempre la preocupación de inculcar los valores inmortales de su patrimonio espiritual. En pocas palabras, su «historia religiosa» constituye un espléndido testimonio en favor de las tradiciones fundamentales de la religión de su pueblo. En las páginas siguientes querríamos hacer resaltar algunas de estas tradiciones: el monoteísmo, la providencia milagrosa y la orientación general del Antiguo Testamento hacia la salvación plena del Nuevo.

### EL MONOTEISMO

El fundamento de la concepción israelítica de la historia debe buscarse en la idea de la divinidad propia de Israel. Cuando se compara la fe en Yahveh con las concepciones difundidas entre los pueblos limítrofes, aun los más grandes, se constata una diferencia capital. En todos éstos lo divino es impersonal, íntimamente unido con las fuerzas admirablemente jóvenes y perpetuamente renovadas de la naturaleza. Sólo por azar emergen algunas personificaciones del divino *maná* difundido en las cosas. Los dioses cósmicos son pálidas hipóstasis, o bien tienen en sí algo de la arbitrariedad y de la insensibilidad de la naturaleza. En Canaán sobre todo, lo divino se concentra en el ritmo incesante de la muerte y de la resurrección de las fuerzas de la fecundidad.

En oposición con esta religión «naturalista», el yahvismo presenta a un Dios personal, en íntimas relaciones con el pueblo escogido, por libre decreto de su voluntad soberana y misericordiosa, y que, a su vez, se impone a cada miembro del pueblo «santo». En Yahveh el piadoso israelita no aspira a una vaga comunicación con la exuberancia de una divinidad impersonal, o a una asimilación con esta divinidad, sino que implora el favor de un Salvador amante y condescendiente. Puesto que Dios Salvador se considera siempre desde el punto de vista de la eficacia dinámica y muy poco bajo un aspecto fríamente ontológico, su santa voluntad constituye la seguridad última a la que podemos agarrarnos para resolver el enigma de la existencia.

Si el Dios de Israel reviste los caracteres mencionados, se comprende que Él será el protagonista de una historia sagrada. Este Dios, en efecto, deberá necesariamente ser único, no por una unicidad de hecho, por causa de una intensa veneración de una única figura divina en medio de muchas otras («eno-

teísmo» o «monolatría»), sino por una unicidad de derecho («monoteísmo»). Esta unicidad de derecho no es simplemente el objeto de una especulación metafísica, sino que constituye más bien una certeza refleja de una omnipotente actividad divina: «Ved que soy yo solo y no hay otro Dios fuera de mí... Yo vivo eternamente»<sup>35</sup>. Esta certeza indestructible concerniente a la unicidad dinámica y, por tanto, ontológica de Dios deriva directamente del carácter personal de Yahveh. Mientras es fácil admitir una multiplicidad de hipóstasis, que surgen de un divino impersonal, es manifiestamente imposible admitir dos dioses personales, capaces de imponerse incondicionalmente. Una relación viviente del «yo» humano y un «Tú» divino, es necesariamente exclusiva, porque se extiende al conjunto de la vida.

Este es el monoteísmo exclusivo que, incuestionablemente, forma parte de las tradiciones israelíticas desde los tiempos más remotos, y hasta se podría decir, desde el origen del pueblo en cuanto a tal. Muchos autores, aun independientes, están hoy de acuerdo en considerar a Moisés como el gran propagador del monoteísmo. Algunos ponen la religión israelita en relación con el faraón herético Amenfis IV (1377-1360), que fundó la religión monoteísta de Atón, el disco solar, en contraste con la ortodoxia tebana que veneraba al dios Amón. Aunque Atón, como Yahveh, tenga el nombre de «aquel a cuyo lado no hay otros», o de «aquel que crea cuanto nace», existen, no obstante, entre ellos diferencias sustanciales: el atonismo fué siempre una especulación más o menos enoteísta, limitada a un círculo esotérico, y bien pronto olvidada después de la muerte de su fundador.

Otros críticos, con todo, niegan que Moisés haya difundido el monoteísmo israelita. Hacen valer algunas expresiones que tienden a excluir una concepción tan espiritual en los siglos que precedieron al destierro. Admiten que tuvo comienzo una transformación evolutiva desde la conquista de la tierra prometida, pero consideran que fué una evolución muy lenta, porque se trató de pasar de un dios politeísta de la tempestad, o de la montaña (Sinaí), o del fuego (la zarza ardiente), o de la fuente (de Cades), a un Dios único, primeramente nacional y luego universal. Según éstos, la misma Biblia manifiesta la ingenua admisión de las concepciones politeístas. El mismo Moisés exclama en el cántico del Éxodo: «¿Quién hay entre los dioses semejante a Ti, Yahveh?»<sup>36</sup>; el juez Jefté supone que los Amonitas deben sus posesiones a su dios nacional, Camós<sup>37</sup>; y el gran rey David recibe el consejo: «Vete, servidor de los dioses extranjeros»<sup>38</sup>.

A esta objeción puede responderse que todo esto se puede explicar con una simple adaptación del lenguaje a la mentalidad de los antiguos oyentes. El gran legislador opone Yahveh a todos «los poderes» (Elohim), y no admite absolutamente la existencia metafísica de un rival de su Dios. Jefté quiere exponer su modo de ver, valiéndose de nociones comúnmente aceptadas por los adversarios Amonitas. Finalmente, el consejo dado a David indica simplemente la imposibilidad de servir a Yahveh como se debe, en tierra extranjera.

Insistir en el plural Elohim, o en la identidad del nombre Eljòn con el ugarítico Aliján, para suponer que había opiniones politeístas en Israel, es igualmente inadmisibile: tales expresiones no implican para nada una creencia politeísta en una jerarquía divina, con el predominio de un dios sobre los demás.

De hecho conviene tener siempre presente que en la época del éxodo la pobre comunidad de los hijos de Israel habría sido completamente hundida por

sus poderosos vecinos, de no haberla sostenido una robusta fe. Cuando las tribus entraron en Palestina debían ser ya monoteístas.

Si la intuición religiosa del monoteísmo presidió el encadenamiento de los acontecimientos en la historia, no hay que maravillarse de que la historiografía, esto es, el modo de contar los sucesos, esté dominada enteramente por esta creencia. Yahveh, el Dios personal, se encuentra en la base de todo lo que sucede: es el Dios universal de toda la tierra y de todas las naciones. En esto Yahveh se distingue de todas las divinidades nacionales, cuya suerte está fatalmente vinculada con un territorio limitado, porque no son más que personificaciones imprecisas de un ser divino esencialmente «naturalista», que se presenta en un lugar determinado, bajo una determinada figura. Apenas se verifica una desgracia nacional, la impotencia del dios de aquella ciudad queda de manifiesto: la divinidad local ha abandonado a los suyos, porque es prácticamente ineficaz, esto es, inexistente<sup>39</sup>. Además, este Dios universal, a quien todo está sometido por derecho, y que preside la concepción universalista de la historia, usada sólo en Israel, ha escogido al pueblo israelita y ha guiado sus destinos de una manera constante.

La convicción profunda de formar un pueblo absolutamente especial<sup>40</sup> vibra en todas las composiciones históricas del Antiguo Testamento. Porque Yahveh es un Dios vivo y personal no ha habido dificultad alguna en concebirlo como fiel a sus promesas. Ahora bien, estas promesas estaban reveladas en las empresas nacionales de los Patriarcas, del éxodo y de la conquista. En virtud de estos elementos de la historia de la salvación, la confianza constituye la nota fundamental de la religión yahvista. Y al mismo tiempo se abre camino un sentimiento muy profundo de responsabilidad: «La salvación viene de los Hebreos»<sup>41</sup>. Si Israel responde fielmente a las exigencias divinas, hallará la felicidad, no solamente para sí, sino para todas las naciones, bendecidas en Abraham, padre de todos los Israelitas<sup>42</sup>. En efecto, la alianza del Dios personal y universalista con el pueblo israelita no se limita sólo a este grupo privilegiado, sino que abarca a todas las generaciones y a todas las naciones. Esto explica la pretensión, evidentemente exagerada, de este pueblo, que le ha atraído tantos odios y le ha dado energía durante siglos. Esta pretensión, mantenida viva por los profetas, emana de casi todas las páginas de los libros históricos.

La noción de un Dios personal aparece también en la gran ley de la retribución y del pragmatismo divino. Si el pueblo es infiel a la ley divina, Yahveh lo abandona a sí mismo y le quita el único fundamento de su grandeza, o sea, el favor divino<sup>43</sup>. Con todo, este castigo de la nación prevaricadora, que acarrea consecuencias para toda la humanidad, no será nunca irrevocable. Yahveh no aniquilará nunca a su pueblo, porque Él alcanzará sus fines: la salvación universal para todas las generaciones será alcanzada, gracias a Israel. Nadie puede oponerse a los designios de Dios: ni los flagelos de Dios, que son las naciones paganas, ni los pecados de Israel; porque siempre habrá una «permanencia» fiel. Y este residuo fiel representará siempre, ante los ojos de Dios, al pueblo santo y, por consiguiente, a toda la humanidad. De esta manera la visión de los pensadores israelitas sobre la historia culmina en un mesianismo y en una doctrina escatológica. A pesar de las terribles persecuciones, a pesar de los efectos actuales de la cólera divina, vendrá día en que Yahveh tendrá un juicio universal. Entonces hará justicia a sus fieles y aniquilará a los adversarios impeni-

tentes. Con todo, «*todo aquel* que invocará el nombre de Yahveh se salvará»<sup>44</sup>. Entonces empezará la era mesiánica, de la cual «jamás se ha sabido», porque «ningún ojo habrá visto jamás un Dios, fuera de Ti, obrar de esta manera para quien en Él espera»<sup>45</sup>. Esta era mesiánica estará marcada con el signo del gran descendiente de David, que es el Mesías, en persona, más grande que su antepasado<sup>46</sup>. Con todo, el reino del *David redivivus* será realizado por Yahveh, que lo dispone todo según sus eternos designios.

Por esta fe suya en un Dios personal, Israel nunca ha intentado explicar los acontecimientos históricos como ciego azar y triste fatalidad. Para el piadoso israelita la historia de su pueblo y, por tanto, de la humanidad, está enteramente en las manos de Yahveh, que imprime una finalidad precisa al curso de esta historia.

Es, pues, incuestionable que la visión de Israel de los hechos históricos profanos está arraigada profundamente en su concepción de la historia de la salvación; en otras palabras, en su fe. Pero esta fe encuentra su último fundamento en algunos acontecimientos históricos, tales como el éxodo o la conquista de la tierra prometida. La fe de Israel se funda en la historia del pasado y su visión del porvenir reposa en su fe. Tal es el contenido que sirve de fondo al cuadro de la historia sagrada.

La quintaesencia de la fe israelita, expresada en la Biblia, es la afirmación de que un Dios personal actúa en la historia. Toda la historia reposa en la escena general de su actividad. El tema constante de la historia sagrada es la revelación de Yahveh, que realiza el plan redentor en una serie de acontecimientos únicos.

## LOS MILAGROS

El Dios personal tiene derechos absolutos que deben prevalecer en la evolución de las cosas. Para una mentalidad israelita este derecho divino no queda circunscrito por ninguna «ley natural». Nuestros contemporáneos, acostumbrados al pensamiento lógico y a la ciencia arreligiosa, tienen gran dificultad en comprender lo «milagroso», tan ampliamente difundido en la historiografía sagrada. El mismo concepto de «milagro» les parece opuesto a toda la sabiduría del sentido común, y ciertamente tal con respecto a la comprensión científica de la naturaleza. Además, a su juicio, un Dios que suspende la operación de las leyes naturales en favor de algunos privilegiados, parece harto caprichoso y arbitrario. Por esto algunos quisieran sin más sacrificar todos los milagros de la Biblia como expresión de una ignorancia científica. Después de todo, así razonan ellos, los autores de la Biblia vivían en una época en que, no sabiendo más, aceptaron los milagros, igual como aceptaron el geocentrismo. Pero en nuestros tiempos es menester decididamente «quitar los mitos» de la Biblia, o sea, librar de tan viejísimos conceptos la doctrina espiritual eterna.

Estas críticas cometen el grave y muy común error, de tomar su punto de vista moderno como el único válido y forzar las narraciones milagrosas del Antiguo Testamento en el lecho de Procasto de sus prejuicios filosóficos. Para comprender bien el sentido de los milagros es necesario participar de la fe de los autores sagrados. Los milagros, efectivamente, les debieron de parecer a ellos tan extraños, tan sorprendentes e inexplicables, como aparecen a los ojos de los críticos modernos; pero, no obstante, los han referido como un elemento esencial de su mensaje. Nótese que un número discreto de estos

milagros está en relación con los sucesos eminentemente históricos del éxodo y del desierto. Estos milagros forman, efectivamente, parte de un testimonio tradicional: «Tú eres el Dios que realiza los prodigios; tú has manifestado tu poder entre las naciones; con tu brazo has libertado a tu pueblo, a los hijos de Jacob y de José»<sup>47</sup>.

Es necesario recordar ante todo que los pueblos semitas, en particular el pueblo israelita, tenían una visión muy amplia sobre los fenómenos milagrosos. Ignoraban evidentemente la moderna definición del milagro, como un acontecimiento que rompe el determinismo de las leyes naturales. En efecto, atribuyen todos los fenómenos de la naturaleza, sin distinción, a la libre voluntad de Yahveh: la sucesión regular de las estaciones; el curso de los astros; las leyes que regulan el mar, la tierra y el cielo: «Nuestro Dios está en el cielo; hace todo lo que quiere»<sup>48</sup>. Por tanto, Dios puede obrar tanto de modo normal, como fuera de lo ordinario. En este último caso, *Él demuestra* su poder o su protección. Esta es la razón porque los Profetas invocan la intervención extraordinaria (para ellos milagrosa) de Yahveh, cuando quieren legitimar su misión<sup>49</sup>. La palabra hebreaic 'ōt<sup>50</sup> revela más el significado de «signo» dado por Dios, que no el de «prodigio», subrayado por los modernos.

Muy a menudo nos sentimos inclinados a traducir la palabra hebrea por «milagro», aunque los hechos narrados sean, según nuestras normas, simplemente naturales. Así la aparición del arcoiris<sup>51</sup> se llama 'ōt, sin que tengamos derecho de hablar de «milagro». En otros acontecimientos podrá tratarse de disposiciones providenciales, como en el caso de las codornices del desierto<sup>52</sup>, o en algunas plagas de Egipto (el Nilo rojo, las moscas, los mosquitos, la peste del ganado, el granizo o las langostas).

A veces la presentación de los milagros acontece de una manera un poco épica: se hace más difícil el prodigio para hacer resaltar más la intervención providencial. En tal caso la afirmación religiosa del autor inspirado puede resumirse en la constatación de una conducta realmente extraordinaria de Dios Salvador.

Se trata además de darse perfecta cuenta del sentido exacto, netamente histórico o no, de las narraciones bíblicas que nos parece que contienen un milagro. Si, como piensa algún exegeta católico, el libro de Jonás puede llamarse una parábola, es superfluo buscar la explicación del «milagro» de la ballena. La narración de los milagros de Eliseo encierra tal vez embellecimientos populares junto a la verdad directamente afirmada, o sea, que este profeta del s. IX a. C. era «un hombre de Dios»<sup>53</sup>, revestido del Espíritu de Dios<sup>54</sup>. De la misma manera los milagros de Elías (fuego del cielo que consuma el holocausto) se narran sobre todo para demostrar la legitimación divina; están narrados con detalles pintorescos y artísticos que no estamos ciertamente obligados a tomar al pie de la letra.

Sobre la cuestión de la historicidad de los milagros, será oportuno recordar las normas mencionadas más arriba: la afirmación central de los historiadores sagrados debe buscarse en los sucesos centrales. Todo lo que más o menos es periférico posee una menor intensidad de afirmación. Detalles como «la muerte en el caldero»<sup>55</sup>, o el hacha flotando sobre el agua<sup>56</sup> son, sin posibilidad de duda, menos centrales que los elementos fundamentales del *Credo*; cuales los encontramos, por ejemplo, en el Deut. 26, 5-10: «Mi padre era un arameo pró-

ximo a su fin y bajó a Egipto con poca gente y allí vivió como extranjero; allí él se convirtió en una nación grande, potente, numerosa. Los Egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron una dura esclavitud. Entonces nosotros imploramos a Yahveh, el Dios de nuestros padres, y Yahveh oyó nuestra voz y vio nuestros sufrimientos, nuestra miseria y nuestra opresión. Y Yahveh hizonos salir de Egipto, con mano fuerte y con brazo extendido, con un gran terror, *con signos y prodigios*. Nos ha guiado hasta este lugar y nos ha dado este país, un país donde destilan la leche y la miel».

Las poderosas acciones de Yahveh fundaron esta nación y continúan manteniéndola viva. Están íntimamente vinculadas con la trama misma de la historia de la salvación, con el drama de la actividad redentora del Dios-Salvador. Si es así, los milagros no son en modo alguno una invención de la imaginación popular, sino que forman parte de un testimonio histórico, que es menester aceptar sin tomar partido de antemano. Por el mismo hecho, está contraindicado separar las narraciones milagrosas del contexto de fe y estudiarlas separadamente. Por el contrario, es preciso colocar estas narraciones, en general y en particular, en la luz de la afirmación central de la fe israelita: el Dios personal que dirige su llamada de elección a la nación santa. La liberación de Moisés niño, de la matanza del Faraón, las plagas de Egipto, la travesía de la zona palúdica de los papiros, la columna de fuego, el maná, las codornices, el golpear la roca para que brote agua de ella, la derrota de los Amalecitas, cada uno de estos incidentes desde el punto de visto de la fe constituía una seguridad o un signo de la actividad salvadora de Dios en la historia del pueblo de Israel.

Si a toda costa se quiere proponer la pregunta del historiador moderno, y determinar lo que sucedió realmente en todos estos episodios, es forzoso responder que es imposible hacer notar adecuadamente las circunstancias «fotográficas» del acontecimiento, por el simple motivo de que la interpretación religiosa o el embellecimiento literario han contribuido a modelar la narración de los episodios. Una cosa es segura: quien niegue la verdad de los milagros bíblicos lo hace basándose no en un estudio imparcial de los textos, sino en una interpretación de la existencia humana, que queda fuera de las perspectivas religiosas de un Dios personal y viviente. Para un piadoso israelita el milagro más grande continúa siendo siempre el monoteísmo mosaico, que le fué impuesto a través de una experiencia vital del gran Señor divino, que se apiadó de su pueblo y que trabó victoriosa batalla con el Faraón, la potencia humana más grande de aquel tiempo.

Un cristiano, que también pertenece a la nación bíblica del Dios Salvador, encuentra en las peripecias de la historia israelita poderosos motivos de confianza y de seguridad. El mismo Dios que habló «en distintas ocasiones y de diversas maneras a nuestros padres por medio de los profetas, en estos últimos tiempos nos ha hablado a través del Hijo, que fué constituido en heredero de todas las cosas»<sup>57</sup>. Las realidades de la antigua alianza, descritas por los autores sagrados, en favor de un carisma personal y circunscrito en el tiempo y en el espacio, las quiso la Providencia como preparación para la última revelación en Cristo. Es el Hijo el que quita el velo en la historia antigua<sup>58</sup>, en el sentido de que manifiesta la actividad y los designios de Dios su Padre, quien

VALOR  
TIPOLOGICO  
DEL A. T.

predispone todo el camino de la historia para su suprema revelación en el Hijo.

Evidentemente sería inoportuno encontrar en la *expresión* antigua y multi-forme del designio de Dios una plenitud de sentido que el Espíritu Santo no se ha dignado expresar de una vez. Pero la *realidad* de las instituciones y de las personas del Antiguo Testamento prefiguran en cierto sentido, cada vez más, la gran realidad de Cristo y de su Cuerpo místico. En la parte opuesta de la «sombra de las cosas futuras» se encuentra la «realidad en Cristo»<sup>59</sup>. Por esto los autores del Nuevo Testamento y los Padres de la Iglesia descubrieron en las narraciones, sobre todo en las históricas, de la antigua alianza unos «tipos» que preanuncian sus «antitipos» en el Nuevo Testamento. Adán, según San Pablo, es la figura de Cristo<sup>60</sup>; la serpiente de bronce mandada construir por Moisés en el desierto es símbolo de Cristo exaltado en la cruz, nos dice San Juan<sup>61</sup>.

El «sentido típico» de las antiguas narraciones no presenta, pues, otro significado del *texto*, porque en un texto del Antiguo Testamento no hay otro sentido que el que el autor humano (y asimismo el Espíritu Santo) ha querido poner en él. Pero es un sentido de las *cosas* de que habla el autor. Es una relación entre las realidades del Antiguo Testamento y las del Nuevo. Los personajes y los acontecimientos, las instituciones del Antiguo Testamento tienen ante todo una realidad propia histórica, que es su sentido literal, y en segundo lugar son una prefiguración de todo lo que Cristo ha realizado en el «fin de los tiempos»: «Ahora bien, todas estas cosas les acontecían a ellos (a los personajes del Antiguo Testamento) en figura y han sido escritas para advertencia de nosotros, que hemos llegado al fin de los tiempos»<sup>62</sup>, o sea: al tiempo que estaba al final de una serie completa de preparativos, y, eventualmente, «signos» premonitorios divinos.

Algunos Padres de la Iglesia, sobre todo Orígenes, han exagerado y multiplicado el número de los «tipos» del Antiguo Testamento. Su método alegórico pretendía hallarlos por doquier, hasta en los más nimios detalles. La encíclica «*Divino afflante Spiritu*» ofrece, a este propósito, una norma óptima: el exegeta católico puede hacer notar el sentido típico, «con tal de que esté demostrado que viene de Dios. Sólo Dios puede conocer, efectivamente, y nos ha podido revelar este sentido espiritual». Las normas dadas por la encíclica son claras: el sentido típico podrá ser admitido únicamente si se enseña en el Nuevo Testamento o en la constante tradición de la Iglesia (por ejemplo, en el uso litúrgico).

En virtud de estos criterios no basta descubrir una semejanza cualquiera entre un hecho del Antiguo Testamento y una realidad del Nuevo, para afirmar la existencia de una tipología. Será menester además demostrar que esta semejanza posee un significado religioso, incoado en el tipo y perfeccionado en el antitipo. Así el paso del Mar Rojo es un tipo constante del bautismo, no solamente porque en los dos casos se trata de un paso a través del agua (semejanza externa), sino sobre todo porque los dos hechos se deben a la intervención de Dios Salvador. En suma, el valor típico de un dato del Antiguo Testamento está asegurado solamente si está vinculado históricamente, y en una continuidad ideológica, con la realización cristiana, de la cual se entrevé en aquél como una prefiguración.

B UEN número de las dificultades que el lector moderno encuentra al recorrer los libros históricos del Antiguo Testamento, derivan, al final de cuentas, de una incomprensión del cuadro literario. Nunca hay que olvidar que la Biblia es también una hermosa narración, que hay que leer con alma sencilla y maravillada, y además una narración contada por orientales, guiados por unos principios literarios, a veces completamente diversos de los nuestros. Por no haber tenido en cuenta estos principios, han ido perpetuándose en los manuales de historia sagrada errores seculares. Procuraremos aducir algunos ejemplos.

El libro del Éxodo cuenta la gran epopeya de la salida de Egipto. Así como las narraciones de las Cruzadas han engrandecido hechos perfectamente históricos, es probable que los historiadores israelitas hayan querido «hacer más augusto» (según la fórmula de Tito Livio, en el prefacio de su historia de Roma), el acontecimiento capital de su historia. Las plagas de Egipto hacen resaltar el carácter prodigioso de la intervención divina: interpretándolo a la letra, las personas y los animales de Egipto tendrían que haber muerto más de una vez. Puesto que el autor sagrado se da cuenta, como nosotros, de la imposibilidad material de esta muerte repetida, nos asiste el derecho de suponer en él otra intención. A causa del valor artificial del número diez, o de la repetición de la fórmula: «Para que se sepa que nadie es igual a Yahveh, nuestro Dios»<sup>65</sup>, puede decirse que la real afirmación del autor se halla en la perspectiva religiosa: «Yahveh dijo a Moisés: "Ve al Faraón: porque he endurecido su corazón y el corazón de sus siervos, para cumplir en ellos *mis designios*, y para que tú cuentes al oído de tu hijo y del hijo de tu hijo, cuán grandes cosas he realizado en Egipto y qué signos he obrado en medio de ellos; y *vosotros sabréis que yo soy Yahveh*"»<sup>66</sup>.

En el sentido de una maravillosa protección divina es cómo hay que interpretar la descripción del paso del Mar Rojo: «Los hijos de Israel entraron en medio del mar seco (hecho retirar por un impetuoso viento de oriente, que sopló toda la noche), y las aguas eran como *un muro* a su derecha y a su izquierda»<sup>65</sup>. La palabra hebrea *chomàh*, por «muro», no debe sugerir la idea de una alta muralla de agua milagrosamente suspendida, sino más bien de una «protección». En las zonas pantanosas del papiro, el agua barrida en la noche por un viento impetuoso, se cerró como un brazo protector después del paso de la gente que a pie seguía a Moisés. El hecho fué ciertamente providencial, pero una descripción épica, sobre todo en Éxodo 15, lo celebra con una exuberancia completamente oriental.

La palabra *chomàh* no posee, pues, sólo el sentido especial de «muro», sino, como todas las raíces semíticas, encierra una gama muy rica en significados, que se refieren todos a la idea fundamental de proteger (en cuyo sentido el verbo se usa también en el sur-arábigo). Así David y los suyos son alabados delante de Abigail: «Han sido para nosotros un baluarte tanto de día como de noche, por todo el tiempo que hemos estado entre ellos apacentando los rebaños»<sup>66</sup>; y el «Cantar de los Cantares» compara a una jovencita enérgica con un «muro»<sup>67</sup>.

En esta perspectiva podría ponerse la narración de la toma de Jericó. El

día séptimo de la procesión alrededor de las murallas asediadas, «el pueblo levantó sus gritos y los sacerdotes sonaron las trompetas, se alzó un gran clamor y *las murallas se desplomaron* y el pueblo entró en la ciudad cada uno delante de sí»<sup>68</sup>. Es probable que el cuadro de esta procesión litúrgica alrededor de la ciudad asediada se deba a una manipulación posterior de la narración, pero podría también tener una traducción menos espectacular para la expresión «y las murallas se desplomaron», interpretándola como «y la guarnición perdió el ánimo», o sea, dando a la palabra *chomàh* su sentido concreto. Esta interpretación presentada desde el año 1919 por van Hoonacker, la aducen hoy los católicos Tournay, Abel y Jones. Estos autores hacen notar que las murallas no pudieron caer, porque la casa de la cortesana Rajab, construída sobre las murallas<sup>69</sup>, se encontró aún intacta después de la toma de la ciudad<sup>70</sup>. Por otra parte, Josué recibió la orden de tratar a Haai y a su rey como trató a Jericó<sup>71</sup>. *Ahora bien, Haai fué tomada con una estratagema y una emboscada*<sup>72</sup>.

Un minucioso análisis de la narración de Josué parando el sol<sup>73</sup>, revela a su vez que el sentido prodigioso del episodio ha sido exagerado. Los autores explican el dicho de Josué: «Sol, párate sobre Gabaón, y tú, luna, quédate inmóvil sobre el valle de Ayyalón», como una expresión poética que no debe ponerse al mismo nivel de un pasaje verdaderamente histórico. Con todo, tal vez no se ha considerado bastante que las palabras técnicas «párate» para el sol y «quédate inmóvil» para la luna, no implican una detención aparente de estos astros, sino más bien, un oscurecimiento de la atmósfera. Esto último es claramente mencionado en la narración en prosa que explica el pasaje poético: «Yahveh hizo caer desde el cielo sobre ellos (los Amorreos) grandes piedras hasta Azecá, y ellos perecieron; los que murieron por las piedras *del pedrisco* fueron más numerosos que los que perecieron por la espada de los hijos de Israel»<sup>74</sup>. ¿Qué sucedió en realidad? Josué, «que había salido de Gálgala (junto al Mar Muerto) durante toda la noche»<sup>75</sup>, llega al amanecer cerca de Gabaón (que se halla al este, donde sale el sol) y se lanza sobre los enemigos. Para poder vencerlos ruega a Yahveh le conceda un oscurecimiento atmosférico. Yahveh le escucha y hace caer un pedrisco. Y este hecho maravilloso es celebrado por el autor sagrado: «No hubo jamás, ni antes, ni después, un día así, en que Yahveh oyó la voz (la oración) de un hombre; porque Yahveh combatía por Israel». Sólo el versículo 10, 13b crea algunas dificultades, al menos si lo consideramos en su traducción corriente. Se podría demostrar que no se debe traducir, como acontece ordinariamente: «Y el sol se paró en medio del cielo y no se apresuró a ocultarse, durante el espacio de casi un día», sino más bien, manteniéndonos fieles al texto hebreo: «Y el sol se oscureció a la mitad de la altura en el cielo (o sea, aún en el comienzo de la mañana, porque en Oriente se acerca en poco tiempo al cenit) y no se apresuró a penetrar (en el cielo, porque éste quedaba oscurecido), como sucede en un día cualquiera». En esta interpretación, que puede parecer algo forzada, pero que fué propuesta por exegetas católicos, el lado «espectacular» de la detención del sol desaparece, pero la narración mantiene su significado completo en la confianza indefectible y en el conmovido reconocimiento por la ayuda del Dios-Salvador.

Podríamos multiplicar los ejemplos, en los cuales la interpretación literaria de una narración afila los ángulos de la misma, que a primera vista ofrecen una aceptación difícil. Para limitarnos a un solo caso, leyendo el c. 22 del Gé-

nesis, que se refiere al sacrificio de Isaac, un cristiano creará dificultosamente que el Dios que impuso un tal sacrificio a su siervo Abraham, haya obrado en tal circunstancia como un Dios-Salvador: la orden parece realmente cruel y la prueba tiránica. Con todo, mirándolo de cerca, la narración queda iluminada por un texto de Miqueas. Este profeta del s. VIII a. C. nos presenta a un fiel devoto de Yahveh, mientras se pregunta: ¿Con qué cosa me presentaré delante de Yahveh? ¿Me presentaré ante Él con holocaustos de becerros de un año? ¿Agradecerá Yahveh miles de cabezas de ganados y miríadas de torrentes de aceite? *¿Daré yo a mi primogénito por mi delito*, el fruto de mis entrañas por la culpa de mi alma? Te ha sido indicado, oh hombre, lo que es el bien y lo que Yahveh busca de ti: quiere que tú practiques la justicia, ames la piedad filial y camines fiel con tu Dios»<sup>76</sup>.

Abraham tuvo que proponerse la misma pregunta del fiel yahvista de que nos habla Miqueas. A su alrededor la práctica de sacrificios de niños era conocida: aun en el siglo IX a. C. la Biblia aduce el ejemplo de Jiel de Betel en la fundación de Jericó<sup>77</sup> y el de Mesá, rey de Moab<sup>78</sup>. Abraham se preguntó, pues, si también él debía, para demostrar su devoción a Yahveh, sacrificar a su hijo Isaac. Con todo, ésta fué una tentación<sup>79</sup>. Solamente — y aquí interviene el artificio literario — que esta tentación se pone a cuenta de la divinidad, porque todo proviene del Dios nacional. Pero el punto de partida de la narración corresponde exactamente a la exhortación de Miqueas. El Angel de Yahveh contiene la mano del padre, para significar que Yahveh no quiere el cruento sacrificio del primogénito: «No tiendas tu mano sobre el niño y no le hagas mal alguno: ahora sé que tú temes a Dios, y que no has perdonado a tu hijo primogénito»<sup>80</sup>. Este temor de Dios es evidentemente semejante a la piedad filial y al humilde conformarse con Dios, exaltado por Miqueas. Se puede descubrir en la narración del Génesis, 22, 1-19, una intención litúrgica (el rescate del primogénito con el sacrificio de un animal: v. 13), una intención etiológica (explicar el nombre de la montaña «será visto»: v. 14) y una intención hagiográfica (exaltar la acción de Abraham: v. 16 «porque tú has hecho esto»); pero la principal lección de la narración continúa siendo siempre la «fe» del patriarca, que teme a Dios, esto es, que desea obedecer única y totalmente a su Dios.

Visto desde esta perspectiva, el episodio ya no tiene nada que pueda sorprendernos; al contrario, expresa la voluntad bien determinada de una entrega absoluta, de una fe profunda que pone al alma en manos de Dios.

En las páginas precedentes hemos intentado dar una visión general de la Biblia como libro histórico. Después de haber expuesto los grandes principios directivos indispensables para una buena comprensión de la historia inspirada, hemos trazado a grandes rasgos la síntesis histórica del pueblo israelita. A continuación hemos aclarado el significado primordial de algunos temas de la historia sagrada, la concepción fundamental de Dios monoteísta, el valor providencial de los milagros y la doctrina religiosa de la tipología. Finalmente, hemos querido indicar, por medio de algunos ejemplos sobresalientes, la importancia capital de la presentación literaria para la interpretación de los libros históricos.

Esta breve introducción a la historia de Israel hallará suficiente recompensa si el lector se siente invitado a tomar contacto directo con la fuente misma de la palabra de Dios vivo y vivificante.

## CONCLUSION

ADEMARO MASSART

RENATO FOLLET

**ISRAEL EN LA HISTORIA  
DEL ANTIGUO ORIENTE**

**IX**

## EGIPTO de A. Massart

pág.	199	INTRODUCCIÓN
	200	EDAD PATRIARCAL Y MOSAICA
	200	ABRAHAM
	200	JOSÉ
	201	EL ÉXODO
	202	DESPUÉS DEL ÉXODO
	202	EDAD MONÁRQUICA
	202	DAVID
	203	SALOMÓN Y SUCESOES

## ASIA OCCIDENTAL de R. Follet

	205	INTRODUCCIÓN
	206	ANTES DEL SIGLO VIII
	206	SIGLO XII
	206	PRIMERA MITAD DEL SIGLO IX
	206	SEGUNDA MITAD DEL SIGLO IX
	209	LA HEGEMONÍA ASIRIA
	209	SIGLO VIII
	212	SIGLO VII
	215	ENTRE LOS IMPERIALISMOS
	215	SIGLO VI
	217	SIGLO V
	217	SIGLO IV
	217	SIGLO III
	218	SIGLO II

### NOTA BIOGRAFICA

*Ademaro Massart, S. I., nacido en Spy (Namur) en Bélgica, en el año 1906, terminados los estudios greco-latinos en el Colegio de Notre-Dame de la Paix en Namur, asistió a la Facultad de Filosofía y Teología S. I. de Lovaina y se doctoró en Egiptología en Oxford con la tesis «The Leyden Magical Papyrus I. 343 + I. 345», Brill, 1954. Enseña Egiptología en el Instituto Bíblico Pontificio.*

*Renato Follet, S. I., nacido en Hodeng-au-Bosc (Sena Inferior), en 1902, siguió estudios en París y Ankara. Es profesor de Asiriología, Lengua y Literatura Ugarítica, Gramática comparada e Historia de las Religiones (Asia Occidental) en el Instituto Bíblico Pontificio. Miembro de la Soc. Asiática y de la Soc. Lingüística de París, colabora en numerosas revistas de varios países.*

*L*A finalidad del presente capítulo es presentar los principales documentos orientales (los del antiguo Egipto y de Asia occidental), que permiten comprobar, completar y ampliar los informes dados por la Biblia. Por tanto, seguiremos las grandes líneas de la historia de Israel. Al comienzo serán más ricas las fuentes egipcias; después, cuando las comunidades políticas que formará el pueblo hebreo se fijarán en el ambiente asiático, serán más importantes las fuentes de esta segunda serie.

Para ilustrar mejor la historia bíblica no nos hemos limitado únicamente a los hechos testificados a la vez por la Sagrada Escritura y por nuestros documentos. Hemos intentado explicar su curso, esclarecer los informes de uno u otro origen, completar una historia que, desde el punto de vista del autor sagrado y del escriba oriental, quedaba incompleta. Además, hemos querido seguir todo el curso de la vida de algunos personajes, que en la Biblia aparecen solamente con una parte de su actividad, como Merodak-Baladán o Taharqa. De esta manera creemos haber conseguido presentar un cuadro bastante completo y un esbozo de la historia de Israel, desde el punto de vista egipcio y asiático.

## EGIPTO

*L*AS referencias a Israel en la literatura histórica egipcia que permitan tomarlas como seguros puntos de contacto con los hechos narrados en la Biblia, son relativamente raras.

Tampoco hay motivo para admirarnos de ello. Un acontecimiento preñado de consecuencias desde el punto de vista hebreo podía ofrecer escaso o ningún interés a los ojos de los cronistas egipcios y no merecía, por tanto, ser perpetuado sobre la piedra; los soberanos no tienen la costumbre de celebrar las derrotas que ellos han sufrido; además, no debemos olvidar que en la política internacional de aquel tiempo, Israel no tuvo, después de todo, más que un papel de segundo plano: para el Egipto cuentan los grandes reyes asirios y babilónicos; Israel será mencionado con una cierta frecuencia como un satélite de ellos, un satélite al que se vence o se procura tenerlo como aliado.

ABRAHAM

“**A** BRAHAM bajó a Egipto para residir algún tiempo allí, porque el hambre dominaba en el país<sup>1</sup>. Es el primer contacto que la historia sagrada menciona entre el pueblo elegido y Egipto. Se ha querido fijar esta bajada de Abraham y de su gente a Egipto en el primer interregno, período turbulento y oscuro, entre el Imperio Antiguo y Medio, período en que de hecho grupos de beduínos de Asia invadieron el Delta y se instalaron allí, mientras en el Alto Egipto los nomarcas organizaban sus respectivos nomos en pequeños reinos independientes. Dos documentos egipcios mencionan la expulsión de estos extranjeros. El primero, un papiro del museo de Leningrado, conocido bajo el nombre de «Enseñanza para Merikaré», es una colección de consejos dados a Merikaré (rey de Egipto desde 2070 a 2050) por su predecesor; a un cierto punto este último describe cómo ha expulsado «al vil asiático, ha encarcelado a sus habitantes y capturado su ganado». El segundo documento, otro papiro del mismo museo, contiene una profecía *post factum*; el original debía remontarse aproximadamente al año 2000, aunque la copia de Leningrado deba atribuirse con toda probabilidad a la época de la XVIII dinastía, o sea, cinco siglos después de la redacción primitiva. En este documento el rey Snofru, fundador de la IV dinastía, ocioso y malhumorado, busca un hombre que pueda divertirle con «bellas palabras y frases pulidas». Sus cortesanos le presentan un sacerdote, llamado Neferrohu: éste para complacerle le hablará del futuro. Saltando con el pensamiento cuatro siglos, presenta un cuadro dramático del final del Imperio Antiguo, de aquel período turbulento, víctima de invasiones extranjeras, de graves desórdenes internos y de una verdadera y auténtica revolución social: «Un pájaro de origen extranjero pondrá los huevos en los pantanos del Delta, después de haber hecho su nido en la proximidad de los hombres; los hombres dejarán que se acerque a su miseria». Este pájaro venido de países extranjeros representa a los beduínos llegados de Asia, a los cuales los Egipcios — los hombres — no podrán resistir, pues tan grande será su miseria. Pero intervendrá un rey «salvador»: éste será Ammenemes I, llamado en el documento Ameni, el fundador de la XVIII dinastía: «Pero he aquí que viene un rey que pertenece al sur, llamado Ameni... ¡Alegraos, hombres contemporáneos suyos! Un hijo de hombre conquistará fama por toda la eternidad. Cuantos estaban inclinados al mal y tramaban actos hostiles han hecho callar su boca por miedo a él. Los asiáticos caerán por efecto del terror que él inspira... Se construirán las Murallas del Príncipe (fortaleza construída por este rey en la frontera noreste del Delta, "para rechazar a los beduínos y aplastar a los corredores de la arena"), y ya no se permitirá a los asiáticos volver a bajar a Egipto... El derecho volverá al sitio que le corresponde, porque la iniquidad será expulsada.»

JOSE

No encontramos ningún dato en los documentos egipcios sobre la llegada y la estancia de José y de los suyos en Egipto<sup>2</sup>. Pero la narración bíblica está impregnada de color local egipcio. Algunos rasgos merecen ser subrayados: la escena de la seducción — que, por otra parte, es cosa de todo tiempo y país — tiene su paralelo en una narración de la XIX dinastía, llamada «Narración de los dos hermanos» o *Papiro de Orbiney*; la oniromancia estaba en auge en

Egipto; un papiro de la colección Chester Beatty contiene una auténtica «clave de los sueños»; el uso de una copa para la adivinación se menciona diversas veces en un papiro mágico de Londres; Egipto, país eminentemente agrícola, estaba expuesto a sufrir la carestía cuando la inundación del Nilo había sido insuficiente o en los períodos turbulentos; las biografías que los nomarcas han hecho esculpir en sus tumbas o en sus estelas funerarias tienen frecuentes alusiones a los años de escasez y a la actividad que ellos desarrollaron para procurar remediar las nefastas consecuencias que habrían podido suceder. Por ejemplo, Ameni, nomarca del nomo de Oryx, hizo esculpir en su tumba de Beni-Hasán: «Entonces sobrevinieron años de carestía: hice arar todos los campos de Oryx hasta sus dos fronteras, al norte y al sur; hice que todos los habitantes pudieran vivir, alivié sus necesidades, de manera que no hubiera ningún hambriento; hice dones a la viuda y a la mujer casada; no hice distinción entre el grande y el pequeño...» Este documento se remonta a la XII dinastía (2000-1785).

Pero el texto más notable e interesante desde nuestro punto de vista, es quizá la inscripción de la isla de Sehel, situada al sur de Elefantina. La redacción es de época tolemaica y recuerda la historia de los siete años de escasez, en tiempos del rey Geser de la III dinastía: «Estaba triste en mi gran trono — dice el Faraón —: los que estaban en palacio estaban afligidos y en mi corazón sentía tremendo abatimiento, porque el Nilo no había venido a (su) tiempo, por espacio de siete años; los cereales estaban casi agotados... todos los hombres estaban faltos de respiración, ya no se entraba, ni se salía (= toda actividad había cesado); el niño lloraba, el joven permanecía (inactivo) esperando; los viejos, con el corazón abatido, sentados en el suelo, doblaban las piernas, con los brazos cruzados; los habitantes de la corte vivían en necesidad, los santuarios estaban cerrados...» No debe excluirse el que los sacerdotes de Chnum, dios de Elefantina, se hayan inspirado en la Biblia, cuando, al redactar esta inscripción, atribuyeron una duración de siete años — siete es un número sagrado — a la escasez que se había producido en tiempos del rey Geser y cuyo recuerdo la tradición había conservado hasta su época: efectivamente, en Elefantina había una colonia hebrea relativamente numerosa.

El nombre de Safenat-Paneaj que el Faraón dió a José<sup>3</sup>, los de Asenat, su mujer, y de Putifar, son nombres de cuño netamente egipcio, pero cuyo tipo se hizo de uso común en Egipto solamente bajo la XXII dinastía (950-730).

En fin, la edad de 110 años, en que José muere<sup>4</sup>, era el límite de vida que los egipcios deseaban alcanzar: más de veinticinco textos conocidos lo atestiguan.

La literatura egipcia enmudece con respecto a todo lo que se refiere a la historia de Moisés, a la estancia en Egipto, de él y de los suyos, a las doce plagas que sufrió el país, etc. El éxodo, que tanto significó para la vida toda de Israel, no ha dejado rastros en la documentación egipcia. Pero esto es muy comprensible.

El camino seguido por los hebreos en su huída de Egipto es difícil de establecer: puesto que la configuración del Delta, como la presenta el libro del Éxodo (que por otra parte no es un manual de geografía), se concilia imperfectamente con la que sugieren los documentos egipcios y el examen de los lugares. No hay ni siquiera acuerdo sobre el nombre y la persona del Faraón bajo cuyo reinado aconteció esta gloriosa huída del pueblo de Dios: unos quieren

EL EXODO

que se remonte al reinado de un monarca de la XVIII dinastía (s. XIV a. C.), otros la ponen durante el reinado de Mineptah (último cuarto del s. XIII a. C.).

Pero la llamada «estela de Israel» fija un límite *ante quem* el éxodo debió de acontecer. Esta estela, de granito gris, de 3,18 m. de altura y 1,63 m. de ancho, que actualmente está en el museo de El Cairo, fué encontrada por el inglés Petrie en el templo funerario de Mineptah, en Tebas: lleva la fecha del quinto año del reinado de Mineptah. El rey celebra en ella su victoria sobre los Líbicos y sus triunfos sobre los pueblos de Asia Menor: «...Los príncipes están postrados, diciendo salam; ni uno solo levanta la cabeza entre los Nueve Arcos (expresión tradicional entre los egipcios para designar a los pueblos vecinos); Tehenu (Libia) es presa de la desolación; Cheta (el país de los Hititas) está pacificado; Canaán está devastado con todo lo malo que hay en él; Ascalona ha sido deportada y Ghezer está tomada; Janoam (al norte de Palestina) está reducido al estado de lo que ya no existe; Israel está desolado, su linaje no existe ya; Charu (=pueblo de los Churritas) se ha convertido en una viuda para Egipto...». Por vez primera—y única hasta el presente—el nombre de Israel se menciona en un texto egipcio; de aquí arranca, evidentemente, la importancia de esta estela: los Hebreos estaban en Palestina y formaban un pueblo—o quizá una nación—en tiempos de la campaña de Mineptah en Palestina.

#### DESPUES DEL EXODO

Ramsés III (primera mitad del s. XII a. C.) guerreó victoriosamente en Asia Menor y salvó a Egipto de una invasión, por mar y tierra, de los indoeuropeos de Asia. Sus campañas se narran con detalle en las paredes de su templo funerario de Medinet-habu. El estilo es enfático y, al leer, es menester separar las fórmulas tradicionales, que no dicen nada, de las informaciones reales sobre los acontecimientos que se realizaron. Ciertamente él intervino con los Hebreos, pero la Biblia no ha conservado ni su nombre, ni sus campañas.

---

## EDAD MONARQUICA

---

#### DAVID

CUANDO David emprendió una acción vigorosa contra Edom, las tropas israelíes bajo el mando del general Joab hicieron una matanza, como dice la Biblia, de todos los varones del país<sup>4</sup>. El príncipe edomita Adad con un puñado de supervivientes se refugió en la corte de Egipto. El Faraón le acogió calurosamente. No es difícil de comprender la política egipcia: aun estando, o fingiendo estar en óptimas relaciones con los reyes de Israel, los faraones no desaprovechaban ninguna ocasión de debilitarlos, de favorecer las escisiones, de trabar amistad con sus enemigos. Sesonk I, algunos años más tarde, dará otra muestra de ello, cuando Jeroboam huirá de Salomón<sup>5</sup>. El Faraón dió a Adad a su cuñada por mujer. Muerto David, Adad volvió a sus estados para hacer valer sus derechos a la corona. El texto bíblico calla el nombre del Faraón—probablemente Siamón, de la XXI dinastía—, pero daría a entender que la reina se

llamaba Tajpenés, por otro lado desconocida en la historia egipcia. Ingeniosamente se ha pretendido demostrar que el redactor bíblico había interpretado y copiado mal una expresión egipcia, haciendo nombre propio de un título usado a menudo por las reinas de Egipto, esto es, el de «esposa real» (en egipcio *ta-hmt-nsw*). El texto bíblico en cuestión debería, pues, leerse así: «Adad halló altamente gracia ante los ojos del Faraón, el cual le dió por esposa a la hermana de su mujer, la hermana de la esposa real. La hermana de la esposa real le parió un hijo, Guenubat, que la hermana de la esposa real educó en la casa del Faraón con los hijos del Faraón». Efectivamente, después que los autores bíblicos del período presalomónico habían callado escrupulosamente el nombre de los faraones que habían tenido alguna importancia en su historia, sería realmente sorprendente hallar en este punto una excepción a la regla, para una reina desconocida en la historia egipcia. Es el mismo rey Siamón que subió a Canaán, tomó Guézer y la incendió<sup>7</sup>; sin embargo, no la destruyó completamente, al menos es menester suponerlo así, dado que, a continuación, la dió en dote a su hija, mujer de Salomón. Todos estos hechos acaecieron antes del cuarto año del reinado de este último.

El primer rey egipcio que la Biblia llama con su nombre es Shesconq I, (XXII dinastía, segunda mitad del s. X a. C.). Sobre sus relaciones con Israel es menester consultar la Sagrada Escritura; la documentación egipcia con respecto a él nos revela bien pocas noticias. «En el quinto año del reinado de Roboam, Sisaq (= Sesonk I), rey de Egipto, subió a Jerusalén. Tomó los tesoros de la casa de Yahveh y los tesoros del palacio real: lo tomó todo. Cogió todos los escudos de oro que Salomón había hecho»<sup>8</sup>. Fué una victoria muy lucrativa: durante un período de casi dos siglos Egipto vivió con el botín que Sesonk se había llevado de Palestina. Las fuentes egipcias, desgraciadamente, son menos precisas; en la pared externa del muro sur del gran templo de Karnak, Sesonk hizo grabar una larga lista de ciudades conquistadas por él en Asia; quedan allí los nombres de unas setenta y cinco, todas con nombres cananeos. No aparece el nombre de Jerusalén; puede ser que se encontrase en las partes que faltan de la lista. En cambio, hallamos mencionado un lugar llamado «recinto de Abraham»: ésta es la primera vez que aparece en un documento no judaico el nombre del antepasado de los Hebreos. Un fragmento de estela, que llevaba el nombre de Sesonk, fué hallado en Megiddó; este documento confirmaría, por tanto, la historicidad de la campaña que hizo este Faraón en el reino del norte.

A partir del s. VIII a. C., ante la amenaza, cada día creciente, de los reyes de Asiria y de Babilonia, los reyes de Judá y de Israel se dirigen hacia Egipto y ponen su confianza en los faraones. Los documentos egipcios que se refieren a la política exterior de los faraones con Asia son cada vez más raros, y no podemos reconstruir la historia de los conflictos que colocan frente a Egipto a los poderosos soberanos del este, si no es valiéndonos de las fuentes asirio-babilónicas, fenicias, hebreas o griegas (véase la parte que sigue). Con todo, una estela hallada en el Sudán y publicada recientemente, parece contradecir el pasaje del 2 Reyes, 19, 9. Estamos en el 701 a. C. Ezequías, rey de Judá, se ha rebelado contra Senaquerib. A la cabeza de sus tropas, éste avanza victoriosa-

**SALOMON  
Y SUCESORES**

mente a través de los territorios de Judá y se detiene en Lakís. Aquí «recibe un informe sobre Taharqa, rey de Etiopía (Taharqa, rey de la XXV dinastía, dinastía etiópica); le dicen: —He aquí que él se ha puesto en marcha para hacerte la guerra». Parece que Taharqa en aquel tiempo no tenía más de ocho o nueve años. Ahora bien, según el documento citado más arriba, él no dejó la Nubia sino a la edad de veinte años: «La (su madre) abandoné joven de veinte años, cuando fuí con Su Majestad (su padre Shabataka) al Bajo Egipto». Su padre le había hecho ir allí «porque le amaba más que a todos sus hermanos», dice el texto: probablemente y sobre todo, también porque tenía necesidad de las fieles tropas del Sudán; y, efectivamente, la situación interna de Egipto no era realmente brillante por aquel tiempo: las rivalidades oponían a unas dinastías contra otras en el Delta; y de éstas precisamente hablaba Dios, cuando por boca de Isaías decía: «Atizaré a Egipto contra Egipto y ellos combatirán hermano contra hermano, amigo contra amigo, ciudad contra ciudad, reino contra reino»<sup>9</sup>. En el exterior el peligro asirio va creciendo: el imperio de los Faraones está próximo a derrumbarse.

Las fuentes egipcias enmudecerán en adelante sobre las relaciones de los Faraones con el Asia en general, y, en particular, con el pueblo de Israel.

# ASIA OCCIDENTAL

DESDE que se estableció en Canaán, Israel se encuentra incluido en este territorio, del oeste: costa de Fenicia e interior de Siria-Palestina, que forma una especie de corredor entre los grandes centros de cultura: Anatolia, Egipto, Mesopotamia. En la época precedente, la de el-Amarna, esta región es, a un tiempo, puente y separación entre los Egipcios y los Hititas en lo político y cultural; entre la talasocracia mediterráneo-egea y Mesopotamia, en un plano cultural. Está ocupada, o solamente dominada, o dividida, tanto bajo forma de conquista, como bajo la de zona de influencia, entre los Hititas, los Mitannis y los Egipcios; luego entre los Hititas y los Egipcios.

Cuando Israel se establece en Canaán, Asiria es la que, de modo precario e intermitente, luego de manera más estable y permanente, se asegura la hegemonía de Mesopotamia del norte, y después, según las leyes generales de la historia, quiere asegurarse protecciones, alianzas, protectorados, zonas de vasallaje, colonias y, ambición de todo pueblo continental, una salida al mar. Asiria se enfrenta en esta región con las ambiciones egipcias. En efecto, Egipto, que se asoma por una parte al mar, siente la necesidad, según la ley de la historia, de tener centros comerciales, bases y defenderlas con la ocupación militar o con las complicidades locales. Sólo cuando las grandes potencias se hayan debilitado, o estén demasiado ocupadas en resolver sus propias dificultades, podrán formarse allí estados independientes, pero, aun entonces, todo el juego de los grandes rivales consistirá en reagrupar las coaliciones para enfrentarse con el adversario, o fomentar las hostilidades, o al menos las enemistades, para impedir que se constituyan allí potencias demasiado fuertes.

A los Asirios sucederán los Babilonios del Imperio Nuevo, luego los Persas, después los Estados helénicos: bajo estos últimos, y con nombres nuevos — Seléucidas y Lágidas — volverán a empezar las antiguas rivalidades.

Nosotros nos limitamos aquí a presentar los textos que se refieren a los Hebreos en la manifestación política de su historia: los reinos de Israel y de Judá.

Ciertamente podría hacerse lo que llamaríamos una «prehistoria de los territorios bíblicos»: la de Canaán, antes de los Hebreos, sería especialmente interesante, como también la de los países que estuvieron en relación con los antiguos orígenes de Israel (Mesopotamia, Alta Siria del tiempo de Abraham), pero esto supera los límites del presente estudio. Como también lo supera lo que podría llamarse «la prehistoria propia de Israel», la historia anterior a la vocación del pueblo y a su establecimiento en la tierra prometida: las grandes etapas de la humanidad, partiendo de la creación y pasando por el día en que, en Ur de Caldea, fué elegido el hombre del que debían nacer el pueblo y la promesa y la raza de Israel — a la cual está vinculada la otra rama semítica, tan importante desde el punto de vista religioso: los Arabes y con ellos

el Islam — para llegar al otro hombre predestinado, Moisés, y al pueblo con el que Dios selló su pacto de alianza.

Limitándonos, pues, a la historia de los Hebreos reunidos en estados, solamente a partir del siglo XII comenzamos a encontrar algunos documentos. Presentaremos aquí los principales, siguiendo el orden cronológico, dentro de lo posible.

## ANTES DEL SIGLO VIII

### SIGLO XII

#### TIGLAT-PILESER *Documentos asirios*

EN el s. XII Tiglat-Piléser I, 1114-1076, reemprendiendo la marcha hacia el mar, según la antigua política asiria (primer contacto asirio bajo Shamsi-Adad I, en el s. XVIII, siguiendo las huellas de los conquistadores acadios, Sargón I y Naram-Sin), llegó hasta el Líbano; aquí hizo abatir muchos cedros para el templo de Anu-Adad, y somete a todo el Amurru (país del oeste). En sus relatos vemos desfilar nombres que se convertirán en familiares en la historia bíblica: Biblos, Sidón, Arvad, en la inscripción del templo de Anu-Adad; Palmira, en el prisma octogonal.

### PRIMERA MITAD DEL SIGLO IX

#### ASSUR-NASIR-PAL II *Documentos asirios*

Assur-nasir-pal II, 883-859. Según el texto de sus Anales, después de haber recibido el tributo de los Hititas, el rey de Asiria incorpora a su ejército a las tropas de Charchemis (nombre bien conocido e importante en la Biblia), y marcha contra el Líbano. «Entonces ocupé la montaña del Líbano en toda su extensión y llegué al gran mar del país de Amurru. Purifiqué mis armas en el profundo mar y ofrecí sacrificios a todas las divinidades». Además, hizo cortar los cedros y otros árboles en el Amán.

Estamos aquí en un territorio bíblico familiar. Israel no se menciona, y sobre estas conquistas asirias no hallamos en la Biblia ninguna indicación. Israel no ha entrado todavía en el círculo de intereses de los grandes imperios y, por su parte, no se preocupa de ello.

### SEGUNDA MITAD DEL SIGLO IX

#### EXPANSION ASIRIA

En la segunda mitad del siglo IX Asiria, después de un eclipse que permite la constitución en el oeste de reinos independientes — el más importante de los cuales, entre los estados arameos, era Damasco, y entre los estados fenicios, Tiro y Sidón —, debió chocar en su marcha hacia el oeste y el mar con los Hebreos, reunidos en dos comunidades relativamente potentes: Israel y Judá. Tendremos, por tanto, versiones diversas de los hechos, que en la tradición se confunden y aun se contradicen. Con todo, es necesario tener en cuenta que, según las leyes de la historiografía de los antiguos (y no sólo de los antiguos),

todos los documentos están más o menos escritos con carácter propagandístico. Cada uno de los interesados hace resaltar (o agranda) sus victorias, procurando esconder sus fallos. Hay en ello todo un arte maravilloso de silencio, de preterición, un juego de equilibrios para hacer valer en las narraciones todo lo que es favorable... La mejor mentira es la verdad incompleta, como saben muy bien los diplomáticos, los hombres políticos, e, instintivamente, hasta los niños. Los antiguos, maestros en tantas cosas, también aquí tenían mucho que enseñarnos y, por lo que parece, al menos en este campo, hemos aprendido bien la lección.

Por la Biblia, I Reyes (Vulg. 3 Reyes), 20, conocemos las luchas entre Ajab, rey de Israel<sup>10</sup> y Ben-Hadad. Ajab consiguió derrotar a este último y hacerle prisionero, pero, a pesar de las protestas de un profeta, se alió con él y lo dejó en libertad: el hecho era que se estaba acercando un peligro común.

Salmanasar III, 858-824, ya una vez, el primer año de su reinado, había avanzado hacia el oeste, pero en el año sexto emprendió una nueva expedición más amenazadora y trabóse una importante batalla con la coalición occidental, en Carcar, el año 853. Adad-ezer (Ben-Hadad) era el jefe de la coalición: entre los coaligados aparece Ajab.

**SALMANASAR III**  
*Documentos asirios*

«En total eran doce reyes. Ellos se alzaron contra mí (Salmanasar) para la batalla decisiva. Combatí contra ellos con las poderosas fuerzas (del país) de Assur, que el dios Assur, mi Señor, me ha confiado, y con las terribles armas que el dios Nergal, mi jefe, me ha concedido por su gracia, e inflingíles una tremenda derrota entre las ciudades de Carcar y de Gilzán. Maté a 14.000 (otro texto dice 25.000) de sus guerreros con la espada, cayendo sobre ellos con la impetuosidad del dios Adad cuando desencadena el huracán. Cubrí toda la llanura con sus cadáveres...».

Evidentemente, ni Ajab ni Ben-Hadad se gloriaron de esta aventura. Pero conviene saber que, a pesar de los gritos de victoria de Salmanasar y de la grandiosa descripción de su triunfo, esta batalla estuvo bien lejos de ser decisiva. Ya cuatro años después (esto es, en el año noveno del reinado de Salmanasar), la coalición estaba reconstituída y esto exige una nueva victoria; en el año undécimo todo tiene que volver a empezar. Cuando Adad-ezer muere, Salmanasar encontrará a la cabeza de la coalición, que siempre renace, a Jazael: nuevas victorias.— En la última guerra entre China y Japón, un chino me decía: «Se comprende que Japón vencerá siempre, pero la cuestión consiste en saber cuántas victorias serán menester para llegar a la victoria y si, aun resultando siempre victorioso, será jamás vencedor». Esta fué también la tragedia de Hitler. Y fué la tragedia de Asiria: siempre victorias, o casi siempre, hasta que, agotada por sus triunfos y por sus conquistas, será definitivamente aniquilada.

En el año décimoctavo (842) de reinado, Salmanasar reemprende la marcha hacia el oeste, derrota a Jazael en Damasco y le persigue hasta la capital. Pero no consigue tomar a Damasco (admirable es a este respecto la discreción del texto asirio) y, en compensación, pasa a sangre y fuego los alrededores. La expedición llega hasta Nahr-el-Kelb (Río del Perro), que los Asirios llaman

Bali-ra-si y Salmanasar recibe los tributos de Tiro, de Sidón y de Jehú, el israelita (literalmente: hijo de Omrí).

«Le (a Jazael) perseguí y le cerqué en Damasco («le cerqué»: esperaríamos que continuara con un triunfal «y conquisté la ciudad», pero la frase falta: *intelligenti pauca*), arrasé los jardines (los jardines de Damasco son aún hoy famosos)... Recibí el tributo de los habitantes de Tiro, de Sidón, y el tributo de Jehú, hijo de Omrí (israelita)». Esta última escena aparece representada en el Obelisco Negro en que se ve a Jehú postrado a los pies de Salmanasar, mientras le ofrece el tributo, enumerado en la inscripción.

Jazael es conocido en la Biblia: Eliseo le promete el reino de Siria<sup>11</sup>; sus relaciones con Judá se leen en 2 Reyes, 12, 18. Lo mismo Jehú, que fué uno de los más grandes reyes de Israel<sup>12</sup>.

Admira el hecho de que Jehú, hijo de Namsi, sea llamado hijo de Omrí, o (del país de) Omrí: para los Asirios esto significa «israelita», porque para ellos Israel era el «país de Omrí», lo que comprueba la gloria de Omrí mismo<sup>13</sup> y de su dinastía. Es una paradoja observar que los Asirios nombran a Jehú con el nombre de su víctima: efectivamente, fué Jehú quien puso fin a la dinastía de Omrí, matando a toda la familia de Ajab, hijo de este último.

Se relaciona con lo anterior un documento de Palestina: la estela de Mesá o piedra de Moab. La Biblia nos da a conocer la lucha trágica<sup>14</sup> que Mesá, rey de Moab, tuvo que sostener contra Joram, hijo de Ajab, rey de Israel, contra Josafat, rey de Judá y contra el rey de Edom, que se habían coaligado. Viéndose vencido, el rey de Moab recurrió a un medio desesperado: sacrificó a su primogénito en holocausto sobre las murallas de la ciudad asediada. Los coaligados quedaron de tal manera aterrorizados ante el espectáculo, que abandonaron la guerra, temiendo la funesta potencia de aquel sacrificio.

Mesá nos ha dejado una inscripción en moabítico (cananeo), en la cual hay una alusión a las desgracias de Moab en tiempos de Omrí y de Ajab, desgracias causadas por la cólera de Chemos, el dios nacional (tema común). Se vanagloria de haber vencido a los Israelitas en diversas empresas y de haber construido muchas ciudades haciendo trabajar a los prisioneros israelitas. Todas sus acciones le han sido inspiradas por Chemos (el mismo tema común de antes). La inscripción parece que se remonta a fines del reinado de Mesá, y, por tanto, aproximadamente hacia el año 830 a. C.

En fecha algo posterior, bajo el reinado de Adad-nirari III (830-783), hallamos otro documento norte-semítico: la inscripción de Zakir, rey de Hamat. Estamos casi en el año 800 a. C. Por la Biblia conocemos las guerras que tuvo Joás contra Ben-Hadad II, hijo de Jazael<sup>15</sup>. Y es este Ben-Hadad, bajo la forma aramea, Bar-Adad, el que nosotros encontramos como enemigo de Zakir. Bar-Adad asedió a Zakir en la ciudad de Chazrak, pero fué derrotado.

Por el mismo Adad-nirari III — documentos asirios — podemos ver cómo él enumera entre sus conquistas a Israel (país de Omrí) y Palestina (Palastu). Dirige una expedición contra Damasco y Palestina. El rey de Damasco vencido es llamado Mari, que en arameo significa «mi Señor». Los Asirios confundieron el título del príncipe con un nombre propio.

# LA HEGEMONIA ASIRIA

SIGLO VIII

**S**ALMANASAR IV, 781-772. La lista de los Epónimos *C<sup>b</sup>* nos da a conocer que este rey, bajo el eponimato de Pali-erish, realizó una campaña contra Damasco.

**SALMANASAR IV**  
*Documento asirio*

Tiglat-Piléser III, 743-727. Los Anales de Tiglat-Piléser III recuerdan que él recibió el tributo de Resín (en la Vulg. Rasin) de Damasco, y de Menajem de Samaria (748-738). Sobre Menajem el texto 2 Reyes, 15, 22, confirma la narración asiria: Menajem obligó a cada uno a darle cincuenta siclos de plata para poder pagar el tributo a Pul. Este nombre, como se sabe ahora, es el de Tiglat-Piléser III, como rey de Babilonia<sup>16</sup>. Sobre las vicisitudes de Resín podemos ver, además del texto asirio ya citado, que señala a Resín y Menajem como víctimas de Asiria, el texto bíblico<sup>17</sup>, que narra la guerra emprendida por Resín contra Ajaz de Judá (731-728). Ajaz, espantado, pidió la protección del rey asirio, dándole un no pequeño tributo. Este se lanzó contra Resín, le derrotó y le hizo matar.

**TIGLAT-PILESER III**  
*Documentos asirios*

En una inscripción de unos fundamentos, Tiglat-Piléser cita entre sus tributarios a Joacaz (Iauchazi), o sea, Ajaz de Judá.

Los Anales narran una expedición contra Resín, pero no hablan de su condenación a muerte. Indican que Péqaj, rey de Israel (736-731), fué víctima de una sedición (la cosa es confirmada por 2 Reyes, 15, 30). Le sucedió Oseas, (730-722), que fué el último rey de Israel. Tiglat-Piléser afirma que le otorgó la investidura, a cambio de un fuerte tributo: «Destronaron a su rey Péqaj (asirio: Paqacha) y yo puse a Oseas (asirio: Ausi) como rey de ellos. Recibí como tributo 10 talentos de oro y 1.000 (?) talentos de plata y los transporté a Asiria».

El texto 2 Reyes, 15, 30 no habla ni de la investidura asiria, ni del tributo pagado. Sin embargo, nosotros sabemos por otras fuentes que Oseas era tributario de Asiria y que fué su negativa a pagar el tributo, la causa o el pretexto de la expedición de Salmanasar V (727-722), que debía desembocar, a fines del reinado de este rey y en los comienzos del de Sargón II (721-705), en la destrucción del reino de Israel.

Si la mayoría de los soberanos de los países del oeste no demuestran generalmente más que un moderado entusiasmo en convertirse en siervos de Asiria, con todo hay uno, Bar-rekub de Sengirli (antiguo Shamal) que manifiesta un verdadero gusto de esclavitud y un alma de colaborador, al menos oficialmente.

Inscripción de Bar-rekub (hacia el 730): «Yo soy Bar-rekub, hijo de Panamu, rey de Shamal, siervo de Tiglat-Piléser, dueño de las cuatro partes del mundo. Por la justicia de mi padre y por mi misma justicia, mi Señor, el dios Rekub-el y mi Señor Tiglat-Piléser me colocaron en el trono de mi padre. La casa de mi padre trabajó más que cualquier otra (puso mayor celo) y yo corría al lado del carro de mi Señor, el rey de Asiria, en medio de reyes poderosos, dueños de oro y de plata. Conservé la casa de mi padre y la hice más feliz que cualquier otra de poderosos reyes y mis hermanos, los reyes, deseaban el bien de mi casa». En este período, en que sólo se habla de matanzas, desastres y opresiones, maravilla realmente encontrar al menos un hombre contento — aunque fuera tan sólo oficialmente.

*Documento  
norte-semítico*

**SARGÓN II***Documentos asirios*

Sargón II, 721-705. Habiendo Oseas rehusado el tributo a Asiria y emprendido negociaciones con el Faraón, Salmanasar V cercó a Samaria. Su sucesor, Sargón II, descendiente de Tiglat-Piléser III y fundador de la nueva dinastía, o más exactamente, de la nueva rama de los Sargónidas, tomó a Samaria y puso fin al reino de Israel. La Biblia cita el desastre y la enorme deportación de prisioneros<sup>18</sup>. Sargón mismo se proclama conquistador de Samaria y de todo el territorio de Israel (Bit-Chumria). Los Anales y los Fastos describen la conquista.

La Biblia<sup>19</sup> subraya un punto interesante, como lo hacen también los Anales de Sargón: la instalación de colonos asirios en el país, los cuales se convertirán, mezclados con la población local, en el tronco de los «Samaritanos», de que nos hablan la Biblia y la historia (Viejo y Nuevo Testamento).

Con la destrucción del reino de Israel y la ocupación del territorio, el baluarte que podía proteger el reino de Judá caía y este último se encontraba en directo contacto con la potencia asiria. En el prisma fragmentario de Assur 16.587, después de una expedición a Egipto, Sargón describe una conjura tramada para separar de él a los reyes de Palestina, de Judá, de Edom y de Moab. El huracán se aproxima, pero sólo bajo Senaquerib rugirá con toda su violencia.

**SENAQUERIB***Documentos asirios*

Senaquerib, 704-681. He aquí que las armas asirias se dirigen una vez más hacia el oeste. Los Anales definitivos de Senaquerib (de los cuales poseemos dos ejemplares, el Prisma del Instituto Oriental de Chicago y el Prisma Taylor) nos describen a los Asirios en su tercera campaña, avanzando hacia el oeste (701-700): el Chatti, Sidón, Ushu (parte continental de Tiro), etc., son derrotados y se instalan en ellos jefes vasallos. Todo el país se somete. Senaquerib llega delante de Accaron (Ekron). Los habitantes de esta ciudad habían destronado a su rey, fiel a los Asirios, y la habían entregado a Ezequías (727-699). Según el pasaje de 2 Reyes, 18, 13, Ezequías intentó aplacar la cólera de Senaquerib, excusándose, v. 14; el rey le impuso un tributo tan gravoso, que Ezequías se vió obligado a destruir las puertas y columnas del templo, que él mismo había hecho revestir de oro, para poder recuperar el precioso metal. Senaquerib tomó el tributo, pero exigió una sumisión más completa. En la relación asiria no encontramos estos detalles. Sólo declara que Ezequías había pedido la ayuda de los reyes de Egipto y de Etiopía. Senaquerib los derrotó en Eltekeh, y de allí fué a cercar a Jerusalén. Las negociaciones preliminares, de que nos habla el libro de los Reyes, no son mencionadas por los Asirios. «En cuanto a Ezequías, el hebreo, que no se había sometido a mi yugo: asedié y conquisté cuarenta y seis de sus ciudades fortificadas, ciudades rodeadas de murallas y de innumerables pueblos circundantes, con amontonamiento de escaleras, con el acercamiento de los aríetes de choque, con el asalto de la infantería, las brechas y los túneles subterráneos. Hice salir de ellas 200.150 personas entre viejos y jóvenes, varones y hembras, y luego caballos, mulos, asnos, camellos, ganado grande y pequeño en cantidad innumerable, y todo cuanto consideré como botín. Le cerré a él mismo en Jerusalén, su residencia real, como un pájaro en la jaula. Levanté ante él fortificaciones para poder atacar a todos los que quisieran abandonar la ciudad. Las ciudades que le había saqueado las quité a su país y las di a Mitinti, rey de Asdod, y a Sillibel, rey de Gaza. Así reduje su país, pero, sin embargo, aumenté su tributo y los dones que debía ofrecermé como a su sobe-

rano, contribución que añadí a la precedente, que debía entregarse cada año... Él me mandó más tarde a Nínive, mi capital (enumera el tributo)... Para darme el tributo y hacer acto de obediencia, como vasallo mío, me envió un embajador.»

De esta manera, según Senaquerib, la guerra se concluyó con la sumisión de Ezequías, que pagó un tributo, particularmente ingente. Debemos notar que Senaquerib, con mucha habilidad, no dice si tomó la ciudad. Tampoco dice si la asaltó; los medios de guerra enumerados fueron usados contra las otras ciudades: para Jerusalén se contentó con levantar fortificaciones (tal como hicieron luego los ingleses para asediar Orleáns en la guerra de los Cien Años). Declara además que el tributo fué dado en Nínive más tarde. Todo ello sirve evidentemente para disimular un revés: según la Biblia se trata de una auténtica derrota. Senaquerib, que temía una batalla contra las fuerzas de refresco (tropas egipcias), y teniendo diezmado su ejército, vióse obligado a retirarse.

Evidentemente no es fácil conciliar las dos narraciones, aunque la narración asiria reconozca implícitamente una derrota que, con todo, disimula hábilmente. La sucesión de los acontecimientos es del todo diversa. El asunto del tributo pagado en Nínive es posible, porque el rey de Judá podía, aun después de una semi victoria, más bien cara, desear no enajenarse totalmente a Asiria. La mención de Taharka<sup>20</sup> presenta asimismo no pocas dificultades (véase también la pág. 204). ¿Hubo tal vez dos campañas de Senaquerib, una el año 700-701 y otra posterior, como creen algunos exegetas e historiadores?

La muerte de Senaquerib aconteció en circunstancias oscuras y sobre ella se han escrito muchas páginas. Según la Biblia fué asesinado por sus propios hijos. El hecho es confirmado por la crónica de Babilonia: «En el mes de Tebitu el vigésimo día, uno de sus hijos mató a Senaquerib, rey de Asiria, durante una rebelión.» La información es completada por otro documento neobabilónico: la estela de basalto de Nabónidas (555-539). En ella se estigmatiza la política antibabilónica de Senaquerib. Explica las desgracias de Babilonia como efecto de la ira del dios Marduk contra su pueblo. El dios se valió de Senaquerib, pero después, aplacada su ira, extermina al instrumento de su cólera y hace asesinar a Senaquerib, rey de Subartu (Asiria) por uno de sus hijos. Así como los Hebreos vieron en la trágica muerte de Senaquerib un castigo por el atentado contra Jerusalén, del mismo modo el autor de la estela, animado de un espíritu análogo, ve en ella un castigo por el atentado contra Babilonia.

Un documento asirio alude a la muerte de Senaquerib: son las pocas líneas que, en el Cilindro Rassam, Assur-bani-pal consagra a la venganza con que castigó a los conjurados, asesinos de su abuelo.

El libro de los Reyes<sup>21</sup> habla de una embajada enviada a Ezequías de parte de Merodak-Baladán, rey de Babilonia. La embajada nos es conocida sólo por la Biblia, pero el personaje (Merodak-Baladán) nos es conocido: se trata de *Marduk-apal-iddina II*, rey de Kaidu en el Golfo Pérsico y que fué rey de Babilonia en dos ocasiones (722-711; luego en el 703). Con todo, no sabemos por la Biblia si la embajada tuvo lugar durante el primero o el segundo reinado, si fué en tiempos de Sargón o de Senaquerib, que tuvieron que luchar contra él. En conjunto resulta un tipo inquieto, emprendedor, que conseguía siempre promover nuevas coaliciones. Los Anales de Sargón hablan de él serenamente, pero los Fastos, que tienen por finalidad principal impresionar, lanzan contra él

pintorescas injurias: «Marduk-apal-iddina, hijo de Jachin, rey de Kaldu, simiente de asesinato, especie de diablo perverso...».

Senaquerib deberá esforzarse no poco para vencerle, deberá multiplicar las campañas, devastar el territorio donde tuvo origen su poder (Kaldu); por esto, su juicio sobre Marduk-apal-iddina no es muy benévolo: «Marduk-apal-iddina, rey de Babilonia, corazón perverso, instigador de revueltas, alma rebelde, malhechor de una conciencia tristemente pesada». Por tanto, involuntario homenaje a la gran habilidad política de este hombre, que supo granjearse en todas partes aliados. También intentó atraerse a Ezequías, amenazado asimismo por Asiria. Un temor común es el mejor lazo para una alianza. Ezequías, para impresionar a su aliado, le enseñó todos sus recursos y sus tesoros (Francisco I y Enrique VIII en el Campo de los Paños de Oro!). Isaías condena esta imprudente vanidad. Los orientales, que son sagaces, dicen: «Pórtate con el amigo como si pudiera convertirse en tu enemigo, y con el enemigo, como con un posible amigo». «Los Babilonios volverán un día como enemigos, y entonces... Un día, más tarde...». Ezequías replica con desenvoltura: «Perfectamente: al menos a mí no me sucederá ningún mal». *Après moi le déluge!* ¿Se le puede echar en cara? ¿No es la diplomacia, acaso, el arte de resolver las dificultades actuales, aunque sea creando otras mayores para el futuro?

También se remonta a esta época la inscripción del acueducto de Siloé. La canalización de las aguas del Guijón, las excavaciones del estanque y la construcción del acueducto los conocemos a través de la Biblia: 2 Reyes 20, 20 y 2 Crón. 32, 30. Se ha encontrado una inscripción en hebreo en la entrada del túnel al sur del área del templo de Jerusalén. El contenido y la escritura misma demuestran que es realmente de la época del rey Ezequías, o sea, entre los años 715 y 687. «Cuando el túnel se abrió, los obreros excavaron la roca, estando cada uno de ellos frente a otro, pico contra pico y el agua comenzó a correr desde la fuente hacia el depósito, con 1.200 codos de altura y la altitud de la roca por encima de las cabezas de los obreros era de 100 codos». Nuestro Señor conoció esta piscina de Siloé, obra de su antepasado Ezequías.

## SIGLO VII

**ASAR-HADDON**  
*Documento babilónico*

Asar-haddon, 680-669. Refiere la crónica babilónica: «Uno de sus hijos mató a Senaquerib, rey de Asiria, durante una rebelión. Durante veintitrés años Senaquerib fué rey de Asiria. Desde el mes de Tebitu, vigésimo día, hasta el mes de Addar, segundo día, en Asiria hubo un estado de rebelión constante. En el mes de Addar, día décimooctavo, Asar-haddon, su hijo, se apoderó del reino de Asiria».

*Documentos asirios*

El Prisma B de Asar-haddon cuenta el episodio de la elección de Asar-haddon como príncipe heredero, las intrigas contra él, la guerra civil, la victoria.

Renovando la política de su padre, Asar-haddon se dirige ntevemente hacia el oeste (Prisma A). Nombra a los doce reyes de la costa y a los diez reyes de Chipre, llamados colectivamente reyes de Chatti, a quienes él obligó a hacer transportar materiales para construir un palacio (Prisma B). Entre ellos figura Manasés (698-643).

Según el pasaje 2 Reyes, 21, 26, Manasés fué impío y cruel y arrastró al pueblo por la vía del mal. 2 Crón. 33 da otro juicio y aporta mayores detalles. Manasés, rey impío, fué castigado por su impiedad, hecho prisionero por los Asirios y llevado a Babilonia: herido por la desgracia, se convirtió y fué libertado; el fin de su reinado fué edificante. Parece, sin embargo, que no se convirtió totalmente, porque no destruyó los ídolos que había construido, ya que Amón, su hijo, los adoró y sirvió<sup>22</sup>.

Desarrollando la política de sus predecesores, Asar-haddon decidió conquistar Egipto, que preparaba continuamente nuevas coaliciones, para suprimir de este modo al gran rival de Asiria. Tuvo que luchar contra un personaje, que hemos ya encontrado en la Biblia: Tirhaqa (en egipcio Taharqa y en asirio Tarqu). Testimonios de ello hay en la inscripción de Assur en una losa, en los Anales, en la estela de Nahr el-Kelb.

Estos hechos están confirmados por la crónica babilónica (col. IV), pero añade esta última que, antes de la victoria de su décimo año, Asar-haddon sufrió una sangrienta derrota en Egipto, en el séptimo año de su reinado. Naturalmente ningún documento asirio alude a ella. Por otro lado los mismos documentos asirios dejan entender que no siempre las cosas iban bien: Asar-haddon tuvo que reemprender el camino de Egipto en el año duodécimo de su reinado y murió en el camino. También en el interior de Asiria había habido desórdenes: la crónica babilónica declara que el año undécimo de su reinado Asar-haddon había tenido que hacer una «depuración» de muchos de sus funcionarios principales. Los textos asirios también lo callan.

Assur-bani-pal, 668-633, en el Cilindro C, alude a un grupo de reyes del país del oeste, entre ellos el rey de Tiro, de Edom, de Moab, etc., y Manasés de Judá, designándolos como siervos de Asiria. Al paso de las tropas asirias que iban hacia Egipto, para acabar con las rebeliones, todos se apresuran a llevar su tributo y hacer acto de sumisión. Assur-bani-pal los obliga a acompañar con sus contingentes el cuerpo de expedición por tierra y asegurar la tranquilidad por mar (flota de los Fenicios).

En Egipto hallamos a Assur-bani-pal en oposición con Taharqa. Este había intentado promover una nueva revuelta contra los Asirios, sus funcionarios y sus partidarios y sublevar a la población. Pero el «Intelligence Service» asirio velaba: los mensajes de los rebeldes fueron capturados, las ciudades rebeldes saqueadas, los habitantes asesinados con una crueldad espectacular. Los jefes prisioneros fueron llevados a Nínive y condenados a muerte. Con todo, Assur-bani-pal sabe que su dominio no podrá ser estable, si no consigue ganar para su causa un influyente personaje del país (política de los «quislings»). Con dicho objeto escoge a Neco (asirio, Niku), lo confirma como rey de Saís, y nombra al hijo de Neco soberano de Athribis. Taharqa desaparece, pero la lucha continúa con su sucesor.

De estos testimonios asirios tenemos confirmación en la crónica babilónica: «Primer año de Shamash-shum-ukin (hermano de Assur-bani-pal y rey de Babilonia) el ejército asirio marchó contra Egipto... Taharqa, rey de Egipto... el país de Egipto... Neco, rey de Egipto».

**ASSUR-BANI-PAL**  
*Documentos asirios*

En cambio, no hallamos nada en los documentos hebreos históricos, pero tenemos muchas alusiones a estos acontecimientos en los profetas.

**CAIDA DE NINIVE**  
*Documento babilónico*

Caída de Nínive en tiempos de Sin-shar-ishkun, 621-612, y destrucción del Imperio asirio en tiempos de Assur-uballit II, 612-609.

Los Profetas han cantado también la caída de Nínive y nos han transmitido los gritos de alegría que acompañaron la destrucción del imperio asirio, la liberación de la terrible opresión que gravaba sobre todos. Sobre tales acontecimientos es necesario consultar el documento neobabilónico llamado «Crónica de Gadd». En ella se describen detalladamente las luchas que condujeron a los confederados Nabopolassar de Babilonia (626-605) y Ciaxares, rey de Umman-Manda (Medos), 633-584, a conquistar a Nínive y a vencer finalmente de un modo definitivo al rey asirio. Resultaría interesante estudiar la política egipcia en esta confusión. Los Egipcios habían mostrado mucha inquietud al ver los desórdenes y la aparición de nuevas potencias en esta lucha. Desde los tiempos de Psammético I, 663-609, según Herodoto, Ciaxares había intentado tomar Nínive, que se salvó por la intervención de las bandas escitas. Estas bandas habían ya amenazado a Egipto y Psammético se había visto obligado, para detenerlas, a ofrecerles dones. Aprovechando la lucha que puso a los Asirios frente a los Medos y Babilonios, y presintiendo el peligro de esta última coalición, los Egipcios intentaron salvar a Asiria, después de haber restablecido su protectorado sobre los países del oeste asiático. Esta fué la política de los primeros reyes de la XXVI dinastía, Psammético I y Necao II, 609-594 (para Necao I, investido rey por Assur-bani-pal, véase lo anteriormente dicho). No habiendo podido salvar a Asiria, los Egipcios quisieron al menos aprovechar su ruina y participar en el reparto. Los coaligados se habían ya entendido sobre esto: los Medos tomaron la Asiria propiamente dicha y los territorios del norte (fatal error de la política babilónica que, en breve plazo, debía conducir a la ruina de Babilonia). Los Babilonios reivindicaron los territorios del oeste. Así nace otra vez la rivalidad Mesopotamia-Egipto. Necao II juega y pierde. El ejército egipcio sube hacia el Eufrates y encuentra al ejército babilónico mandado por Nabucodonosor, aún príncipe heredero. Nos hallamos ante la batalla de Carquemis (605). Los Egipcios, puestos en fuga, volvieron a atravesar precipitadamente los países del oeste en su retirada hacia Egipto. Nabucodonosor los persigue hasta la frontera. Egipto, provisionalmente, se salva, a causa de la muerte de Nabopolassar, que obliga a Nabucodonosor a regresar a Babilonia para hacerse reconocer por rey.

En todo este vaivén de invasiones los soberanos de los países del oeste, incapaces de adivinar cuál sería el vencedor definitivo y obligados, en todo caso, a contentarse con el vencedor provisional, no saben qué política seguir. En todas partes hay un partido pro-egipcio, un partido pro-babilónico y un partido nacionalista «atendista». En cuanto al reino de Judá podemos seguir las vicisitudes de estos partidos y de sus políticas en la Biblia, sobre todo en el libro de Jeremías.

---

## ENTRE LOS IMPERIALISMOS

---

### SIGLO VI

**N**ABUCODONOSOR II, 605-562. Los documentos babilónicos, que hablan de la campaña de Nabucodonosor hacia el oeste, no dan detalles sobre los acontecimientos que llevaron a la toma de Jerusalén, ni sobre la caída de la ciudad, o la deportación de sus habitantes.

**NABUCODONOSOR II**  
*Documentos babilónicos*

En un documento, prisma de Estambul N. 7834, tenemos una enumeración de los altos funcionarios de la corte de Nabucodonosor. Entre éstos se recuerda un cierto Nergalsharusur, con el título de Sin-magir. ¿Será el mismo Nergal-sar-éser (Nergal-shar-usur), de que se habla en Jeremías 39, 13, como de uno de los jefes del ejército que asedió a Jerusalén? Jeremías le da el título de *rab mag*, traducido generalmente, pero erróneamente, por «jefe de los magos»: corresponde al asirio *rab mug*i y designa un oficial superior en la jerarquía militar. Este Nergal-shar-usur de Jeremías se convirtió más tarde en rey de Babilonia.

Otro documento, esta vez hebreo, se refiere a aquella época: los óstracos de Lakís. Fueron hallados en Tell ed-Duweir, al sur de Palestina (antigua Lakís). Son unos pedazos de loza: la mayoría son cartas, otros listas de nombres, etc. Buena parte provienen de la torre de observación de la puerta. Parecen haber sido escritos a comienzos del asedio a que fué sometida la ciudad por Nabucodonosor, en 589, o 588. Este rey, como ya había hecho Senaquerib, tomó Lakís y la hizo cuartel general del ejército, mientras operaba en Palestina contra Jerusalén. Desde el punto de vista filológico, estos óstracos son interesantísimos, porque constituyen el único cuerpo de documentos extrabíblicos de prosa hebrea clásica y además porque dejan entrever cuál era la situación de una guarnición local en tiempos de Jeremías. Las cartas, desgraciadamente, son cortas y contienen alusiones para nosotros difíciles de comprender. En el óstraco VI el escritor parece que se lamenta del estado de los ánimos en Jerusalén. Parece que el autor ha querido sobre todo justificarse.

*Documentos hebreos*

Awel-Marduk, 562-560. Sabemos por la Biblia que el rey Joaquim, 599-598, penúltimo rey de Judá, se rebeló contra Nabucodonosor y fué hecho prisionero<sup>23</sup>. Awel-Marduk (en hebreo Evil-Merodak) le sacó de la cárcel, le testimonió su favor y le aseguró su mantenimiento. Sobre este punto es interesante notar que los textos de Babilonia 28.122 y 28.186, documentos administrativos, dan la lista de las personas que reciben su mantenimiento de la casa real. Entre ellos, a propósito de raciones de aceite, figura Joaquim, rey. De este modo el monarca de Judá acaba en la lista de un cocinero.

**AWEL-MARDUK**  
*Documentos babilónicos*

Nabónidas, 555-539. Caída de Babilonia, 539. Dos documentos tienen un interés primario sobre la caída de Babilonia.

**FIN DE BABILONIA**  
*Documentos babilónicos*

El primero es la narración en verso sobre Nabónidas, en babilonio. Es una invectiva contra Nabónidas, a quien denuncia por su arbitraria e hipócrita piedad, que enmascara innumerables sacrilegios con respecto al dios Marduk; es

una especie de sátira menipea, llena de propaganda en favor del nuevo régimen, instituido por Ciro: este último no ha traído la conquista, sino la liberación (¡nada menos!).

El segundo es del mismo Ciro: el barrilete de arcilla, escrito en babilonio. Ciro describe los sucesos que le han movido a atacar a Babilonia y conquistarla. Aquí predomina también el estilo propagandístico. Los dioses están hartos de los delitos de Nabónidas. Marduk busca un rey que corresponda al deseo de su corazón, porque tiene piedad de su pueblo, y, naturalmente, lo encuentra...: Ciro. El irá a libertar a Babilonia, y el mismo dios de Babilonia caminará a su lado «como un verdadero amigo». La protección divina es tan evidente que la marcha no encuentra ninguna resistencia: los soldados caminan sin emplear precaución alguna, «con sus armas enfundadas» (ésta es, al menos, la traducción más probable). Babilonia es conquistada sin combates. Todos los habitantes besan los pies a Ciro, con el corazón lleno de alegría, «los rostros brillantes» por el entusiasmo; y, en efecto, él es «como un amigo», que ha venido a tomar el reino de Babilonia.

En esta narración hay algo nuevo: se acentúa la propaganda con un aspecto más moderno de lo que era en tiempos de los Asirios y Babilonios. Ciertamente encontramos el elemento tradicional: mandato divino, justificación de la guerra, pero aun en esto hay una nueva nota. Esta guerra no es una guerra de conquista, sino de liberación. El conquistador no viene a imponer un orden nuevo en favor de su país (tema histórico asirio), sino a destruir la injusticia y a restablecer la paz, no solamente justa, sino deseada y agradecida. El toma el lugar de los antiguos reyes, porque la población lo desea y en favor de la población. Los conquistadores modernos, cuando se dirigen a su propio pueblo, siguen las enseñanzas de la propaganda asiria, pero cuando se dirigen a los pueblos sometidos o por someter, siguen la táctica de Ciro.

¡He aquí por qué este antiguo barrilete de arcilla es tan moderno!

Los Hebreos sufrían el yugo babilónico, aunque había habido entre ellos muchos «colaboracionistas» y gente aprovechada, que prefirieron, después del edicto de Ciro, no volver más a Palestina y establecerse entre los gentiles. La masa del pueblo, partiendo del principio «los enemigos de nuestros enemigos son nuestros amigos» — lo que sólo es una verdad a medias —, fué sensible a la propaganda de Ciro. La misma religión de los Persas, con su tendencia, en amplio sentido, a un monoteísmo que gravitaba sobre la figura espiritualizada de Ahura-Mazda, atraía la simpatía de los hebreos: era muy fácil demostrar, con un poco de equívoco, que ellos adoraban únicamente, o casi, al Dios único, o sea, al Dios de Israel, con poca diferencia. También la política de los Persas favorecía el equívoco: ellos respetaban también y honraban al dios de los pueblos sometidos: Marduk, en Babilonia; ¿por qué no a Yahveh, en Jerusalén? Y no solamente respetaban al dios, cosa muy laudable, sino también al clero y a los fieles, cosa más tangible. Así, sea porque reflejase la voluntad de Dios, manifestada por los profetas, sea también por todas las razones expuestas, Ciro es una de las figuras paganas que la Biblia describe con mayor simpatía.

La gloria de Ciro será la de haber sido una de las figuras más claras de Cristo mismo como verdadero libertador.

## SIGLO V

Darío II (424-404). Entre los papiros de Elefantina el más interesante para nosotros es la carta de Darío II que se refiere a la Pascua (419). Existía una colonia militar hebrea que ocupaba la isla del Nilo, Elefantina, probablemente desde el siglo VIII. Ha sido encontrada toda una correspondencia que se refiere, de modo particular, a la reconstrucción del templo de la ciudad.

**DARIO II**  
*Documentos*  
*de Elefantina*

La carta-decreto de Darío II demuestra la solicitud de las autoridades persas por las costumbres hebreas. Este decreto está mandado por Ananías, consejero para los asuntos hebreos del gobernador persa de Egipto, Arsham, y dirigido al jefe de la Comunidad, Jedonías. La carta recuerda las prescripciones para la observancia de la Pascua y ordena que se cumplan.

## SIGLO IV

Alejandro. Dada la importancia de los Samaritanos en la Biblia, añadiremos la siguiente narración hecha por Flavio Josefo<sup>24</sup>. El sátrapa persa que administraba Samaria, en nombre de Darío III Codomano, 335-330, había dado por esposa a su hija Nicaso a un miembro de la familia pontificia hebrea, Manasés, esperando de esta manera conciliarse a los Hebreos. Este sátrapa, Sanballetès (conocido por el libro de Nehemías, 2, 10; 2, 19, bajo el nombre de Sanbal-lat), vió que sus planes se esfumaban. Manasés, al desposarse con una extranjera, había ido contra la ley y tuvo que huir a casa del suegro. El sátrapa intentó vengarse, estableciendo a Manasés como gran sacerdote de un culto rival en Samaria: a dicho fin intrigó ante Darío y luego, habiendo sido vencido Darío, ante Alejandro. Alejandro le autorizó a que hiciera construir un templo sobre el Garizim e instalar en él a Manasés como sumo sacerdote. «Señor, decía la samaritana, nuestros padres han adorado sobre este monte (el Garizim) y vos decís que el lugar donde hay que adorar es en Jerusalén»<sup>25</sup>.

**ALEJANDRO**

A pesar de este apoyo a los Samaritanos, la política de Alejandro fué favorable a los Hebreos.

## SIGLO III

Antíoco I Soter, 280-262. El cilindro de arcilla de Antíoco Soter demuestra que este rey seléucida quiso seguir una política de tolerancia y de adaptación a las religiones locales. Sigue la línea de conducta de los reyes persas y quiere mostrarse como sucesor de los antiguos reyes babilónicos. El documento se relaciona con la reconstrucción de Ezida, el templo de Nabu, en la ciudad de Bersippa. Termina con una oración a Nabu, que el rey dirige por sí mismo, rey del universo, por su hijo Seleuco y por la reina Estratónices. También alude a la restauración del templo de Marduk en Babilonia, la Hexagila.

**ANTIOCO I SOTER**

Añadiremos aquí algunos documentos que nos ha sido dado conocer por el historiador Flavio Josefo<sup>26</sup>. Carta de Antíoco III a Tolomeo (probablemente Tolomeo, hijo de Thrascas, que pasó al servicio de Antíoco y fué nombrado gobernador de la Celesiria y Fenicia), hacia el año 200 a. C. Se trata de un decreto, dado por el rey en favor de los Judíos para la reconstrucción y repoblación de Jerusalén, arruinada por la guerra sirio-egipcia. El rey añade una

exención de los impuestos y ricos dones. Ordena que se respeten las costumbres religiosas de los Hebreos.

## SIGLO II

**ANTIOCO IV  
EPIFANES**

Antíoco IV Epifanes (175-163). Petición de los Samaritanos, 167 a. C.<sup>27</sup> Los Samaritanos tienen la costumbre de declararse Hebreos cuando ven que los Hebreos tienen suerte, pero apenas les ven afligidos por alguna desgracia, en seguida se apresuran a negar que pertenecen a la misma raza, observa Flavio Josefo. Utilizando de este modo con astucia la parte favorable de una verdad a medias. Por tanto, al ver que Antíoco Epifanes se enemistaba con los Hebreos, le mandaron una carta para romper cualquier vínculo con estos últimos, declarando que eran «sidonianos» de Siquem. Para demostrar su celo, se ofrecen a vivir según las costumbres de los Griegos y consagrar su templo a Zeus Heleno. «De este modo no se nos molestará más y, libres ya de poder dedicarnos con toda tranquilidad a nuestros trabajos, te pagaremos unos tributos más considerables». Pero, desde que el mundo es mundo, un gobierno jamás ha permanecido insensible a argumentos de este jaez, y Antíoco Epifanes se apresuró a conceder todo lo que le pedían.

Y sobre este tintinear de dinero (tan grato al oído humano y especialmente al de los gobernantes), que nos ha acompañado a lo largo de nuestra investigación —ya los Asirios hablan de dones, tributos, regalos, saqueos de tesoros, botín... — cerremos nuestra exposición sobre los documentos del Asia occidental antigua. Sin duda la exposición es muy incompleta: sería sobre todo necesario añadir a la misma —pero sería otro «trabajo»— una comparación entre los textos orientales y las alusiones históricas de los libros de los Profetas, pero hemos tenido que escoger, resumir, simplificar. Con todo, creemos que esta exposición, tal como está y con las reservas formuladas en la introducción, permitirá entrever, en medio de las reticencias, de las jactancias, y, a veces, de las mentiras, la verdad de la historia.

JUAN DE FRAINE

# LA ESPERANZA MESIÁNICA

X

pág.	221	INTRODUCCIÓN
	221	EL MESIANISMO COMO «ESPERA DE UNA SALVACIÓN INCONDICIONAL»
	222	DEFINICIONES
	224	EL ORIGEN DEL MESIANISMO
	224	¿ORIGEN NO ISRAELITA?
	225	LA REALEZA SALVADORA DE YAHVEH
	229	LOS GRANDES TIPOS DE MESIANISMO
	229	TEXTOS MÁS ANTIGUOS
	232	TRES VARIANTES EN LA FIGURA DEL MESÍAS
	232	EL REY-MESÍAS
	236	EL SIERVO PACIENTE DE YAHVEH
	237	EL MESIANISMO APOCALÍPTICO

*Juan de Fraine es autor también del artículo  
«Israel en su historia», de la pág. 167.*

**T**ODA religión digna de este nombre puede definirse así: «Una conformidad consciente y voluntaria del hombre con la realidad divina *para obtener la salvación*».

Esta salvación implica la supresión de todo mal (la muerte y el pecado), y la obtención de un bien sobrehumano, que consiste en una misteriosa comunión del alma religiosa con su Dios.

Esta idea de salvación se encuentra, aunque en diversos grados, en toda religión madura. No es, pues, sorprendente que la encontremos en la religión revelada del Antiguo Testamento. Pero, más aún, esta concepción de la salvación y del Dios Salvador puede ser considerada central, si se medita el verdadero nudo de todo el Antiguo Testamento, según las bellísimas palabras de Isaías: «Venid hacia mí y seréis salvos, vosotros todos los que habitáis la tierra; *porque* yo soy Dios, y no hay otro»<sup>1</sup>.

Esta salvación se debe a la cualidad divina indicada con la palabra hebrea *chesed*, que podría traducirse con el ideal latino de *pietas*. Hay, en efecto, estrechas relaciones familiares entre el Dios de la alianza y el pueblo que Él se escogió. En virtud de su pertenencia a esta nación «santa», esto es, que Dios Salvador ha, «separado», o «puesto aparte por sí mismo», todo individuo puede considerarse personalmente «salvado» por Yahveh.

La salvación procurada por Dios es ininterrumpida y continua: con todo, la actividad salvadora del Dios Salvador se manifiesta en ciertos momentos de la historia sagrada con una intensidad del todo especial. Para no hablar de la creación, gran primicia de la historia de la salvación; el éxodo sobre todo ha creado la convicción profunda que se trasluce, por ejemplo, en esta frase del «Cántico de Moisés»: «¡Bienaventurado tú, Israel! ¿Qué otro pueblo es, como tú, salvado por Yahveh, escudo a tu socorro y espada a tu triunfo?»<sup>2</sup>.

A la luz de esta elección inicial, del todo gratuita e incondicionada, la historia sagrada subsiguiente se ilumina y adquiere un sentido grandioso: «Yahveh ha manifestado su salvación, ha revelado su justicia a los ojos de las naciones: Él se ha acordado de su bondad (*chesed*) y de su fidelidad hacia la casa de Israel; todos los confines de la tierra han visto la salvación de nuestro Dios»<sup>3</sup>.

En esta perspectiva de confianza absoluta, en la actividad salvadora de Yahveh, surge el fenómeno tan específicamente israelita del *mesianismo*. De hecho, la inspiración última de esta espera siempre más viva de una consumación final de la salvación divina, se halla en fórmulas como las siguientes: «En aquellos días se dirá: He aquí a nuestro Dios, en el cual esperábamos para ser salvados; es Yahveh en el cual nosotros hemos esperado; demos, pues, libre desahogo a nuestra alegría y gocemos en su salvación»<sup>4</sup>, o también: «En aquel día se dirá a Jerusalén: No temas, Sión, que tus manos enflaquezcan. Yahveh, tu Dios, está en medio de ti, un salvador poderoso»<sup>5</sup>.

La certeza de acercarse a la salvación «que no tardará» no ha hecho más que intensificar más y más, durante el curso de los tiempos, el grito del corazón que implora la gracia de la salvación. En oposición con un presente, demasiado menudo ilusorio, esta salvación será revelada de manera cegadora, podría de-

**ESPERA DE UNA  
SALVACION  
INCONDICIONAL**

cirse «clamorosa», sobre todo en el futuro, «al fin de los tiempos», cuando «vendrán los días». Este carácter «escatológico» de la esperanza en un Dios Salvador ha creado el mesianismo propiamente dicho. Podría definirse como la espera de una era futura del todo diversa de las épocas precedentes, en la cual la salvación será definitivamente establecida y en la que los hombres gozarán de una felicidad perfecta en la adhesión al Dios Salvador.

A veces este período escatológico es considerado sin ulterior especificación, como un futuro bastante próximo. Fórmulas como «muy pronto», «sin tardanza» no deben, con todo, entenderse con un sentido temporal, sino que expresan simplemente una certeza de fe (exactamente como para la parusía cristiana). En estos casos se habla de mesianismo en sentido amplio. Muy a menudo la era escatológica se considera como totalmente dominada por un personaje eminente, príncipe ideal, representante santo y poderoso de Yahveh. Cuando se trata de esta segunda forma de la espera escatológica, se usa la designación de mesianismo en sentido estricto.

#### DEFINICIONES

La palabra «Mesías» no es más que una helenización de la palabra aramea *meshichâ*, que significa «el ungido» (en griego *χριστός*). El vocablo arameo proviene de la raíz *meshach*, «ungir». La ceremonia de la unción se hacía sobre algunos objetos sagrados (piedras votivas, el tabernáculo, los altares), pero especialmente en tres categorías de personas, a saber, los sacerdotes, los profetas (Eliseo) y los reyes (Saúl, David, Salomón, Jehú, Joás). El significado del rito parece ser la comunicación de una cierta consagración, en virtud de la cual se establecía una participación en la santidad (virtud sagrada) y en la inviolabilidad del mismo Yahveh. Está rigurosamente prohibido «alzar la mano» contra el «ungido por Yahveh», porque representa a Yahveh, como «*naghid*» o «jefe de la heredad» del Dios nacional.

Si se tienen en cuenta algunos elementos espirituales de la unción antes mencionados, la figura del «Mesías» por excelencia, comporta la idea de un rey-sacerdote, que aparecerá al final de la historia y que someterá el mundo entero a su ley y a la ley de Dios. El término «Mesías» para designar al futuro Salvador se emplea raras veces en el Antiguo Testamento. A partir del siglo I a. C. la palabra está en boga como palabra técnica: en el Nuevo Testamento el título de Jesús *ὁ χριστός*, «el ungido», designa su mesianismo.

Aunque la idea del Mesías procede ante todo de una certeza religiosa, con todo, es menester advertir que en los escritos proféticos que se refieren a la esperanza escatológica, la descripción de la felicidad mesiánica presenta muy a menudo tintes discretamente materiales. «He aquí que vendrán días — dice Amós en el siglo VIII —, oráculo de Yahveh, y el trabajador alcanzará al segador, y el que pisa las uvas se unirá al que esparce la semilla; las montañas destilarán vino nuevo y todas las colinas serán recorridas por los riachuelos»<sup>6</sup>. Junto a esta abundancia es menester, ante todo, notar la «paz paradisiaca»: «El lobo morará con el cordero — asegura Isaías —; la pantera reposará con el cabrito; el ternero, el león y el buey vivirán juntos, y un niño los conducirá. La vaca y el oso irán juntos al pasto; sus cachorros tendrán la misma guarida y el león comerá el forraje como el buey; el lactante jugará en el escondite de la víbora y en el refugio del basilisco el niño apenas destetado introducirá su

mano»<sup>7</sup>. En general, el anuncio de la felicidad mesiánica lleva siempre las huellas de una orientación dirigida hacia la vida de acá abajo; la idea de la supervivencia ultratérrena ocupa un sitio modestísimo en la atención de los fieles de Yahveh.

Para explicar estas y otras presentaciones muy materiales de la obra del Mesías, no es necesario suponer la existencia de una mentalidad crudamente materialista. Al contrario, los bienes materiales son manifestaciones, símbolos de la gracia y de la salvación divina. En todo lo que les sucede, los píos adraadores de Yahveh ven la obra de la Providencia divina.

Además, el Dios consumidor, que fué el autor del anuncio, se reserva el privilegio de un cumplimiento mucho más espiritual: «mirabiliter condidisti... mirabilis reformasti». Y la ausencia de concomitancias materiales en la realización en el Nuevo Testamento de la era de la salvación, no nos debe maravillar en absoluto: lo que los cristianos reciben en compensación es mucho más importante y «divino».

Es, pues, inadmisibles, para resolver la antinomia entre el carácter fundamentalmente religioso del mesianismo y su expresión muy material en los Profetas, recurrir a la hipótesis radical que considera que toda «profecía de salvación» es un añadido posterior a los textos proféticos. La misma amenaza del «juicio» debe ser concebida como una gracia, como la preparación de una reconciliación radical y definitiva.

Teniendo en cuenta las observaciones hechas anteriormente, pueden subdividirse las «profecías mesiánicas» en dos clases, que tienen una relación con los dos grandes «sentidos» de la Sagrada Escritura: hay ante todo textos directamente mesiánicos, o sea, aquellos que en la intención del autor humano (y, por consiguiente, del Autor divino *quoad nos*) tratan exclusivamente tanto del Salvador futuro (mesianismo en sentido estricto), como, al menos, de la era escatológica (mesianismo en sentido lato). Al lado de estos textos literalmente mesiánicos se encuentran otros que son mesiánicos sólo «típicamente», o sea, tales que su sentido literal no se extiende exclusivamente al Mesías, sino a otro personaje, tipo o figura de este último. Para que pueda hablarse de un tipo no basta el que los sentimientos píos de un personaje diverso del Mesías puedan ser aplicados o suponerse asumidos por el Salvador escatológico de un modo «eminente» (esto sólo constituiría una simple «adaptación», *accommodatio*); sino que es necesario que el «tipo» esté vinculado al Mesías por una relación de comienzo y de resultado. Esta relación es a veces captada por el «profeta», al menos de un modo vago (sentido «proféticamente típico»); pero, la mayoría de las veces, él no tiene ninguna conciencia de tal relación, porque el sentido verdaderamente «típico» es un sentido de las cosas y no de las palabras del escritor sagrado.

Entre algunos exegetas, especialmente entre los seguidores de la Escuela llamada de Upsala, está hoy de moda el empleo de la etiqueta «mesiánico» en un sentido algo abusivo, para cualquier manifestación de la ideología real. Según los eruditos suecos que en los últimos años se han interesado en la función del rey en los países del Antiguo Próximo Oriente, habría existido en la religión un «esquema cultural», un conjunto de textos religiosos para ceremonias religiosas apropiadas, en las cuales se atribuía un sitio preponderante

al soberano. Todo lo que se refiere a esta figura sacrosanta del monarca, sacerdote y salvador, merecería el nombre de «mesiánico». Es evidente que se trata de un equívoco y que las categorías reales no se deben poner en ningún modo al mismo nivel que las categorías del Mesías trascendente, del cual hablamos en estas páginas.

---

## EL ORIGEN DEL MESIANISMO

---

### ¿ORIGEN NO ISRAELITA?

EN los primeros decenios del s. xx la escuela del estudio comparado de las religiones, impulsada por el deseo racionalista de explicar toda analogía en los fenómenos religiosos con una dependencia directa, se ha esforzado en descubrir un origen, o al menos, unas manifestaciones, paralelas al mesianismo israelita. Ante la debilidad de los argumentos aducidos, se puede responder categóricamente: jamás ha habido verdadero mesianismo fuera del Antiguo Testamento.

Se pueden aportar, ciertamente, algunas analogías de «portadores de salvación» (*Heilbringer* dicen los estudiosos alemanes) en las otras religiones: el salvador de la IV égloga de Virgilio, el *Saashyant* persa (el autor de la resurrección), o el *Buddha Maitreya* de la *Bakti* india. Pero estos ejemplos no hacen más que probar la necesidad que se sentía en todas partes de una redención plena y duradera.

Rechazando el carácter inspirado de las profecías mesiánicas, los autores críticos han elaborado muchas hipótesis para «explicar» la espera de un salvador escatológico en Israel. Los wellhausenianos clásicos recurren a la psicología: las predicciones de salvación son sueños de felicidad, destruidos después de la catástrofe nacional del año 586 (ocupación de Jerusalén por parte del rey de Babilonia Nabucodonosor II). La concepción de un rey ideal sólo pudo imponerse después de la extinción de la dinastía davidica. Las predicciones concernientes a un tal soberano sólo pueden ser «pronósticos políticos». El verdadero tenor de esta opinión liberal se encuentra resumida en la frase de Hölscher: «Sólo el destierro ha podido preparar el culto de la esperanza.»

Otros eruditos buscan un modelo a la esperanza mesiánica entre los pueblos vecinos. Debemos hacer notar que esta investigación se va remontando cada vez más lejos: las fuentes que se presentaban como responsables de la fe israelita se van convirtiendo cada vez en más antiguas. Ha habido estos cuatro géneros de opiniones:

a) Autores como Hackman, Volz, Nowack, Marti, von Gall (1926) creen que la esperanza de un Mesías se debe al influjo de la religión parsi y, por tanto, su fecha debería ponerse después del destierro. El motivo principal de esta teoría sería el revestimiento literario de algunas figuraciones de catástrofes absolutamente desconocidas en Palestina. Esta teoría es insostenible, porque es cosa comprobada que el revestimiento literario puede muy bien ser nuevo,

aun en aquellos pasajes en que se trata de expresar una opinión teológica mucho más antigua.

b) Según otros, el mesianismo sería de origen cananeo, o sea, perteneciente a aquel pueblo emparentado con los Hebreos, profundamente diverso de ellos, a causa de su exuberante religión, de carácter «naturalista», con el cual Israel se unió, emigrando a Canaán. Israel habría simplemente tomado en préstamo esta ideología cananea, hacia la época de Gedeón (Gressmann). Se puede responder que la idea de una realeza debió existir mucho tiempo antes de Gedeón, como diremos luego.

c) Eruditos como Ed. Meyer, Wilcken, Ed. Norden, creen que el origen del mesianismo es egipcio. Como prueba se aporta el pap. Leida 344 del 1300 a. C., publicado por Lange en 1903, el pap. 1116 B de Petersburgo del 1800 a. C., llamado de Golenischeff, o el oráculo del cordero, en tiempos del rey Bochoris, cuyo texto es del 718 a. C., publicado por Krall. En estos textos no parece que se trata de predicciones, sino más bien de exhortaciones (el papiro de Leida describe cómo deberían ir las cosas en Egipto), o de glorificaciones hiperbólicas del soberano reinante, o de *vaticinios ex eventu* (como opinan Gardiner, Erman, von Gall, Dürr).

d) Según Alfredo Jeremías, la esperanza mesiánica debería su origen a una «refundición de las doctrinas fundamentales de los Sumerios». Esta tendencia «pan-babilónica» se basa en algunos textos adivinatorios, o en presagios astrológicos, que parecen predecir el destino político de un rey o de una región. En estas composiciones estamos muy lejos de la predicación espiritual y ético-religiosa de los heraldos del mesianismo israelita, los Profetas. Estos presagios se reducen a fútiles constataciones referentes a la vida cotidiana, en que no entra ninguna consideración escatológica.

Refiriéndonos al balance muy sumario que hemos trazado, podemos concluir: A lo más se trata en estos paralelos de vagos detalles de revestimiento. Pero, si se quiere explicar de modo completo el fenómeno religioso del mesianismo, es necesario apoyarse resueltamente en las profundas convicciones del yahvismo.

Si bien la palabra «teocracia» no fué introducida en el uso corriente más que por Flavio Josefo (siglo I d. C.), la concepción que con ella se expresa con respecto al dominio de la divinidad, constituye un antiguo fondo común a todos los pueblos semíticos. En efecto, en todas las lenguas semíticas se encuentra la raíz *malak* («ser rey»), aplicada a Dios. Muchos nombres divinos contienen este elemento: tal es el caso, por ejemplo, del dios amonita Milcom, del dios de Tiro Melkart, y, sobre todo, del dios Moloch.

Ordinariamente se admite que Yahveh, el «Dios presente», que se revela a Moisés, fué concebido desde aquel momento como rey, porque asumió entonces las tres funciones reales de jefe militar, juez y gobernador de su pueblo. Es muy antigua la concepción que se esconde tras las palabras de Isaías: «Yahveh es nuestro juez, Yahveh es nuestro legislador, Yahveh es nuestro rey; es el que nos salvará.»<sup>8</sup>

Que Dios haya sido considerado como el jefe militar de los suyos, no puede

LA REALEZA  
SALVADORA  
DE YAHVEH

ofrecer duda alguna: «Yahveh es un valeroso guerrero», dice el cántico del c. 15 del Éxodo; en Israel, por causa de Yahveh «resuena la aclamación de un rey»<sup>9</sup>. En segundo lugar, la función judicial del Dios nacional queda también atestiguada netamente: «Tú ejerces la justicia y la equidad»<sup>10</sup>. Finalmente, Yahveh gobierna «guiando» a su pueblo, o haciéndolo «subir de Egipto».

Pero son muy numerosos los autores que sostienen que el título *melek* no se dió a Yahveh antes de la fundación de la monarquía: los nómadas israelitas — se dice — no podían tener simpatía por un título cananeo como *melek*, «rey» de una ciudad de sedentarios.

Podemos preguntarnos si esto es exacto. Si se tiene en cuenta el ideal religioso del monarca, podría hallarse un argumento para el uso antiquísimo del término *melek* en textos como el Salmo 74, 12: «Dios es mi rey desde los tiempos antiguos, El que ha operado tantas liberaciones sobre la tierra», o el Salmo 44, 5: «Tú eres mi rey, oh Dios; ordena la salvación de Jacob», o, finalmente, Deut. 33, 5: «Él se convirtió en rey, en Yesurún (= Israel), cuando se agruparon las tribus de Israel.»

También se puede dar un significado bien concreto a este título de *melek*, atribuído a Yahveh por una antigüedad muy lejana. Parece cierto que este significado deriva del contenido semántico de la raíz *malak*. El sustantivo *melek* no designa necesariamente al déspota o al gran soberano oriental, ni al reyezuelo de una ciudad-estado cananea, sino simplemente al dios-conductor de la tribu (Buber). La traducción exacta sería, pues, la de *dux*, ἡγεμών, «guía», más bien que la de *princeps*, βασιλεύς, «rey». Este sentido fundamental toma el significado ya especializado de la raíz *malak* en acadio, «consejero», esto es, el que conduce por mediación del oráculo. En un sentido muy elevado el «rey Yahveh» marcha a la cabeza de los suyos y los conduce como «guía en todos los siglos»<sup>11</sup>. Cuando el Deuteronomio recuerda el éxodo, describe a Yahveh como el que «marchará delante de ti, el que estará contigo»<sup>12</sup>. Del mismo modo Yahveh hace brillar su realeza salvadora en tiempo de los grandes acontecimientos de la historia de la salvación: la conquista de la tierra prometida se debe al hecho de que «Yahveh abandonó a Sísara en tus manos; ¿acaso Yahveh no salió delante de ti?»<sup>13</sup> La vuelta de la cautividad se realiza bajo la guía del Dios nacional: «Así habla Yahveh, tu redentor, el Santo de Israel... Yo te conduzco por el camino por donde debes ir»<sup>14</sup>. También en el período escatológico Yahveh guiará a sus fieles: «Su rey pasa delante de ellos, y Yahveh está a su frente»<sup>15</sup>.

El título de «Yahveh, el Creador de Israel, vuestro rey», que se encuentra en Isaías, implica además un doble aspecto. O reconoce a Yahveh una majestad real trascendente, o sea, una realeza en sentido «absoluto»; o bien engrandece la protección gratuita del Señor de la alianza, o sea, su realeza «relativa», o «social».

Precisamente en el ambiente de esta «teocracia» muy desarrollada en Israel, es menester situar las concepciones mesiánicas de que hablamos en estas páginas. El Mesías está siempre representado como una especie de sustituto del Rey divino: hay quien ha podido hablar con muy mal gusto (Mowinckel) de un «socias» de Yahveh. La unción denota una real *dependencia*, pero comporta también una estrechísima *asimilación* del Mesías con el Dios de la alianza que le ha escogido. La tradición israelita nombra a Yahveh y a su Mesías simultáneamente: «Los hijos de Israel se convertirán — promete Oseas — y buscarán de

nuevo a Yahveh, su Dios, y a David, su rey»<sup>16</sup>. En este sentido el rey Mesías constituye una figura trascendente, verdaderamente una especie de teofanía.

Una teoría ampliamente difundida supone un vínculo intencional entre «el origen de la escatología» y una hipotética fiesta en honor de la realeza de Yahveh y más particularmente su «ascensión al trono». Lanzada en 1922 por el estudioso noruego S. Mowinckel —por otra parte, siguiendo las huellas de P. Volz— en el segundo volumen de sus *Psalmenstudien*, esta hipótesis tuvo un éxito enorme. El autor católico L. Dürr escribía en 1928 «que no podía haber ya sombra de duda en cuanto a la existencia de esta fiesta en Israel». Es necesario, pues, exponer brevemente estas opiniones ampliamente aceptadas por unos, y áspidamente criticadas por otros.

Mowinckel parte de la fórmula «Yahveh es rey», que se repite en un cierto número de salmos. Esta fórmula, como muchas otras alusiones en el Antiguo Testamento, recuerda la fiesta babilónica bien conocida del *Akitu*, o del Año Nuevo (14-25 Nisán de cada año). Igual que en Babilonia, también habría existido en Israel una tal fiesta del Año Nuevo, en el curso de la cual se creía que Yahveh (como el dios babilónico Marduk), volvía a tomar posesión cada año de su trono. Esta fiesta habría sido trasplantada a la religión cananea, y luego habría pasado a Israel. Poseemos una descripción minuciosa del ritual mesopotámico. Mowinckel, por consiguiente, intentaba hallar muchos elementos de este ritual en la literatura bíblica. El autor noruego está particularmente convencido de que todo lo que en la Biblia se dice sobre Yahveh y el rey, es «culto-mítico», o sea, pertenece al mito en cuanto proyección en un pasado brumoso de ritos realizados en intervalos regulares en el culto. Mowinckel cree que el «mito» yahvista es a primera vista cósmico, porque consiste en la lucha que emprende Yahveh contra las fuerzas caóticas primordiales. Sólo más tarde, este mito cósmico recibió un carácter histórico, especialmente cuando comenzó a considerarse que Israel era la coronación y el sentido último de toda la creación.

Sobre todo en los Salmos, el erudito noruego descubre los restos de un verdadero ritual de toma de posesión del trono por parte de Yahveh. Se apoya en las alusiones a la procesión triunfal hasta el lugar de la coronación, en la ornamentación, en las aclamaciones del pueblo, en la trompeta real, y, finalmente, en el trono mismo.

Hay que reconocer que a grandes rasgos —podría haber discusión sobre algunos detalles— Mowinckel tiene razón cuando cree que la realeza de Yahveh ha sido descrita de un modo análogo a la del rey de Jerusalén. Pero no se deduce de esto que se haya de admitir la existencia de una fiesta especial. Con todo, el autor noruego procura hallar los restos de una tal fiesta en algunas alusiones de los libros inspirados. Cuando Nehemías habla del «día santo para nuestro Señor»<sup>17</sup>, o cuando Oseas conmemora «el día de nuestro rey»<sup>18</sup>, o cuando el Salmo 81 invita: «Tocad la trompeta en la luna nueva, en la luna llena, por el día de nuestra fiesta», Mowinckel cree, sin una prueba perentoria, en la «fiesta del Año Nuevo». La fiesta judía de la época posterior al destierro, llamada *rosh hashshannah* (inicio del año), la alusión del Éxodo 34, 22 a la «fiesta de la cosecha al final de año» (que generalmente se interpreta como la fiesta de los Tabernáculos), sirven para defender la misma tesis. Mowinckel, a propósito del texto del Éxodo 34 insiste en la fórmula: «al final de año». La relación con el Éxodo 23, 16: «al terminar el año». Por otro lado, el catálogo de

las fiestas en el Deuteronomio solamente anota siete días para celebrar la fiesta de los Tabernáculos<sup>19</sup>, mientras que el Levítico prescribe ya ocho<sup>20</sup>. Mowinckel supone que este día suplementario constituye de hecho una transición al nuevo año litúrgico, y por tanto, una especie de Año Nuevo. Inmediatamente después del destierro el libro de Nehemías trae la celebración de la fiesta, insistiendo en el octavo día.

Todos los argumentos propuestos por el exegeta noruego se muestran, ante la reflexión, como bien poco capaces de aportar una prueba sólida de la existencia de una fiesta especial, que conmemoraba la subida al trono de Yahveh. El orden de la fiesta de los Tabernáculos no corresponde mucho a las ceremonias de la fiesta babilónica del *Akitu*. Además, ningún catálogo litúrgico de la Biblia hace mención explícita de esta subida al trono de Yahveh. Si es menester suponer, como hace Mowinckel, que hay un vínculo cananeo para explicar la adopción de la fiesta babilónica en Israel, es absolutamente extraño que no se encuentre ningún rastro de polémica en los escritos yahvistas contra un préstamo de los aborrecidos cultos de Canaán.

Con todo, como si la prueba no tuviera réplica, Mowinckel aplica su hipótesis a algunos salmos que constituirían la liturgia de la fiesta propuesta. Además, el autor noruego quiere explicar con la misma celebración hipotética el origen último de toda la escatología mesiánica. De la oposición vivamente sentida entre la realidad empírica y el esplendor de las ceremonias de la fiesta, habría nacido la esperanza, cada vez diferida, de una grandiosa manifestación de la realeza divina al final de los tiempos.

Hay que reconocer que una tal base de la escatología es muy frágil. En los círculos religiosos de Israel existía un motivo mucho más poderoso que la desilusión. Este motivo más profundo es precisamente lo que se expresa con la fórmula «Yahveh reina», de la que Mowinckel parte. No es menester traducir estas palabras, como hace el erudito noruego: «Yahveh (al final de la fiesta litúrgica) *ha vuelto a convertirse en rey*», sino más bien: «Yahveh ha reaparecido como rey» (Valeton), o también: «Yahveh es ciertamente rey» (Procksch, que ve en la forma verbal hebrea un «perfecto profético»). Los textos mismos, que describen de un modo dinámico la subida al trono, tienden a hacer resaltar el estado permanente de la realeza, aun procurando resaltar el acto con que Yahveh «se convierte» en rey (Eissfeldt).

La existencia de una fiesta especial de la subida al trono de Yahveh no parece, pues, establecida seriamente. Con todo, continúa siendo verdadero que la fe en la realeza de Yahveh constituye el fundamento estable y el elemento constante de la esperanza mesiánica. Porque Yahveh no es solamente el dios local de Sión, o el dios nacional del pueblo elegido, sino también el «rey de toda la tierra» y de todos los pueblos. El universalismo de la influencia salvadora de Yahveh garantiza el poder del Señor de la alianza, y aumenta la confianza de los fieles seguidores de Yahveh en el único Rey Salvador.

---

## LOS GRANDES TIPOS DE MESIANISMO

---

EN la historia del mesianismo israelita es necesario distinguir dos períodos. El primero comprende los textos mesiánicos que constituyen como los primeros rayos del desarrollo histórico de la redención. El segundo período se relaciona con la predicación de los grandes Profetas, que han precisado, delineado y fijado la imagen clásica del Mesías.

No faltan autores que pretenden que el mesianismo no pudo florecer en Israel hasta el establecimiento de la monarquía. Para confutar esta teoría es menester examinar los libros sagrados que cuentan los acontecimientos históricos situados por los historiadores sagrados antes de aquélla. En el Pentateuco pueden señalarse cinco pasajes referentes a tales sucesos.

**TEXTOS  
MAS ANTIGUOS**

1. En el «protoevangelio»<sup>21</sup> se recoge vivamente la promesa divina, hecha inmediatamente después de la caída, de una victoria de la humanidad sobre «el linaje» del tentador: «Yahveh dijo a la serpiente... Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya; ella te aplastará la cabeza y tú la herirás (mejor: «intentarás herirla») en el calcañar».

Aunque «la mujer», en el contexto literal, signifique ciertamente Eva, y en manera alguna una mujer indeterminada, eventual madre del Mesías, es necesario, sin embargo, advertir que la lucha inaugurada por el mismo Yahveh («Yo pondré») se concluye con la victoria final del «linaje» de Eva. Si no hubiera victoria final para la humanidad, la serpiente no sufriría realmente un castigo; por otra parte, la serpiente es herida en la cabeza, esto es, en su parte más vulnerable, mientras que ella no puede intentar atacar más que el calcañar de la descendencia de Eva.

¿Se tiene derecho de ver en «Eva» una simple figura individual? Aparentemente no. Con «Adán», la «madre de todos los vivientes» representa a la humanidad entera: al fin la «mujer» consigue la victoria en y por medio de su «descendencia». He aquí el sentido literal del Génesis, 3, 15, como ha pretendido el autor humano e inspirado por Dios. Pero la figura de Eva fué, desde siempre, considerada como el tipo de la Madre de Jesús: en el «linaje» o «descendencia» de la Virgen María, la victoria sobre las fuerzas antidivinas es completa. Hay que notar que el texto del Gén. 3, 15 presenta una estructura antitética: empieza oponiendo dos individuos (el tentador y la «mujer»), luego considera dos comunidades (la descendencia del tentador y la de la mujer), pero, por último, la lucha se entabla entre dos individuos (la «simiente» de la mujer y la del tentador). Evidentemente estos «individuos» forman lo que comienza a llamarse (siguiendo al autor inglés H. Wheeler Robinson) unas «personalidades corporativas», o sea, representativas de un grupo o de una comunidad. Pero la ligera acentuación de la individualidad de los dos últimos antagonistas permite entrever la intención del autor sagrado, que es la de subrayar la individualidad del Salvador final. El mesías será la «simiente» por excelencia (la palabra hebrea *zera* es colectiva o individual, según el caso) de la mujer, porque, mejor que su antepasada, él derrotará a la serpiente de manera definitiva.

En conclusión, para la conciencia cristiana, no hay duda alguna de que el

«protoevangelio» se ha cumplido en Cristo. «Nacido de una mujer»<sup>22</sup>, tentado por el demonio, Él ha atado al fuerte, y arrojado fuera «al príncipe de este mundo»<sup>23</sup>; ha entablado batalla con los Fariseos, que tienen «por padre al diablo»<sup>24</sup>. Además, la victoria de Cristo, «aparecido para destruir la obra del diablo»<sup>25</sup>, es compartida por su cuerpo místico: «El Dios de paz aniquilará bien pronto a Satanás bajo vuestros pies»<sup>26</sup>.

2. La «bendición de Noé»<sup>27</sup> restringe la esperanza del redentor mesiánico, visto por el protoevangelio como la «simiente» de la «mujer» y se concentra solamente en los antepasados semitas del pueblo elegido: «Bendito sea Yahveh, Dios de Sem». Porque Sem es el «padre de todos los hijos de Éber»<sup>28</sup>, y, en especial, de «Abraham el hebreo»<sup>29</sup>; Yahveh es exaltado como el Dios que elige a sus siervos Sem, Éber y Abraham. El texto del Gén. 9, 25-27 es el primero que recuerda la elección futura de Israel: las bendiciones divinas están primeramente reservadas a los Semitas. Sólo por mediación de los Semitas las otras naciones se acercarán a la salvación prometida: «Que Jafet habite en las tiendas de Sem».

3. En las figuras de los Patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, la elección divina se precisa aún más: la salvación verdaderamente universal tendrá su origen en los descendientes del primer patriarca, que recibió de su Dios la promesa: «En ti serán bendecidas todas las familias de la tierra»<sup>30</sup>. La promesa hecha a Abraham, por tres veces<sup>31</sup> será renovada a su hijo Isaac y a su nieto Jacob. Ella constituye, pues, una verdad fundamental para los piadosos jahvistas: las fórmulas estereotipadas revelan el carácter casi litúrgico y antiquísimo de estas «bendiciones de los Patriarcas».

Junto a la promesa de favores más o menos individuales, como las de una gran descendencia, la posesión de la tierra, y la victoria sobre los enemigos, estos textos encierran la idea grandiosa de que la persona de Abraham servirá de órgano o mediador de una felicidad incondicional para «muchos pueblos» de quienes él es «el padre».

En el Gén. 22, 18; 26, 4 y 28, 14 se hace mención de la «descendencia» de Abraham: «En tu descendencia serán bendecidas todas las naciones de la tierra.» Parece que el sentido literal de la palabra «descendencia» sea colectivo: Israel, «linaje de Abraham», se convertirá en el mediador de la salvación. Con todo, algunos textos del Nuevo Testamento han interpretado el término colectivo como referente al Cristo individual. San Pedro, dirigiéndose a los primeros conversos, les asegura: «Vosotros sois, vosotros, los hijos de los Profetas y del pacto que Dios hizo con vuestros padres, cuando dijo a Abraham: En tu descendencia serán bendecidas todas las naciones de la tierra. A vosotros, en primer lugar, Dios, habiendo suscitado a *su Hijo*, le ha enviado para bendeciros»<sup>32</sup>. En virtud de la «promesa con la cual ha hecho a Abraham el don de la gracia»<sup>33</sup>, Dios ha firmado un pacto santo con la totalidad de los hombres, «como había prometido a nuestros padres»<sup>34</sup>. Según este «juramento que Él hizo a Abraham, nuestro padre»<sup>35</sup>, existe una relación especial entre la familia de Abraham y la era de la salvación cumplida: es la descendencia del Patriarca la que realizará esta salvación. La antigua profecía no da aún ninguna indicación en cuanto a la época, ni en cuanto a la identidad de los descendientes, ni en cuanto a los

medios de que se valdrá Dios para «cumplir» esta bendición. Es menester reconocer lealmente que la extensión de la felicidad prevista y la parte tomada por la «descendencia» de Abraham quedan en una forma vaga. No obstante, el Cristianismo ha reconocido siempre que el verdadero Mesías, nuestro Señor Jesucristo, ha sido hijo de Abraham según la carne y según el espíritu. «El Cristo nos ha rescatado—dice San Pablo—para que la bendición prometida a Abraham se extendiera a las naciones en Cristo Jesús»<sup>36</sup>. Aquí, como en otras partes, hallamos la sobreabundancia del «cumplimiento» frente a la pobreza relativa de la promesa del Antiguo Testamento. Sería evidentemente inadmisiblemente leer una creencia del Nuevo Testamento en el antiguo texto inspirado, pero, por otra parte, nos damos cuenta de que la revelación divina del Nuevo Testamento estaba preparada por una revelación no menos divina, aunque más restringida, en el Antiguo.

4. El texto del Gén. 49, 10 que restringe el origen del Salvador a la tribu de Judá, es muy difícil de explicar: «El cetro no se aleja de Judá, y el bastón de mando de entre sus pies, hasta que vendrá *Shiloh*; a él obedecerán los pueblos». Este versículo se inserta en la «bendición de Jacob»; no constituye absolutamente una interpolación de la época real o un añadido del postdestierro, como pretenden algunos críticos (Wellhausen, Cornill). Contiene un enigma muy discutido: la realeza simbolizada por el «cetro» y por el «bastón de mando» quedará en poder de Judá, hasta la venida del misterioso individuo llamado *Shiloh*. La fórmula «hasta que» no designa necesariamente un término, sino que implica, más bien, un resultado y una estabilización en la posesión; todo parece, pues, indicar que *Shiloh* será también revestido de la dignidad real.

La interpretación tradicional del enigmático nombre ve en él el pronombre relativo hebreo (*she-l-*) unido al pronombre posesivo de tercera persona (*-oh*); hay que traducir, por tanto: «aquel al que (pertenece el cetro)». Otros intérpretes leen *Shiloh* como equivalente a *Shalom*, «la paz»; el Mesías sería «la paz», o sea, el pacificador, y lo relacionan con las palabras del profeta Miqueas: «Es el que será la paz»<sup>37</sup>. Hay otros que piensan en la ciudad de Silo, y lo explican así: «hasta que se vaya a Silo (donde se encontraba el santuario central)», esto es, en la idea del autor del Génesis, 49, 10, «siempre»; finalmente, otros corrigen el texto en «el objeto de su deseo», (*she-ild*).

Si debemos admitir la interpretación tradicional, el sentido literal del texto sería menester buscarlo en la alusión más o menos distinta al origen judío del Mesías. En Cristo Jesús la «siente» de Judá recibe su culminación: su título es el «león de la tribu de Judá».

5. Los «oráculos de Balaán» encierran un texto citado a menudo como «mesiánico»: «Un astro se levanta de Jacob, un cetro se eleva de Israel»<sup>38</sup>. El vocablo «astro» está a menudo en relación con los reyes; el «cetro» es una metáfora corriente por la persona real. En la tradición judía, por ejemplo en el Targum de Onqelos y en el de Jonatán, la figura real de que trata Núm. 24, v. 17, es muy comúnmente interpretada como el Mesías. Después de San Justino (s. II d. C.), el sentido mesiánico ha arraigado en la tradición cristiana. Ya en el Apocalipsis Cristo es llamado «el hijo de David, la estrella esplendorosa de la mañana»<sup>39</sup>. La perícopa de Núm. 24, 17 no puede, sin embargo, con-

siderarse como directamente mesiánica, porque el contexto permanece siendo pasablemente «político»; se trata, más bien, de una acomodación antiquísima.

### TRES VARIANTES EN LA FIGURA DEL MESIAS

Los textos del Pentateuco analizados nos dan una imagen un poco flúida del Mesías; él será el libertador del linaje humano y el vencedor del maligno, será revestido de la dignidad real y pertenecerá a la estirpe de Abraham.

En los escritos proféticos esta imagen del Mesías se esfuma de tres maneras. En el orden cronológico, el Mesías, precursor e iniciador del reino de Dios, aparecerá primeramente como el hijo de David por excelencia; luego se presenta como el Siervo paciente de Yahveh (en la segunda parte del libro de Isaías y en algunos Salmos); y, finalmente, toma los rasgos del «Hijo del hombre» (en la literatura apocalíptica, a partir de Daniel).

### EL REY-MESIAS

El carácter «mesiánico», esto es, real, de la esperanza escatológica se acentúa indiscutiblemente después de la muerte del segundo rey israelita, David. El cooperador del Dios-Rey en la obra de la salvación es un *rey*, que pertenece a la tribu de Judá y a la dinastía de David. La institución religiosa del mesianismo no hace otra cosa que sublimar la institución político-religiosa de la raleza humana.

En general, el régimen monárquico, en el Antiguo Próximo Oriente, estaba enteramente teñido de esperanzas religiosas. También se ha propuesto la hipótesis de una ideología religiosa del rey, que habría sido una designación común a todos los pueblos del «Fértil Crescente» (Egipto, Palestina-Siria, Mesopotamia). Considerado en sí mismo el rey debe ser llamado «(fundamentalmente) divino», porque en el envoltorio de cuerpo mortal él lleva la esencia inmortal de la institución monárquica. El rey, en segundo lugar, representa a los suvos en el servicio litúrgico de los dioses. En fin, él es concebido como «salvador», esto es, como el «canal de las bendiciones divinas», para el bienestar de su pueblo.

En Israel el soberano no goza de ninguna especie de divinización, pero ocupa con todo, un sitio elevadísimo en la estima religiosa de la nación. El Rey-Mesías, a su vez, se acerca mucho al Dios trascendente que él representa: en el libro de Jeremías, los Israelitas «serán sometidos a Yahveh, su Dios, y a David, su rey, que yo (Yahveh) suscitaré para ellos»<sup>40</sup>. En Israel el soberano, aunque no esté revestido de la dignidad sacerdotal, mantiene, sin embargo, la vigilancia general del culto. Así el Mesías es llamado «sacerdote eterno a la manera de Melquisedec (el antiguo rey-sacerdote cananeo de Jerusalén)»<sup>41</sup>. En Israel el rey es el instrumento de Yahveh para la salvación de sus inferiores, con el ejercicio de la justicia, la conducción de la guerra y la realización de un bienestar total. Es en realidad Yahveh quien «da el poder a su rey», y quien «levanta el cuerno de su ungido»<sup>42</sup>. Asimismo el Mesías será una fuente de bendiciones para los fieles de Yahveh; aunque el Bautista lo represente como el que «limpiará su era», que «allegará su trigo en el granero» y que «quemará la paja en el fuego inextinguible» del juicio<sup>43</sup>, muy a menudo se exalta la función suya de salvador: «Él tendrá piedad del desgraciado y del necesitado y salvará la vida del pobre»<sup>44</sup>. Puede, por tanto, concluirse que la esperanza mesiánica fué expresada, en Israel, por medio de toda una literatura estereotipada, un «estilo de corte», siguiendo la ideología real corriente (Dürer).

La concepción israelita del Rey-Mesías idealizó los rasgos de la ideología real común. Prácticamente añadió una aureola sobrehumana al esplendor de la casa real de Jessé. El glorioso rey David atrajo sobre sí todas las miradas, y se convirtió muy pronto en el tipo del Mesías por excelencia.

Hay un cierto número de textos proféticos, en los cuales la creencia en el Mesías está netamente formulada bajo la forma de una esperanza en el *David redivivo*. Ya en Oseas (s. VIII a. C.) se habla del Mesías como de «David»<sup>45</sup>.

En otros lugares la esperanza mesiánica se concentra en una persona individual, el «Germen»<sup>46</sup>, o, más a menudo, «el Germen de David». El libro de Jeremías profetiza sin más: «En aquellos días y en aquellos tiempos yo haré germinar a David un germen justo, que ejercerá el derecho y la justicia sobre la tierra; en aquellos días Judá será salvo y Jerusalén habitará en la seguridad, y se le llamará Yahveh-justicia nuestra»<sup>47</sup>.

Todos los textos leídos suponen como fundamento último la célebre profecía de Natán. Con este oráculo Dios promete a David «una casa», o sea, una dinastía potente y duradera: «Cuando se cumplan tus días y reposes junto a tus padres, yo suscitaré detrás de ti a uno de tu progenie (tu «germen»), salido de tus entrañas, y afirmará sólidamente su reino. Él construirá una casa a mi nombre y consolidaré el trono de su reinado para siempre. Yo le serviré de padre y él me servirá de hijo; que si comete iniquidad, lo castigaré con vara de hombres y con castigos de hombres... Tu casa y tu reino serán afirmados para siempre ante mí: tu trono se consolidará eternamente»<sup>48</sup>.

Esta solemne promesa comprende dos aspectos: por un lado asegura una gracia incondicional al «germen» de David, y por otro, la certeza de un castigo ejemplar para los reyes infieles. Se ha propuesto la pregunta: ¿qué se debe entender con las palabras: «tu germen»? En el contexto parece tratarse de Salomón («que saldrá de tus entrañas»); por otra parte, en su plegaria de acción de gracias, David interpreta la promesa como valedera «para días lejanos» y dirigida a «su casa»<sup>49</sup>. El gran rey implora la bendición divina, para que esta «casa subsista para siempre» ante el Dios nacional.

La interpretación colectiva se encuentra en Jeremías y en los Salmos 89 y 132. El profeta aduce la promesa de Yahveh: «Como el ejército de los cielos no se cuenta y como no se mide la arena del mar, así yo multiplicaré el germen de David, mi siervo»<sup>50</sup>. El Salmo 89 recuerda expresamente a los «hijos» de David: «Yo estableceré su descendencia para siempre, y su trono tendrá los días de los cielos. Si sus hijos abandonan mi fidelidad... yo castigaré con la vara sus transgresiones, y con golpes su iniquidad; pero a él no le retiraré mi bondad y no será falaz mi fidelidad... Yo no mentiré a David: su descendencia subsistirá para siempre». El Salmo 132 habla igualmente del «fruto de las entrañas» de David, en plural: «El fruto de tus entrañas quiero yo poner sobre tu trono, si tus hijos observan mi alianza y los preceptos que yo les enseñaré; también tus hijos para siempre estarán sentados sobre tu trono».

La profecía de Natán se encuentra, pues, ampliada y deja el horizonte restringido de Salomón, para hacer alusión a toda la descendencia davídica. Aunque las palabras de 2 Sam. 7, 12 se aplican únicamente a Salomón, pueden concebirse como palabras que describen un «tipo» del Mesías: «En la realeza de Salomón hay una vaga huella de la realeza de Cristo» (Cornelio a Lápide). En el Nuevo Testamento los solemnísimos términos de la anunciación aplican a Jesús «retoño e hijo de David»<sup>51</sup> las mismas palabras de la profecía de Natán:

«El Señor Dios le dará el trono de David, su padre; él reinará para siempre en la casa de Jacob y su reino no tendrá fin»<sup>52</sup>.

En todo caso, el oráculo dinástico de Natán merece ser considerado como la «Carta Magna» de la idealización mesiánica de los soberanos judíos. Muchas veces entre los profetas, los destinos de la dinastía son la expresión también de la esperanza mesiánica, especialmente en Amós 9, 11: «En aquellos días yo levantaré la tienda de David, que estaba caída y la reconstruiré como en otros tiempos»<sup>53</sup>, o en Isafas 9, 5-6; «Un niño nacerá en ella... para extender el imperio y para dar una paz sin fin al trono de David y a su soberanía, para establecerla y confirmarla en el derecho y en la justicia, desde ahora para siempre», o en Is. 55, 3: «Yo estipularé con vosotros un pacto eterno (dándoos) las gracias prometidas a David»<sup>54</sup>.

El oráculo de Natán da igualmente la llave de la célebre profecía del Emmanuel<sup>55</sup>. El signo dado por Yahveh, después de la negativa hipócrita de Ajaz, se dirige explícitamente a la «casa de David». Porque hay en este texto una alusión a la profecía dinástica de 2 Sam. 7, se puede distinguir en el signo acordado por Dios dos factores concomitantes: por un lado, la afirmación de un favor incondicional y por otro, un severo castigo para el infiel descendiente de David, Ajaz. Este último aspecto se trata con mucha amplitud en el resto del texto: el «país» del versículo 16 es Judá, si el pronombre relativo hebreo puede traducirse: «por el cual tú temes a los dos reyes». Al contrario, el aspecto favorable del signo está expresado en las concidas palabras: «He aquí que la Virgen (mejor, la "joven mujer núbil") ha concebido y dará a luz un hijo y se le dará el nombre de Emmanuel». La traducción «Virgen» se debe a la lectura de los traductores griegos, los Setenta, o sea, *παρθένος*, y al texto de San Mateo 1, 23: «He aquí que la Virgen concebirá». Con todo, la palabra hebrea *almah*, aunque no expresa formalmente la virginidad, la supone de ordinario. En todo caso, el nacimiento del Emmanuel (nombre simbólico que formula una convicción de fe a propósito de la presencia de Yahveh) es presentado como un acontecimiento extraordinario. Y es este nacimiento absolutamente insólito lo que constituye una indicación clarísima del carácter sobrehumano del Emmanuel, órgano de la salvación incondicional acordada por Yahveh.

El que este Emmanuel deba ser concebido como el Mesías en persona, más que como tipo (mientras en sentido literal debería identificarse con otro personaje, por ejemplo, con el hijo de Ajaz, el piadoso rey Ezequías), parece sugerido por la alusión del profeta Miqueas al momento «en que la que debe parir habrá dado a luz»<sup>56</sup>. La expresión «la que debe parir» podría ser entendida como una designación estereotipada de la Madre del Mesías. No hace mucho tiempo se llamó la atención sobre un paralelo ugarítico de Is. 7, 14: en este texto, publicado en 1935, la palabra *glmt* (que corresponde al hebraico *almah*) varía con la palabra más expresiva *bilt* (hebraico *betulah*), o «virgen en sentido físico», para designar en los dos casos la diosa de la fecundidad. El título *almah*, muy antiguo, pues aparece en los textos del s. XIV a. C., habría podido indicar a la virgenmadre, que da a luz un hijo (en masculino) de una manera milagrosa. De origen canaño, el epíteto habría sido empleado por Isafas como revestimiento de su fe israelita en el Mesías.

El texto de Miqueas que acabamos de citar establece otra conexión entre David y el Mesías con el lugar de su nacimiento, Belén. El profeta celebra la

región de Efrata, «pequeña para una ciudad que es una de las miles de Judá; de ti saldrá para mí el que debe ser el dominador en Israel, y sus orígenes datarán de los antiguos tiempos, de los días eternos»<sup>57</sup>. Es bien conocido el recuerdo de esta profecía en San Mateo<sup>58</sup> y en San Juan; este último refiere la opinión del pueblo: «¿Acaso no dice la Escritura que el Cristo debe venir de la estirpe de David, y de la región de Belén?»<sup>59</sup>.

El carácter real del Mesías se hace evidente en algunos textos proféticos, en los cuales falta la mención de David, por ejemplo las célebres profecías de Is. 9 y 11. La acumulación de títulos grandiosos en Is. 9, 5: «Consejero admirable, Dios fuerte, Padre eterno, Príncipe de la paz», exalta cuatro cualidades eminentemente reales del Mesías. El primer vocablo, si es referido al origen hebraico, significa «un milagro de consejero». Este atributo es propio del soberano, «el consejero perfecto», como precisamente se llama a sí mismo el rey Hammurabi en el prólogo de su código; y alcanza el sentido primitivo de la raíz *malak*, de la que deriva el nombre de «rey» en hebreo. Es digno de notarse que esta cualidad del Mesías no es más que un reflejo de la de Yahveh, que es «admirable en sus consejos»<sup>60</sup>. Las palabras «Dios fuerte» recuerdan ciertas expresiones acadias que magnifican a los héroes guerreros como «dioses potentes» (*ilani dannuti*). Algunos pasajes proféticos aplican el epíteto «Dios fuerte» al mismo Yahveh. Pero no es cierto que sea necesario dar a la palabra *el*, el significado de «Dios»; los Setenta han traducido «ángel (mensajero) del gran consejo»: puede, por tanto, tratarse de un «ser superior», en el cual se revela la plenitud de Dios y de poder. La locución «Padre eterno» («Padre de eternidad» en hebreo) debe entenderse como una larga duración, en que el Rey-Mesías ejercerá sus funciones de «padre», o sea, dispensador de todos los bienes delante de sus subordinados. El «Príncipe de la paz», finalmente, será «la paz encarnada»<sup>61</sup>: en el vocablo «paz» hay que entender no la falta de guerra, sino, más bien, un estado de perfecta satisfacción y de bienaventuranza consumada, como dice Isaías: «Mi pueblo habitará en una morada de paz, en habitaciones sólidas, en moradas tranquilas»<sup>62</sup>.

El carácter hiperbólico del retoño de Jessé, sobre el cual reposa «el Espíritu de Yahveh»<sup>63</sup>, indica muy claramente que el Mesías será un ser trascendente. Se trata de un conjunto de detalles «reales», especialmente de juez y de justiciero, que están presentes en la imagen del Mesías. El Espíritu de Yahveh se dice de la potencia divina, especialmente activa en el *David redivivo*. Se ramifica en tres pares de atributos: «el espíritu de sabiduría y de inteligencia» se refiere a la dirección especulativa de la vida práctica y sirve para «discernir el bien y el mal»; «el espíritu de consejo y de fortaleza» se refiere a la vida práctica misma, porque el don de «consejo» ilumina la inteligencia y el de «fuerza» fortifica la voluntad (la alusión al «consejero admirable» de Is. 9 es evidente); «el espíritu de conocimiento», por último, y de «temor a Yahveh», se refiere al gusto de las cosas divinas y a la inclinación de la voluntad a la obediencia reverencial. Todos estos dones del espíritu son indispensables para la obra de perfecta justicia que el Mesías deberá llevar a cabo como rey supremo.

La figura del Mesías nos aparece en algunos salmos «reales» sin relación alguna con la figura de David. La filiación divina del Salvador escatológico está muy claramente indicada en las célebres palabras del Salmo 2: «Yahveh me ha dicho: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy»<sup>64</sup>. El carácter sobre-

que sobre las nubes vino como un Hijo de hombre; se acercó hasta el viejo (el «Juez» del versículo 10), y se lo hizo avanzar delante de él. Y le fué dado dominio, gloria y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su dominio es un dominio eterno que no pasará y su reino no será jamás destruido»<sup>91</sup>.

La figura apocalíptica del «Hijo del hombre» parece que representa al pueblo de los «santos del Altísimo», que «recibirán el reino eternamente, por una eternidad de eternidades»<sup>92</sup>. Pero, por otra parte, la tradición judía individualiza el concepto; puede darse también que esta individualización haya ya tenido lugar en el documento antiguo, reelaborado por el autor del libro de Daniel. En todo caso, la respuesta de Jesús ante el Sanhedrín<sup>93</sup> supone que el «Hijo del hombre», que se «sentará a la derecha del Omnipotente» y que vendrá «sobre las nubes del cielo», estaba considerado como un personaje individual. Por otra parte, la expresión del Salmo 80, 18: «*el Hijo del hombre* que tú te has escogido», puede remontarse a una remota antigüedad. A veces se le relaciona con la expresión acadia *mar awilim*, o sea, un hombre de condición libre y en cierto sentido patricia. Hay, pues, algo más en el epíteto «Hijo del hombre», que la simple pertenencia al linaje humano<sup>94</sup>. Si en Ezequiel el epíteto «Hijo del hombre» subraya más bien la distancia entre el Dios trascendente y el profeta puramente humano, en Daniel la expresión tiene un alcance exactamente opuesto. El «Hijo del hombre» simboliza el reino mesiánico universal. Se ha querido explicar la elección de este símbolo por oposición a los animales, símbolos de los tres reinos humanos. Pero es digno de notarse que ya en el libro apócrifo de Henok<sup>95</sup>, la designación «Hijo del hombre» se convierte en un nombre técnico del Mesías, como ser preexistente, que «vendrá» al fin de los tiempos.

En otro texto del libro de Daniel se encuentra una profecía apocalíptica que querría determinar exactamente el momento de la aparición del Mesías. Es probable que el v. 26 del c. 9, «Después de sesenta y dos semanas un ungido será suprimido», se refiere a la muerte violenta, bajo Antíoco IV, del Gran Sacerdote Onías III. Pero este versículo se ha aplicado a la venida de Cristo, basándose en la mención, en el contexto de la caída de Jerusalén en el año 70 d. C., de la «abominación de la desolación, anunciada por Daniel, establecida en el lugar santo»<sup>96</sup>. Con todo, debemos notar que la expresión «la abominación de la desolación» se encuentra dos veces más en el libro de Daniel, en relación manifiesta con la profanación del templo por obra de Antíoco IV<sup>97</sup>. El Cristo, en el texto del primer Evangelio, ha podido, pues, aludir a la devastación de la ciudad santa por obra de Antíoco IV, devastación que habría sido consumada por los Romanos en el 70 d. C. Los padres de la Iglesia han visto en el «Ungido» de Daniel 9, v. 26, una tipología de Cristo Jesús; y esto bastaría para demostrar el carácter «mesiánico» del texto.

Después de haber demostrado que en Israel el fundamento último de todo mesianismo se encuentra en su fe en un Dios de gracia y misericordia, hemos examinado el origen de este fenómeno eminentemente religioso. Tal origen debe buscarse en la realeza de Yahveh.

A continuación hemos examinado los textos del Pentateuco para indicar el camino, cada vez más detallado, del movimiento mesiánico. Finalmente, hemos analizado los tres grandes tipos de mesianismo; sobre todo el primero, el

tipo «real», ha retenido nuestra atención. Pero los otros dos, el tipo del Mesías paciente y el del Mesías glorioso nos han revelado aspectos reflejados en la imagen del Salvador escatológico que, en último término, se refieren también a rasgos «reales».

Así toda la literatura referente al Mesías contribuye a designarle como el Ungido por excelencia, el Rey hijo de David, que expía por los suyos y los hace partícipes de su gloria.

PAULINO LEMAIRE

LA PALABRA VIVIENTE  
Y LAS VOCES SEPULTADAS

XI

pág.	243	INTRODUCCIÓN
	243	EL LIBRO Y LA PIQUETA
	245	DE LAS JOYAS DE ORO A LOS VASOS DE ARCILLA
	250	UN PASEO DE ARQUEÓLOGO
	250	ENCUENTRO CON EL HOMBRE
	253	UNA VUELTA POR LA CIUDAD
	258	EL ARQUEÓLOGO EN LA ESCUELA
	258	BUZÓN DE CORREOS
	262	AL ENCUENTRO DE OCCIDENTE
	265	CONCLUSIÓN

**NOTA  
BIOGRAFICA**

*Paulino Lemaire, de la Orden de los Frailes Menores Franciscanos, nacido en Buret, Bélgica, en 1896, siguió cursos especiales de Sagrada Escritura en el Colegio Internacional de S. Antonio (hoy Ateneo Pontificio) de Roma, consiguiendo el diploma de Lector General en Sagrada Escritura. Enseña en el Estudio Bíblico Franciscano de Jerusalén y es autor, en colaboración con el P. Baldi, del Atlante Histórico de la Biblia, Marietti, Turin.*

” **A**QUELLAS doce piedras que habían tomado en el Jordán, Josué las erigió en el Guilgal. Entonces dijo a los Israelitas: Cuando en el futuro vuestros hijos interrogarán a sus propios padres, diciendo: ¿Qué significan estas piedras?, vosotros instruid a vuestros hijos...»<sup>1</sup>. Este pequeño texto es como la «Carta Magna» de la arqueología, cuyo objeto y finalidad son la investigación, el examen y la interpretación de los monumentos del pasado, ya que los documentos ya conocidos (tradiciones orales y escritas) están siempre bien lejos de hacernos conocer en toda la compleja humanidad un día de todo lo que en ellos late, humanidad que, además, está toda ella sumergida en la gran aventura de los seres creados a imagen de Dios y en marcha hacia un destino trascendente.

Es justo invocar un texto bíblico en el umbral de esta sección consagrada a la Biblia y a la arqueología. Si, en efecto, la arqueología bíblica, tal como hoy se entiende, no es más que una rama de la arqueología oriental, no es menos cierto que ésta, en sus comienzos, recibió su primer impulso de los textos sagrados, del mismo modo que sigue debiéndoles en gran medida el interés que le demuestra un público cada vez más numeroso. Es significativo el hecho de que precisamente los primeros golpes de pico que inauguraban la época de las excavaciones y, por tanto, de la arqueología oriental misma, descubrieron, el año 1843, en Korbabad, y, a partir de 1845, en Qujiungiq, en Nimrud y en otras partes, entre otros monumentos, un relieve de Sargón II, del cual sólo un texto de Isaías<sup>2</sup> había conservado el nombre exacto, y un obelisco de Salmanasar III, en el cual Jehú, rey de Israel, y sus «siervos» estaban representados en una postura suplicante, a los pies del gran conquistador, y, en tercer lugar, un bajo-relieve de Senaquerib en acto de recibir desde lo alto de su trono fastuoso la rendición de Lakis, una de las principales plazas fuertes del reino de Judá. Cuando se supo que la biblioteca de Assur-bani-pal —entre los millares de tablillas históricas que encerraba— poseía también poemas referentes a la creación y al diluvio, la curiosidad de los arqueólogos y de sus mecenas y más aún del vasto público, se trocó en fiebre verdadera, que debía dar a la arqueología oriental —que entonces estaba apenas en sus primeros pasos— una vitalidad y un dinamismo, que, dejando aparte las inevitables intemperancias y las imprudencias acostumbradas, debían asegurarle en definitiva una entrada brillante en la vida intelectual de la humanidad.

Por tanto, la recién llegada había sido introducida por la Biblia en el amplio campo en que estaba llamada a desarrollar su actividad ávida de saber. De hecho, casi únicamente a la Sagrada Escritura debe el Oriente Antiguo haber sobrevivido en la memoria, o mejor, en la imaginación de las generaciones. Desde las primeras páginas del «Libro», tan a menudo leído y releído, se vienen a conocer aquellos dos grandes reyes de los ríos, el Eufrates y el Tigris, y aquel misterioso Guijón que la versión griega identifica con el Nilo; he aquí la inmensa llanura de Sennaar, donde los salvados en el arca —abandonada en la cumbre del Ararat— emprenden la obra gigantesca que ha de «darles un nombre», pero cuya torre de Babel no será más que la piedra miliar de los caminos por donde se aventurarán los Jafétidas, los Camitas y los Semitas «para poblar la tierra», desde las altiplanicies del Elam, en el este, hasta las «islas de las

naciones», Elisha Caftor y Tharsis, entre las brumas del oeste; desde las estepas del norte, donde pulularán las hordas salvajes de Gog y Magog, hasta las encantadas riberas del sur, a lo largo de las tierras de Javilá (Hawilâh), de Ofir y de Put, abundantes de oro, incienso, perfumes y piedras preciosas, hasta el país negro de Kus, que el Guijón-Nilo ciñe de verdor, antes de bajar hacia el país de Misrajim, que transforma en «paraíso de Dios». Así, por anticipado, los textos sagrados habían delimitado el área que el explorador debía recorrer en la búsqueda de las antiguas generaciones.

Y a lo largo de las páginas del «Libro», nombres de pueblos, de ciudades y de potentados hacían anticipadamente signos al arqueólogo, para invitarle a escuchar su historia, confiarle los secretos de su civilización o revelar sus hazañas. Los escribas inspirados no habían hecho más que alusiones fugaces a todo ello, pero los indicaban como en espera—bajo la sábana de arena y de piedras agrietadas «hasta aquel día»—del pico del excavador, atraído por tantas discretas invitaciones. Ur de los Caldeos, de donde Abraham había partido para sus largas peregrinaciones hacia el Aram de los ríos y hacia la tierra de Canaán, abre la lista de los nombres famosos; el «castillo» de Susa la cierra, donde Nehemías, aun escanciando el vino en las copas reales, meditaba la restauración de Jerusalén y donde la bella Ester se hizo amar por Asuero. Pero entre estos nombres, ¡cuántos otros se interponían en su pasado glorioso, salvado del olvido por el pueblo que no olvida nada! Y he aquí la Babilonia de Nabucodonosor, donde a la sombra de los sauces, junto a los canales, había llorado Judá en el destierro; Nínive, «la gran ciudad», donde se habían amasado los despojos de todos los pueblos; y, al otro lado del mundo, No-Amón, «sentada entre los brazos del Nilo»; y Ramsés y Pitom, cuyas murallas y cuyos almacenes conservan aún en sus gruesos ladrillos sepultados las huellas de los dedos doloridos de los hijos de Israel, sometidos a las duras fatigas «en los campos de Tanis». No terminaríamos nunca si quisiéramos añadir a todos estos nombres los de las ciudades de Canaán, cuyas erguidas torres tanto habían asustado a los Hebreos de Moisés y que, gracias a las narraciones de la Biblia, fueron renombradas en la historia de la arqueología de Palestina: Jericó, Ai, Betel, Siquem, cuya ocupación glorificó a Josué y aseguró el porvenir del joven pueblo de Israel; Betsán, donde fueron colgados sobre las murallas los despojos «de los héroes caídos sobre las colinas» del maldito Gelboé; Taanac y Megiddó, que vigilaban la «gran llanura» en que Débora y Barac habían destruído el ejército de los Cananeos y donde Salomón debía afinar sus carros y sus caballos; Guézer, «la dote» de la hija del Faraón; y así, una por una, «desde Dan a Bersabé», desde la tetrápolis de los Filisteos: Gaza, Asdod, Ekron, Gat, hasta las ciudades fortificadas de Judá, Lakís, Hebrón, «fundada siete años antes que Tanis», Betsur, la explanada de las heroicas luchas en tiempo de los Macabeos, y, sobre todas las ciudades, Jerusalén, «la ciudad del gran Rey», con su ciudadela, transformada en la «ciudad de David», y su rival, en el norte, Samaria, «la orgullosa diadema de los ebrios de Efraím». Esta enumeración, por cierto demasiado larga, está lejos, sin embargo, de agotar la lista de los sitios hacia los cuales fué atraída la arqueología, gracias a las narraciones bíblicas. En todo caso, ilustra de modo suficiente este hecho, que era menester indicar: la arqueología oriental se despertó a la luz del jardín perfumado de la Sagrada Escritura, la cual ha ejercido también el oficio de «pedagogo» para con ella, con autoridad y segura de sí misma, estimulándola, guiándola en sus investiga-

ciones, impidiéndole, con su sola presencia, de que se embriague demasiado con sus descubrimientos.

Con todo, aunque lleve al pie de su acta de nacimiento la firma de la Biblia, la arqueología no tiene ciertamente por fin principal probar la veracidad de la Biblia, que está comprobada por otros motivos; pero, como que excavando se encuentra constantemente con sitios, personajes, culturas, cuyos nombres esperaban su visita, desde que la pluma de los escribas los fijara en el «Libro», ella acaba con toda espontaneidad por crear alrededor de los textos sagrados la cornisa histórica, el clima cultural y espiritual, en que, a lo largo de la serie de siglos y generaciones, ha quedado envuelta la revelación, que la «palabra viviente» jamás ha dejado de acompañar en el plano de la historia. Así, a su vez, ha nacido la arqueología bíblica, a la que la arqueología oriental, madre suya, ha dado esta denominación distintiva, siguiendo el ejemplo de las inscripciones antiguas, donde ella había aprendido a leer que los nietos llevaban el mismo nombre de sus abuelos.

En las páginas siguientes querríamos, de manera muy sucinta y sin atenernos más que a algunas grandes líneas, demostrar cuál ha sido la preciosa colaboración que ha aportado la arqueología para un mejor conocimiento de la historia de aquella antigua humanidad que, bajo el impulso de la revelación, se preparaba para «la plenitud de los tiempos», para recibir «al Verbo hecho carne». Pero antes hemos de hablar del modo cómo la arqueología ha forjado el instrumento que debía permitirle cumplir con su tarea: la de hacernos oír de nuevo las voces sepultadas.

Ya desde 1870 se podía ver en el Museo de Londres—uno de los más grandes cuévanos en que la arqueología esconde sus robos inocentes—un bloque de piedra, esculpido en forma de arquitrabe, con los restos de una inscripción en caracteres fenicios, fuertemente martilleada y hendida. Aquel bloque había sido arrancado de la fachada de una tumba excavada enteramente en las paredes rocosas que dominan por el este el profundo valle del Cedrón, frente a la colina del Ofel, donde los reyes de Judá tenían su palacio. En efecto, allí se encontraba la necrópolis de la Jerusalén antigua. Está ahora instalado allí el pueblecito de Silwan, utilizando los sepulcros como habitaciones, como depósitos, y hasta como establos. Es inútil añadir que los huesos y los restos funerarios han desaparecido tiempo ha, pero de cuando aparecen restos de inscripciones. Ellas nos atestiguan el deseo por parte de los difuntos de transmitirnos su propio nombre. Cálculo equivocado, como veremos.

El autor de la inscripción del bloque de Londres—hace muy poco que ha sido descifrado (1953)—había tomado una curiosa precaución para asegurar su reposo entre los habitantes de la necrópolis. Sobre el arquitrabe rocoso (nuestro bloque) de la puerta de entrada él había hecho esculpir las siguientes palabras: «Esta es (la tumba de...) jahu, prefecto de Palacio. Aquí no hay ni plata, ni oro, sino únicamente sus huesos y los de su mujer-esclava. ¡Maldito sea todo aquel hombre que la abrirá!» Un desdichado agujero ha hecho desaparecer las primeras letras del nombre, pero es cosa muy seductora el adivinar en ellas el nombre del célebre Sebná (forma hipocorística de Sebnajahu), «prefecto de Palacio» bajo el rey Ezequías (715-687 a. C.), tanto más, cuanto nosotros sabemos por un texto de Isaías<sup>3</sup> que «Sebná, prefecto de Palacio, estaba precisamente excavándose una tumba en un lugar elevado y estaba cortándose una morada

**DE LAS JOYAS  
DE ORO  
A LOS VASOS  
DE ARCILLA**

en la roca», cuando, por orden de Dios, el profeta le apostrofó con vehemencia: «¿Qué cosa posees tú aquí, qué tienes tú aquí, que hayas de excavarte un sepulcro en este lugar?»

Sea lo que sea sobre la propuesta identificación, habrás advertido la precaución que adopta el autor de la inscripción de advertir a un violador eventual de que su tumba no encierra ni oro, ni plata. Hubiera hecho mejor callando también su título de prefecto de Palacio, pues era bien conocido que los grandes personajes no bajaban con las manos vacías a la «mansión eterna». Y los buscadores de tesoros tenían a este respecto ideas bien fundadas.

Semejante precaución, al menos muy ingenua, se encuentra muy a menudo en las inscripciones funerarias de la antigüedad. Así, Tabnit, rey de los Sidonios (s. V-IV a. C.), hizo esculpir sobre su sarcófago: «¡No abráis! ¡No turbéis mi descanso! Os lo aseguro: aquí dentro no hay ni oro, ni plata, ni joyas. Sólo estoy yo.» Y su hijo, Eshmunazar, da el mismo aviso interesado: «Suplico — esculpí en su sarcófago — a cualquier príncipe y a cualquier hombre que no abran este lugar de reposo, para buscar en él joyas. Yo no tengo conmigo ninguna joya.» Abgor, sacerdote de Neirab, en Siria, en el siglo VII a. C., es aún más explícito en su declaración: «No ha sido colocado junto a mí ningún objeto de plata o de bronce. Solamente tengo conmigo mi sudario. Por tanto, no hay nada que robar.» Y todos añadían terribles maldiciones contra aquellos que, poco convencidos por tales afirmaciones, intentaran violar el reposo sagrado del muerto.

Pero la execrable sed del oro, «auri sacra fames», que es propia de todos los tiempos, no se detuvo ni siquiera ante tan solemnes amenazas. Es hoy raro hallar una tumba real, o aun sólo principesca, que no haya sido violada, ya desde la antigüedad. Célebre es el proceso que tuvo lugar bajo los ramésidas, cuyas actas poseemos todavía, contra los saqueadores de las tumbas reales del Valle de los Rêyès, junto a Tebas en Egipto. Pero es interesante notar que hasta ciertos faraones, como, por ejemplo, aquel Psusennes (suegro de Salomón según una opinión probable), y cuya tumba se ha descubierto recientemente en Tanis, no tuvieron escrúpulo alguno en enriquecer su propio sepulcro con los ricos despojos funerarios y las joyas robadas de las tumbas de sus predecesores.

La búsqueda de los objetos de lujo y de las piezas raras ha estimulado siempre los esfuerzos de los violadores de tumbas y de los excavadores clandestinos. No puede afirmarse que la arqueología oriental, en sus comienzos, haya quedado inmune de esta fiebre, aunque por motivos más nobles, pero bien pronto comprendió que la ciencia que ella inauguraba exigía otros métodos y, sobre todo, una visión más vasta de su tarea. Sin duda el arqueólogo no puede permanecer insensible ante el alucinante descubrimiento de un tesoro. Piénsese en la conmoción de Schliemann cuando se halló ante «el tesoro de los atridas», descubierto en Micenas, o en la de Lord Carnavon y de Howard Carter cuando entraron en la tumba de Tutankhamon, en el Valle de los Reyes, o, por último, en la de Leonardo Woolley cuando descubrió en Ur las «tumbas reales», de una riqueza que hubieran hecho palidecer a un Crespo; pero él sabe que el interés duradero de sus descubrimientos no consiste en esto. Un objeto, por precioso que sea por su valor intrínseco o su belleza artística, no representa nada para la ciencia, si no puede colocársele de nuevo en el ambiente de civilización al que perteneció, restituyéndole «las relaciones» que ha tenido con su pasado y con su presente. Más aún, puede darse que sea causa de errores y de contrastes

interminables entre los doctos, desorientados por la falta de una «tarjeta de identidad», o «certificado de origen». Recuérdese a este propósito la historia del famoso «cáliz de Antioquía» y las polémicas que levantó, y, en tiempos más cercanos, los puntos interrogativos que suscitó el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, y que, sin estar justificados, se comprenden cuando se sabe que dicho descubrimiento no tuvo al comienzo otras «cartas de presentación» que las afirmaciones de anticuarios y beduínos, tan ignorantes como astutos.

Por tanto, la arqueología comprendió inmediatamente que su misma dignidad le imponía someterse a un método riguroso, escrupuloso hasta lo indecible, si quería que sus descubrimientos tuvieran un valor diverso que el de enriquecer las colecciones de los museos o las de aficionados particulares. Tal es la razón por la cual la carrera febril «hacia las piezas antiguas», que señaló sus comienzos en Asiria, se transformó, en la arqueología de hoy, en una investigación paciente, metódica, preocupada en hacer notar lo todo, medirlo, describirlo, dibujarlo y aun fotografiarlo. En una palabra, dotar todos sus descubrimientos con la «tarjeta personal» que ellos necesitan para hacer de nuevo oír con autoridad la voz del pasado que tales objetos representan.

Excavar significa, ante todo, escoger un lugar antiguo, en donde podemos esperar se revele—dada su identificación probable con tal o cual otra ciudad conocida, o la importancia todavía visible de sus ruinas—algo que aún falta para nuestro conocimiento del pasado y que justifique los esfuerzos y los gastos que estamos dispuestos a realizar. Estudiar además con cuidado los datos literarios, examinar los lugares por medio del topógrafo experimentado, interrogar la toponimia actual, considerar el estado de las ruinas aún visibles, calcular del modo más exacto los medios que deberán emplearse, y la manera como deberán realizarse las excavaciones, el equipo necesario, tanto de hombres como de materiales; en una palabra, toda la organización que pueda requerir una expedición científica de larga duración y a menudo en regiones poco hospitalarias, he aquí reseñado todo lo que constituye una de las primeras tareas del arqueólogo. Nada puede confiarse al azar en una aventura que supone, ya por sí sola, tantos riesgos. Y no hablemos de la preparación personal, que exige innumerables conocimientos históricos, lingüísticos, técnicos, que aun el aficionado de mejores intenciones no podría cambiar por un olfato arqueológico muy fino.

Mientras que en Egipto los lugares antiguos se presentan, generalmente, bajo forma de ruinas todavía visibles (templos o tumbas), y las ciudades antiguas son los mismos parajes de la ciudad que se ofrecen al excavador, en el Próximo Oriente tales sitios son generalmente colinas artificiales en forma de cono truncado, que dominan con su silueta grisácea la llanura o el valle que está a sus pies. Se les da el nombre de *tell* y, a veces, el de *chirbet*, este último sobre todo, porque están en lugares cubiertos de ruinas visibles. La formación de tales colinas artificiales se explica por las sucesivas ocupaciones que se verificaron siempre en el mismo lugar, a lo largo del curso de una larga historia. Destruída por alguna catástrofe imprevista (terremoto, incendio, o más a menudo, por la guerra), una ciudad volvía a repoblarse después de un intervalo más o menos largo, y era reconstruída siempre en el mismo lugar, impuesto por su misma situación (proximidad a una fuente, paso estratégico, posición a lo largo de una gran arteria comercial o en medio de una fértil

llanura). No se preocupaban siquiera de trasladar los derribos de la ciudad destruida anteriormente, sino que los aplanaban y se ponían a reconstruir sobre el nivel más o menos regular conseguido. La nueva ciudad se alzaba, pues, sobre las ruinas de la antigua, cuyos edificios quedaban sepultados bajo las construcciones y las calles más recientes. Si tal manera de proceder se repetía varias veces, iba formándose una especie de colina que iba estrechándose hacia arriba, hasta el día en que su cima se hacía demasiado estrecha para construir otra ciudad. Entonces el lugar era abandonado y se buscaba otro paraje en las cercanías para establecerse allí. A veces el abandono de un lugar dependía de otras causas, pero cada vez este traslado supone un nuevo problema de identificación. Así las ciudades situadas al otro lado del Jordán, en la llanura al nordeste del Mar Muerto, se fueron separando de los contrafuertes montañosos hacia el interior de la llanura, cuando la paz romana hizo inútiles las posiciones de difícil acceso y, por consiguiente, más seguras.

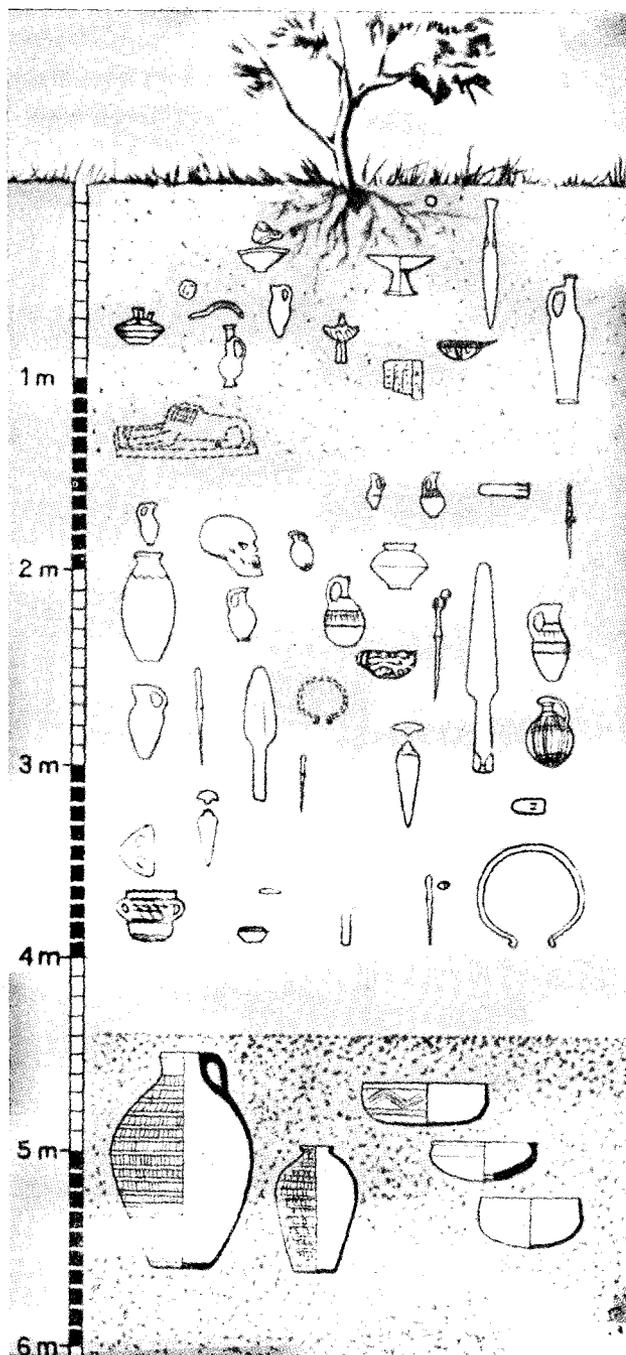
La formación de un *tell* tiene, pues, como consecuencia la conservación en estratos superpuestos de los vestigios de las diversas ocupaciones y, por lo tanto, las etapas de una o más civilizaciones. Es como un libro de historia, cuyas páginas son los estratos, pero en los cuales la historia más reciente empieza por la primera página, para remontarse a continuación hacia el origen del tell, en la última página-estrato. La lectura de un tal libro parecería un juego, si los estratos estuvieran superpuestos regularmente uno sobre otro, como en una tarta de pastel. Pero no es así. Los estratos no están nunca, o casi nunca, sobre un nivel horizontal: ordinariamente hacia el interior son más densos y más bajos en la periferia; a veces se encuentran, para no hablar de otras condiciones especiales, sobreposiciones y amontonamientos muy difíciles de separar. Una técnica especial, la *estratigrafía*, es pues necesaria para distinguir bien y aislar las diversas capas, testigos de civilizaciones y de épocas diferentes. Un corte vertical, hecho hasta la máxima profundidad posible, a través del tell, tendrá como resultado el hacer aparecer los diversos niveles de ocupación, a menudo apenas separados uno del otro por una capa de cenizas o de tierra (humus), pero también correremos el peligro de perder elementos esenciales para una justa valoración del conjunto. Un descortezamiento metódico, estrato por estrato, como se practicó en Megiddó (Tell el-Mutesellim) es casi imposible, excepto si se trata de un tell poco importante, como el de Abu-Hawam, junto a Caifa. Este sistema, ideal en apariencia, exige un tiempo demasiado largo (se calculaba que hubieran sido necesarios cincuenta años para «desmontar» de esta manera el tell de Megiddó), con lo que el coste de las excavaciones sobrepasaría los recursos que ordinariamente poseen las expediciones, y por otra parte, serían desproporcionados a los resultados. Por tanto, el mejor procedimiento consistirá en escoger, sobre la superficie del tell, un área bastante amplia y, al mismo tiempo, prometedora de buenos resultados. Entonces la excavación se irá haciendo capa por capa, hasta el suelo virgen o hasta la roca. Pueden también escogerse diferentes áreas, con objeto de obtener una visión lo más completa posible del conjunto. La selección es muy delicada y exige además de un cierto olfato profesional, un cuidadoso examen del terreno, ayudado por algunos sondeos preliminares. Flinders Petrie, el Néstor de la arqueología de Palestina, ha debido gran parte de sus éxitos en los descubrimientos a esta sencilla observación: que los príncipes o los grandes se reservaban para su palacio o sus moradas, el punto mejor expuesto para

**UGARIT reciente**  
(1600/1550 - 1200)

**UGARIT medio**  
de 2 a comienzo  
del 3.  
(1900-1750) (1750-1600)

**UGARIT medio**  
(2100-1900)

**UGARIT antiguo**  
(2300-2100)



Ejemplo de sección estratigráfica (p. 248): objetos de las diversas épocas de las excavaciones de Ugarit, a partir de fines del III milenio hasta 1200 a. C., cuando fué destruida la ciudad.

recibir la brisa fresca de la tarde; el cual, en Palestina, se halla en el ángulo oeste o noroeste del lugar. Por tanto, dirigía hacia este sitio sus investigaciones, porque sabía que en él, más que en otros sitios, podía encontrar los restos más importantes y habitualmente más apreciados. Por desgracia este sistema tiene aún algo de la «búsqueda del tesoro» de que antes hemos hablado, y tiene por resultado desalentar a los que querrían intentar una exploración más extensa y decisiva, una vez que se sabe que la leche ha perdido su crema.

A la estratografía, más bien técnica mecánica y trabajo de atención, debemos añadir una labor paciente e incesante para anotar todo lo que va apareciendo, con la indicación precisa del nivel, del punto, de las condiciones en que fué hallado un edificio o un objeto determinado. Múltiples y detallados planos, dibujos, fotografías, numeraciones sobre el terreno y sobre los objetos, todo debe emplearse para que el descubrimiento adquiera todo su valor de documento histórico. El gran principio que domina como soberano absoluto es que nada debe considerarse insignificante. Y precisamente es aquí donde la humilde vasija de barro se venga de la joya de oro. La superficie y cada uno de los estratos de un tell están llenos de estos fragmentos de vasos de tierra cocida, que los primeros arqueólogos arrojaban entre los escombros, porque no sabían qué hacer de ellos. Hoy ha nacido una nueva ciencia, la *ceramografía*, que, gracias al examen y a la comparación del material, del recocado, de las formas y de la decoración, permite distinguir y fechar las diversas civilizaciones, de manera mucho más segura que con objetos de más valor. Estos, en efecto, siendo más bien raros, se transmitían de generación en generación, y todo lo que pueden decirnos es que el último poseedor lo perdió o fué sepultado con él, en un momento dado de la ocupación del tell o de la tumba excavada. Al quedar sobre el paraje, en medio de otras reliquias del ajuar doméstico o funerario, el trocito de cerámica se convierte con aquéllas en el elemento principal y a menudo único que permite fechar una civilización, gracias a la comparación que puede hacerse entre diversos lugares, cuyos estratos ofrezcan las mismas analogías en materia de cerámica o de objetos de uso. Esto ha permitido a Flinders Petrie establecer aquellas sus famosas «sequence dates», tan útiles para la cronología egipcia de las épocas lejanas. El cambio de los tipos de cerámica o de los objetos de uso, de adorno o de arquitectura, tanto en los ajuares domésticos como funerarios, sigue a veces, en un área muy extensa, las mismas corrientes, para decirlo así, la misma moda, lo cual permite establecer un estudio comparativo (*tipología*) de las relaciones culturales en el espacio y en el tiempo. *Estratografía*, *ceramografía* y *tipología* son las verdaderas bases indispensables de la arqueología y le confieren aquella seguridad que el profano admira no sin un poquito de escepticismo.

Después de haber recogido con cuidado y publicado con diligencia todos los vestigios del pasado, el arqueólogo puede pasar el trabajo al historiador y al sociólogo, los cuales devolverán la vida y la palabra a estos inertes y silenciosos testigos de una humanidad lejana, pero cuya «constante» histórica y social, propia de las asociaciones humanas, asegura la continuidad suya con la nuestra. Bajo este aspecto, en particular, la arqueología justifica su razón de ser y demuestra su utilidad. «¡Acuérdate de los días antiguos y medita en los años de las muertas generaciones!»<sup>4</sup>.

## UN PASEO DE ARQUEOLOGO

### ENCUENTRO CON EL HOMBRE

EL Señor arrojó al hombre del Edén, para que cultivase la tierra», diciéndole: «Sólo a precio de un fatigoso trabajo sacarás de ella tus alimentos, cada día de tu vida. Ella te producirá cardos y espinas y tú comerás la hierba de los campos... hasta que vuelvas a la tierra de la que fuiste sacado»<sup>5</sup>. Empezaba la gran aventura. Lanzado sobre la ancha superficie de la tierra, el hombre tenía que desplegar los recursos de su inteligencia y las energías de su cuerpo, para obedecer la orden del Creador: «Fructificad, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla»<sup>6</sup>. Su aparición en el mundo, que la *paleontología* nos muestra ya preparado para recibirle, más aún, en actitud de esperarle como coronamiento de la evolución general, señala un momento capital en la historia del cosmos. Desde ahora en adelante una inteligencia soberana toma posesión y dirección de los seres, organiza la materia con el fin de someterla a sus propios fines. «Homo faber» y «homo sapiens» al mismo tiempo, el único que entre todos los seres se fabrica los instrumentos de trabajo, emplea el fuego y sepulta a los muertos; el hombre demuestra inmediatamente su carácter espiritual, religioso, moral y artístico, creador de una civilización, que imprime a la creación su significado y su finalidad.

Sin duda la ciencia será siempre impotente para determinar con precisión los primeros balbuceos de la civilización humana. Es ya un gran mérito el haber sabido descubrir su alta antigüedad, haciéndola remontar hasta los comienzos de la edad cuaternaria, a través de miles y miles de años, que es inútil querer contar. Cuando la *arqueología prehistórica* llega al hombre encuentra ya sus restos en una vasta extensión, en condiciones homogéneas de cultura, que se denomina *paleolítica inferior*, y que es igual en todo el territorio euro-afro-asiático. En aquel tiempo el hombre emplea como instrumentos de trabajo, de caza y de guerra (¡triste sino!), cantos o piedras amigdaloides, toscamente bosquejados en dos caras (industria bifacial), o bien esquivarlas de piedras perfeccionadas con esmero (industria pulidora).

Treinta años atrás no se conocía acerca del hombre de Palestina durante el paleolítico inferior más que lo que iban revelando algunas estaciones de superficie, alrededor de Jerusalén y en Galilea. Pero desde 1925, año del descubrimiento de las cuevas prehistóricas de Galilea, en las que Turville Petre encontró restos humanos pertenecientes a una raza neandertaloide (cráneo de Galilea, encontrado en una cueva de Wadi el-Amud, al oeste del Lago de Genesaret), la arqueología prehistórica palestinense no ha dejado de desarrollarse, hasta el punto que hoy Palestina es uno de los países más ricos en descubrimientos prehistóricos. Gracias a las metódicas investigaciones de Miss K. Garrod en las cuevas estratificadas del Carmelo y de R. Neuville en las de Gebel Qafzeh, junto a Nazaret, y del desierto de Judá (en Wadi Chareitun, junto a Belén), puede ya delinearse el aspecto, las condiciones de vida y, hasta cierto punto, las costumbres del más antiguo habitante de Palestina.

De elevada estatura, con largos miembros inferiores —«en aquella época vivían unos gigantes sobre la tierra, héroes famosos de los tiempos antiguos»<sup>7</sup>—, dolicocefalos, con pronunciado prognatismo y arcos supraorbitales prominentes, este hombre antiguo de Palestina vivía al aire libre o dentro de las cuevas, se nutría de frutas, de raíces y del producto de la caza o de la

pesca, exactamente como sus hermanos de Europa. Sabía ya emplear el fuego, el descubrimiento mayor que jamás haya hecho el hombre y cuya excepcional importancia para el desarrollo de la civilización se encuentra tan bien expresado por el mito de Prometeo.

En el estadio más reciente, o sea, en el *paleolítico superior*, aparece una nueva raza que es poco conocida, pero que renueva la industria de la piedra a través de un ingenioso empleo de láminas de piedra y que introduce la elaboración del hueso. Las condiciones de vida habían empeorado, puesto que la presencia del bisonte, del gamo, del jabalí y del oso pardo tienden a indicar un enfriamiento sensible en el clima de Palestina, cuyos rigores obligaban al hombre a buscar refugio bajo techos rocosos o en las cuevas.

En cambio, es mucho mejor conocido el hombre *mesolítico* palestinese, gracias a numerosos esqueletos encontrados en las cuevas de Shuqba, en el Wadi en-Natuf, y en las de el-Wad, sobre la ladera occidental del Monte Carmelo. El hombre natufiano, como se le ha llamado, presenta grandes diferencias somáticas en relación con sus predecesores. Es menos tosco, tiene el tronco más bien corto en relación con sus larguísimas piernas; es también dolicocefalo, está dotado de un prognatismo sub-nasal muy acentuado, que le aproxima al tipo negroide. Se revela un artista, buen dibujante y escultor en hueso y en piedra. Hasta es arquitecto, o por lo menos está a punto de serlo, porque sabe anteponer un terraplén delante de la cueva de el-Wad, levantar allí un muro y disponer un pavimento de losas de piedra bien ajustadas. Con él la civilización da un paso decisivo. A la vida de cada día, que depende únicamente de la recogida de frutas y de la caza, se añade en adelante un elemento de estabilidad y de seguridad, con el cultivo de los cereales. Si él no cría todavía ganados, sin embargo el perro es ya su compañero en la caza, y la Biblia<sup>8</sup> no ha hecho otra cosa que rendir justicia a esta antigua fidelidad, asociando el perro a la alegría de sus dueños. El hombre natufiano demuestra, además, un particular cuidado de sus muertos, que sepulta con «joyas» de aquel tiempo, collares de conchas, piedrecitas de color o huesecitos. Se adivina su sentido religioso por ciertos indicios, como recipientes para ofrecimientos y copitas para libaciones, excavadas en la roca cerca de los muertos, y restos de ofertas y sacrificios fúnebres. ¿Por qué tuvo que dejar también indicios macabros de su canibalismo? ¡Verdaderamente «homo homini lupus»!

Con el siguiente período, el *neolítico*, la arqueología sorprende al hombre palestinese en plena expansión civilizadora, gracias al desarrollo de la agricultura (lo atestiguan numerosos dientes de hoces, en piedra, muy finos, que llevan un mango de madera, azadas, pequeñas hachas triangulares y otros utensilios), con pastos y cría de ganados, todo lo cual hace al hombre sedentario y le lleva a una vida de asociación en aglomeraciones permanentes, en las cuales se muestra como artesano que trabaja con un fin utilitario, aunque también con finalidad estética. En estos primeros pueblos, situados especialmente en las fértiles llanuras y en los valles regados, se puede adivinar una vida intensa, entregada totalmente, al parecer, a los trabajos pacíficos. Habiendo abandonado las cavernas para vivir al aire libre, en un clima sensiblemente igual al de hoy, el hombre se construye cabañas con ramas y follaje, como en Wadi Gazzeh y en la llanura del Jarmuk, al sur del Lago de Genesaret, o casas de tierra aplanada (*pisé*), apoyadas en fundamentos de piedras toscas (Jericó), o excava habitaciones subterráneas como en Tell Abu Ma-

tar, junto a Bersabé, recientemente descubiertas. Y muy pronto buscará modelar los ladrillos, que pondrá a secar al sol y sobre los cuales se pueden ver con emoción las huellas de sus dedos. Si él no fabrica aún vasos, sabe con todo modelar estatuillas de animales (carneros, cabras, cerdos, etc.), y hasta figuras humanas, en arcilla jaspeada, que compone sobre un alma hecha de juncos. Demuestra una marcada preferencia por los símbolos de la fecundidad, porque su vida depende principalmente de la fertilidad de los campos y de la multiplicación de los animales que él ha domesticado. En medio del pueblo ha reservado un lugar para erigir un santuario, donde bajo la forma de alguna piedra cónica, de origen volcánico, coloca a su dios, al que ofrece sacrificios, a menudo humanos (de niños y adultos). Así se explica el hecho de que en Jericó Miss K. Kenyon haya recientemente descubierto (1953) siete cráneos, modificados por debajo de las sienas, por obra de un modelador: en ellos los ojos están representados por conchas y una hendidura horizontal sintetiza sus pupilas; el dibujo de las cejas y de los párpados es de exquisita factura; la nariz es recta y se ensancha hacia los orificios de la misma. Por último, también en Jericó aparece por vez primera el esbozo de una cerca mural, descubierta en 1952.

Hacia finales de este período, esto es, hacia unos 4.500 años a. C., aparece la cerámica y se abre de este modo la época del *calcolítico*, cuyo nombre recuerda el descubrimiento de los metales (cobre y bronce), y que por ello quizá sería más exacto llamar *ceramolítico*, dado que el metal se adivina más que se revela. En Palestina se ha dado el nombre de gasuliana a la nueva cultura por el hecho de que apareció, por vez primera, durante las excavaciones del Instituto Bíblico Pontificio en Teleilat Gassul, al nordeste del Mar Muerto, entre 1929 y 1938. El arte de la cerámica, todavía tosca en los comienzos, hace rápidos progresos, apenas el hombre pasa del modelado a mano al modelado giratorio o sobre un torno y el cocido al sol es substituído por el cocido al horno. Durante cerca de un milenio la civilización calcolítica reina por todas partes, no sólo en Palestina, sino en gran parte del Próximo Oriente y es particularmente brillante en la alta Mesopotamia y Babilonia, donde la cerámica monocroma y policroma alcanza una perfección extraordinaria. Para atenernos solamente a Palestina, he aquí algunos ejemplos: el hombre gasuliano sabe edificarse amplias moradas, en ladrillos crudos, sobre fundamentos de piedras, con anchas entradas y cubierta de madera. Los muros interiores están recubiertos de yeso terroso pintado de rojo, exactamente como en más de una casa palestinese de hoy. En Teleilat Gassul ciertas casas tenían hasta amplios frescos decorativos, que reproducen dibujos geométricos, animales, figuras humanas, en las cuales el acabado y el feliz alternarse de los colores alcanzaban los más bellos efectos.

La fase final del calcolítico, que en Palestina se llamó «civilización de la llanura de Esdrelón», nos muestra ya todo el Oriente en pleno desarrollo de la cultura — cuyos detalles sería realmente demasiado largo enumerar aquí — y ya en grado de sobrepasar el umbral de la protohistoria y aun de la historia. La arqueología prehistórica, entretanto, al aclarar este largo camino del hombre, que a través de un mundo hostil y a lo largo del curso de centenares de milenios, consiguió, gracias únicamente a su inteligencia y a sus manos, crear-se un predominio incontrastado sobre todos los demás seres, ha revelado también su carácter único: el de ser creado a imagen de Dios y guiado por un

destino superior. «De un hombre solo Dios ha hecho salir a todo el género humano para poblar toda la superficie de la tierra..., para que los hombres lo busquen y lo encuentren como a tientes»<sup>9</sup>.

«Grandes ciudades, cuyas murallas se levantan hasta el cielo»<sup>10</sup>. He aquí cómo aparecen a los ojos estupefactos de los Hebreos las ciudades cananeas que debían conquistar. ¡Y no eran pocas!

Leyendo los textos bíblicos parece que Palestina, pequeño territorio no más grande que Bélgica, hormigueaba con ciudades imponentes. «Cogimos entonces todas las ciudades (de Og, rey de Basán) en número de sesenta. Ellas estaban todas fortificadas, con altas murallas, puertas con cadenas, sin contar las numerosas ciudades abiertas»<sup>11</sup>. Las listas de las ciudades del territorio de Judá, conservadas en el libro de Josué, nos dan un número considerable de ellas en grupos de 29, 14, 16, etc., «con sus pueblos», que se llaman poéticamente «sus hijitas»<sup>12</sup>. Y si nosotros abrimos ahora los anales asirios, tan felizmente encontrados en Nínive, se oye el mismo sonido de campana. «Aquel Ezequías de Judá, cuenta Senaquerib, que no había aceptado mi yugo; yo asedié 46 de sus ciudades fortificadas, con sus numerosos pueblos, y gracias a los terraplenes, a máquinas de asalto, a trabajos de excavación y asaltos de infantería conseguí conquistarlas», catástrofe de que los archivos reales de Judá conservaron amargo recuerdo<sup>13</sup>.

Para que nosotros no tengamos que lamentarnos, aunque por razones contrarias de lo mismo de que se lamenta el Tíuro de Virgilio<sup>14</sup>, debemos darnos cuenta de lo que era en realidad «una ciudad», en la antigüedad bíblica y palestinese. La arqueología ha quitado pronto la ilusión que en el lector occidental crean fácilmente la sonoridad de los nombres y los recuerdos históricos, engrandecidos por la Biblia. La primera cosa que ha revelado es que aquellas «ciudades» se asemejan, en cuanto a superficie, más bien a los pueblos de nuestras comarcas que a nuestras ciudades.

La mayor parte podría caber fácilmente dentro de la Plaza de San Pedro de Roma. Es raro que su superficie llegue a 10 Ha.; en general, no pasan de 5. La misma Jerusalén, aun en pleno período real, allá en la cima de su colina de ed-Dhahura, podía apenas llegar a cubrir la superficie de 4 Ha. y media. Y con todo era una «gran» ciudad, que podía competir con Taanac, Megiddó, Siquem, Jericó y otras muchas. La razón de ello es que en la antigüedad, la «ciudad» era un refugio en tiempo de guerra, más que la morada ordinaria de una población concentrada en tiempo de paz. Igual como la casa era más bien un almacén de cosas, que el ambiente en que uno vivía. Nosotros tenemos un motivo para estar fuera de casa o de la ciudad; a los antiguos orientales les pasaba lo contrario: necesitaban un motivo para estar dentro de ellas. El fin esencialmente práctico de la ciudad determina su forma. Es, esencialmente, una fortaleza, que contiene una acrópolis (palacios, depósitos, templo), y unas casas estrechas, separadas por callejuelas más estrechas todavía y sinuosas en grado sumo; el espacio edificado y el espacio libre se distribuían con parsimonia. La cerca de murallas que debía proteger a la población que se refugiaba en ellas cuando allí acudían desde todos los pueblos circunstantes, era, por tal motivo, más apta para ser defendida.

Pero aun aquí estemos atentos a no caer en comparaciones falaces, paragonándolas, por ejemplo, con pequeñas ciudades europeas de la Edad Media,

UNA VUELTA  
POR LA CIUDAD

agrupadas alrededor de un monte escarpado, y que el turista de a pie, o aun el poderoso automóvil se esfuerzan por alcanzarlas subiendo en zig-zag por el áspero sendero, o a lo largo de la carretera. En la época romana se encuentran aglomeraciones de este tipo, colocadas a manera de corona sobre picos aislados, como el Alexandreion, el Herodium, Maqueronte, Masada, pero las tales fueron más bien fortalezas que ciudades, igual que las que construyeron los Cruzados. De ordinario, la ciudad cananea está edificada sobre algún ángulo saliente, al extremo de alguna meseta— así Megiddó, Taanac, Siquem, Jerusalén— o bien, sobre un montículo que domina una llanura, como Dotain, Jericó, Betsán, o, por último, sobre una pequeña colina aislada, como Guézer o Samaria. La elección del sitio depende de la proximidad de una localidad provista de agua, río o fuente, pero debe evitar la insalubridad de los pantanos. También debe poder garantizarse fácilmente la defensa, utilizando la conformación del terreno. Y con esta finalidad, no era absolutamente necesario buscar el punto más elevado de una región, como exigiría la estrategia moderna, porque las condiciones antiguas de ataque y de defensa eran muy diferentes de las que existieron a partir de la época romana. Así se explica por qué la ciudad jebusea supo desafiar todos los asaltos que le dieron los Hebreos, desde Josué hasta David, sobre su pequeña colina alargada, en el punto de bifurcación de dos profundos valles, aunque al norte la llanura sobre la cual debía luego edificarse el templo de Salomón, la dominase de una manera sensible y estuviera unida por una amplia extremidad en suave declive. Bastaba cerrar aquel acceso natural con una corta, pero poderosa muralla: sistema que encontramos en Europa, a partir de la época neolítica y que recibe, precisamente el nombre de *espólón cerrado*.

La arqueología ha permitido darse cuenta, con mucha exactitud, de la evolución arquitectónica defensiva de las ciudades, de las murallas de toscas piedras de Jericó, de que hemos hablado, hasta las murallas dispuestas en sabio y magnífico encadenamiento de la época real. Desde el comienzo del III milenio, aparecen los bastiones macizos, constituídos por gruesas construcciones de ladrillos sin cocer, que se apoyan sobre fundamentos de piedras y lecho de arena consolidada. Poco a poco se introdujo el uso de extender el zócalo de piedras, con objeto de obtener un basamento robusto, redondeado por el centro, apto para impedir el acceso desde el pie de la cerca de ladrillos. Los restos que han aparecido en Jericó, en Siquem, en Chirbet Kerak y en otras partes, dan todavía la impresión de la solidez y de la potencia que aquellas fortificaciones presentaban ciertamente. La cerca de muro que al comienzo seguía fielmente la configuración del terreno (esto es, del relieve natural), lo cual le imprimía un trazado continuo de forma más o menos oval, se transformó en un trazado a estilo de cremallera, que tenía bastiones y torres, para asegurar una defensa más fácil de las largas paredes. Casi siempre las ciudades de Palestina aparecen bajo este aspecto en los croquis que de ellas nos han conservado los monumentos egipcios o asirios. Y así las vieron también los Hebreos de Moisés. No es, pues, cosa difícil de comprender por qué, aparte de algunos éxitos obtenidos por la sorpresa o la traición, los combatientes de Josué se detuvieron impotentes delante de las ciudades fortificadas de Canaán. Estas acabaron sucumbiendo, pero solamente las más expuestas, y aun después de un largo período, durante el cual se vieron sometidas a un fatal empobrecimiento, tanto en hombres como en recursos, como consecuencia de la ocupación israelita de sus

campos y de sus vías de comunicación. Cuando los Cananeos hacen un último esfuerzo para impedir la infiltración israelita, es ya demasiado tarde. Las excavaciones de Meggido han demostrado que la victoria de Débora y de Barac hacia el año 1130 tuvo lugar precisamente bajo las murallas ya en ruinas de esta ciudad, llave en otros tiempos de la llanura de Esdrelón y de la vecina Taanac.

En cuanto a los mismos Israelitas, es menester esperar hasta la época de Saúl, hacia el 1020, para encontrar su primera empresa arquitectónica importante, que aparece en la fortaleza de Tell el-Ful, la Ghibeah de Saúl, a siete kilómetros al norte de Jerusalén. Esta fortaleza sirvió de residencia al primer rey de Israel y era un edificio rectangular (38×25 m.), flanqueado por cuatro bastiones en los ángulos y formado por dos muros, en piedras de mediano tamaño, unidos entre sí por casamatas. Este sistema de fortificación, muy sólido, muy práctico y moderadamente costoso, era de introducción muy reciente. Se encuentra también en Siquem, durante la época de Abimelech, y en Beit Mirsim, en Bet-Shemesh durante la época davídica. Pero, en general, a los Israelitas les repugnaba encerrarse largamente dentro de las murallas de la ciudad. Si ellos se establecen en alguna ciudad cananea arruinada, se abstienen de volver a levantar sus murallas, cosa que por otra parte habría requerido el empleo de una mano de obra considerable, que no habría podido obtenerse sin la institución del trabajo forzado. El examen de las aglomeraciones israelitas de la época de los Jueces — y tal examen vale también hasta casi los tiempos de Salomón — en Siló, cuyas excavaciones han revelado la destrucción de la misma hacia el 1050 (fecha preciosa para fijar la invasión filisteá de que nos habla 1 Sam.), en Beit Mirsim, en Betel, demuestra perfectamente que el dicho tan curioso del libro de los Jueces no exagera cuando repite: «No había entonces rey en Israel: cada uno hacía lo que quería»<sup>16</sup>. Lo cual era, como podrá fácilmente otorgarse, un principio poco favorable a la expansión del urbanismo. No debemos, pues, maravillarnos de que el primer contacto entre la arqueología de Palestina y la civilización israelita haya sido más bien algo descorazonador. Pero, precisamente por esto, es más interesante el constatar este empobrecimiento, que aparece tanto en el ajuar doméstico y en la cerámica, como en la arquitectura urbana, a partir de fines del s. XIII: en efecto, se tiene en ello un indicio precioso para fijar la fecha misma de entrada de los hijos de Israel en la tierra de Canaán. La desilusión del arqueólogo hace las delicias del historiador.

Como sabemos, la Biblia resalta la actividad edilicia de Salomón, así como también su sabiduría y su lujo. Y la arqueología ha justificado plenamente la admiración que el autor del libro de los Reyes nos ha transmitido acerca de las construcciones del fastuoso monarca. Más aún, podemos decir que ella aporta nuevos elementos, para que podamos apreciar mejor el poder y la prosperidad de su reinado. Sin duda no queda casi nada de los grandes trabajos realizados en Jerusalén y que exigieron más de veinte años y sólo nos quedan los datos que nos han dejado los testigos, datos de difícil interpretación, aunque la comparación con lo que la arqueología nos ha dado a conocer sobre los templos y los antiguos palacios pueda en algunos casos traernos alguna pequeña luz.

Sin embargo, la arqueología ha podido revelarnos entre las ruinas de grandes ciudades de provincia, sobre todo en Megiddó, imponentes restos de construcciones salomónicas, que nos permiten imaginar la grandeza de las que hizo

en la capital y que manifiestan la habilidad de los arquitectos de aquella época. Estos eran fenicios, como, por otro lado, el escritor sagrado reconoce lealmente. La técnica fenicia exige que el fundamento de las murallas alcance la roca, cortada a propósito para recibirlo. Todas las piedras están moldeadas con escalpelo, con un acanalamiento marginal que permite unir las con una trabazón perfecta. Un encadenamiento, robustecido por una regulación alternante de los bloques, dispuestos unas veces de lado, y otras, de frente, da a la construcción una gran solidez, reforzada todavía más en los ángulos con secciones de relleno, por pilastras de piedras bien unidas entre sí. Megiddó, Guézer y, sobre todo, Samaria nos han ofrecido bellos ejemplos de esta tan racional arquitectura. Sigue atribuyéndose una importancia excepcional a la puerta (o puertas) que permite la entrada a la ciudad. Bien defendida por los bastiones o torres que la flanquean, la puerta se presenta a doble o triple tenaza, lo que indica que el edificio de la puerta ofrece muchas salas para la guardia, dispuestas de una manera sucesiva y separadas por unos salientes o contrafuertes, que a veces van cerrando cada vez más el paso. Tal dispositivo nos ayuda a comprender algo mejor la descripción tan oscura que Ezequiel hace<sup>16</sup> de las puertas del templo de Jerusalén en su restauración ideal. A veces, con un «sacrificio de fundación» se imploraba la protección sobrenatural. Así «Hiel de Betel reconstruyó Jericó; puso su fundamento, al precio de su primogénito Abiram, y sus puertas, con el precio de su postrer hijo»<sup>17</sup>. Un ejemplo de tal práctica cruel ha sido nuevamente revelado en las excavaciones de Tell el-Fara, probablemente la Tirsá de Jeroboam<sup>18</sup>. En la Megiddó de la monarquía la puerta está precedida por una rampa de acceso y las entradas están concebidas de tal manera que dejen pasar los carros de guerra. Las inmensas cuadras de caballos que han sido descubiertas en Megiddó ilustran admirablemente este pasaje de los Reyes: «Salomón reunió carros y caballos; él tuvo así mil cuatrocientos carros y doce mil caballos. Los guardaba en las ciudades de los carros, tanto a lo largo de la llanura de Esdrelón, como en Megiddó, así como a lo largo de Shefela y en Tell el-Chesi (¿Eglon?)»<sup>19</sup>. La arqueología demuestra que aquellos caballos estaban muy bien alojados. En Megiddó cada cuadra—había muchos grupos de ellas en la residencia del Gobernador—constaba de tres armazones de vigas en el techo, divididas por dos filas de pilastras cuadrangulares, que sostenían la bóveda. Dichos pilares partían desde un podio, construido con anchas losas de piedra, sobre el cual se collocaban los pesebres de piedra. Los caballos, atados a una anilla practicada en el ángulo de los pilares, miraban hacia el pasillo central, pavimentado y cementado. Se ha calculado que estos diferentes grupos de cuadras permitían alojar unos 400-450 caballos juntos, solamente en el barrio de la residencia. Por los anales de Salmanasar III, rey de Asiria, sabemos, además, que en la batalla de Carcar, en el 853, Ajab, rey de Israel, podía alinear 2.000 carros y, por tanto, al menos 4.000 caballos.

Entre los más bellos descubrimientos que la arqueología ha hecho acerca del período salomónico debemos contar el de una ciudad enteramente industrial, hasta hoy insospechada y que continúa siendo, en su género, única hasta el presente momento en la historia del Oriente. No lejos de la punta oriental del Mar Rojo, en el Golfo de Acaba, se levanta la ciudad de Esión Gaber, que la Biblia menciona muy a menudo como puerto de comercio en tiempo de los reyes. Las excavaciones realizadas desde 1938 a 1940 por N. Glueck en Tell Cheleifeh, que representa la antigua Esión Gaber, han revelado además

de unas fortificaciones imponentes, todo un complejo de instalaciones, notablemente concebidas, para la explotación, la fundición y el refinado de minerales en bruto. La creación de estas grandiosas refinerías en una región tan alejada del reino y tan desolada, bajo un clima tórrido, hace suponer, además de una gran habilidad técnica por parte de los arquitectos, amplios recursos de mano de obra y de medios por parte del poder central. Fué aquélla ciertamente una de las más grandes empresas y una de las más fructíferas del reinado de Salomón, el cual, con el monopolio del tráfico de los carros y de los caballos<sup>20</sup>, tenía en la exportación de los productos de sus refinerías una importante fuente de ganancias — ahora diríamos de «divisas extranjeras» — tan necesarias para cubrir los gastos de las amplias construcciones de su reinado. Con ello se comprende mejor por qué Salomón quería además tener una flota en el Mar Rojo<sup>21</sup> y por qué la reina de Sabá se impuso aquel largo viaje hasta Jerusalén, para detener la amenaza que las empresas del rey de Israel suponían para el comercio de caravanas de la Arabia.

El descubrimiento de otra ciudad industrial, de tipo completamente diverso, y cuya actividad se sitúa principalmente después de Salomón, ilumina de una manera muy particular la vida social y religiosa de una ciudad campestre del reino de Judá. Situado a unos quince kilómetros al sur de Hebrón, el tell de Beit Mirsim conserva probablemente las ruinas de la ciudad bíblica de Qirjat Sefer (llamada también Debir), conquistada por Caleb<sup>22</sup>. Las excavaciones de W. F. Albright (desde 1926 a 1932) han permitido trazar la historia de la ciudad desde los últimos siglos del II milenio hasta su definitiva destrucción, que tuvo lugar en tiempos de Jeremías (s. VI a. C.), y establecer una disposición estratégica de la cerámica, que, por la minuciosidad de los detalles es como el vademécum de la ceramografía de Palestina. Una rápida visita a Beit Mirsim nos revela que, en tiempos de la monarquía judía, había aquí un centro importante, con una población muy densa. Su cerca mural se componía de dos murallas, unidas entre sí por muros transversales (sistema de casamatas). Las dos puertas, una al oeste, otra al este, seguían el trazado en zig-zag, empleado aun hoy en la actual muralla de Jerusalén. Apenas se pasa una de las dos puertas — la del oeste podía dejar paso a un carro —, nos hallamos metidos en callejuelas estrechas, a veces de pavimento empedrado, bordeadas por casas imponentes, unas veces de un piso, otras de varios pisos, que se apoyan sobre una hilera de pilares monolíticos, erigidos según el eje de una gran habitación, rodeada de celdillas. Además, pueden reconocerse todavía algunos laboratorios de tintorería con sus recipientes de piedra, de borde circular, recorrido por un pequeño canal, que permitía recoger la preciosa tintura sobrante cuando se comprimía el tejido sobre el borde mismo. Al lado se ven barreños de cemento y gruesos pesos de piedra, agujereada de parte a parte, así como cubos que habían servido para preparar el líquido colorante. En la mayor parte de las casas se encuentran abundantemente pesos de tejedores y contrapesos en forma de huso. Toda la población, que ha sido calculada en cuatro o cinco mil almas, parece que estaba constituida por agrupaciones de tejedores y tintoreros. La región se presta, en efecto, de manera admirable, a grandes crías de carneros y podremos recordar que no lejos de allí está el sitio donde Nabal poseía él solo «tres mil carneros y mil cabras»<sup>23</sup>. La gran prosperidad de la ciudad se manifiesta naturalmente en los objetos de lujo (paletas para cosméticos, espá-

tulas, estuches de pintura), que las «bellezas» del lugar empleaban para aumentar (o restaurar) sus atractivos, o arreglar sus complicados peinados.

Nuestras ricas «provincianas» tenían, sin duda, el deseo de rivalizar con sus compatriotas de la capital, cuyo insolente lujo<sup>24</sup> estigmatizó Isaías de un modo tan vivo. Supongamos que ellas se acordaban también de la prudencia de la bella Abigail, la juiciosa esposa del estúpido Nabal<sup>25</sup>. Pero el culto extendido de Astarté, cuya figura el arqueólogo ha encontrado en sus casas en forma de estatuillas licenciosas, no es, ciertamente, muy favorable a una hipótesis benévola, y ya el profeta Jeremías demostraba un gran escepticismo a este respecto.

---

## EL ARQUEOLOGO EN LA ESCUELA

---

**BUZON  
DE CORREOS**

” **G**EDEÓN cogió un muchacho de Sukkot y le interrogó. El muchacho le escribió los nombres de los jefes y personas notables de Sukkot<sup>26</sup>. Para un lector moderno que no sale sin una estilográfica o un lápiz bolígrafo y un bloc de notas en el bolsillo, este pasaje de la Biblia no despierta ninguna especial admiración. Su confusión comienza cuando se le hace notar que once siglos antes de Cristo las estilográficas, los lápices y el papel eran desconocidos y bien poco podía un muchacho de Sukkot pasear con un tintero colgado de la cintura. Y, sin embargo, esta noticia histórica del libro de los Jueces presenta un interés grande, porque permite saber que ya desde aquellos lejanos tiempos, aun un niño al que se encontraba por casualidad, podía darnos por escrito informes diversos, entre ellos los nombres de los personajes, y aun, tal vez, sus direcciones. (¿O es que las libretas de notas no sirven acaso especialmente, igual que las estilográficas, para apuntarnos las direcciones?) En cuanto a la arqueología, ha aprendido a no maravillarse de estas cosas, aunque haya habido un tiempo, y no muy lejano, en que se nos preguntaba cómo lo había hecho Moisés para escribir sus leyes, al menos en caracteres hebreos.

La arqueología oriental nos permite remontarnos al origen de la escritura, hasta los últimos siglos del IV milenio antes de Cristo, cuando ella empezaba a independizarse de la simple pictografía. No es asunto nuestro describir aquí la evolución de la escritura entre los de Mesopotamia, o los Egipcios. Contentémonos con hacer notar que, entre los primeros, ella no llegó a crear un verdadero alfabeto, sino que se detuvo en el estadio del silabismo y, entre los segundos, no fué por azar el que algunos monosílabos tomaran el valor de una letra, de lo que los escribas, por otra parte, sólo se aprovecharon para revalorizar su sistema jeroglífico. La arqueología, de acuerdo con la tradición antigua, reserva a los Fenicios el honor de haber inventado el alfabeto, el cual, a través de los Griegos y los Romanos, es todavía el nuestro, aumentado únicamente con algunos signos vocálicos que no tenía. Sabemos que el armazón de las lenguas semíticas es la raíz trilítera, esto es, triconsonántica, cuyas modificaciones semánticas y cuyas funciones gramaticales están expresadas por medio de otras consonantes y variaciones vocálicas. Las lenguas semíticas de Canaán

empleaban, antiguamente, un número mayor de consonantes, como hace aún el árabe, pero el fenicio sólo fijó veintidós en su alfabeto. El hebreo también se expresó con este alfabeto de veintidós consonantes, que —y esto es una cosa curiosa— causa maravilla al ver que las encontramos todas reunidas en un versículo de la Biblia<sup>27</sup>.

No fué sin muchos titubeos como se llegó a esta creación verdaderamente genial del alfabeto, que ahora nos parece tan sencillo. Primero hubo, ya desde la época calcolítica, algunos intentos de escritura pictográfica, si es lícito interpretar así las huellas que hay sobre algunas asas de ánforas, descubiertas en Biblos. Más tarde aparece, siempre en Biblos, una escritura probablemente siibáica en caracteres que se llamaron pseudo-jeroglíficos, en número que va al menos de 114 a 125 signos. Una estela hallada en Baluah, en territorio moabítico, llevaba tal vez una inscripción en estos caracteres. Hacia mediados del II milenio se dió un paso decisivo. Hecho curioso —de lo cual, sin embargo, no podemos sacar conclusiones demasiado audaces—, un nuevo sistema de escritura aparece entre las montañas del Sinaí. Algunas inscripciones descubiertas en 1906 por Flinders Petrie en Serabit el-Chadem, región donde los Egipcios enviaban cada año expediciones para extraer minerales en bruto y piedras preciosas, revelan claramente el empleo de caracteres alfabéticos, muchos de los cuales tienen alguna semejanza con ciertos jeroglíficos egipcios. A continuación, gracias a nuevos estudios y, sobre todo, a nuevas investigaciones en Serabit, se ha podido completar el número de los signos de aquel alfabeto primitivo (han sido identificados veinticinco signos), y aun descifrar la mayor parte de las inscripciones. De este modo sus autores se revelan como personas cuyo lenguaje debía ser un dialecto cananeo. Entre los obreros, ocupados en las minas de Sinaí, no podemos excluir que hubiera algunos Apiru, sobre los cuales los Egipcios de aquel tiempo hablan como de prisioneros de guerra, obligados a los trabajos forzados, y que parece estaban emparentados, de un modo u otro, con los Hebreos. No puede, con todo, concluirse de todo esto que los Hebreos inventaran el alfabeto, ni que sean ellos los autores de estas inscripciones, como algunos han hecho, con bastante imprudencia.

Esta escritura, llamada protosinaítica, tiene su correspondencia en Palestina. Muchos lugares palestinos han aportado, en efecto, una docena de epígrafes en caracteres más o menos semejantes y de problemática interpretación. Estas breves inscripciones están hechas con escalpelo o pintadas en rojo, en blanco o en negro, sobre trozos de cerámica o esculpidas en piedras calcáreas. Una está grabada sobre un puñal de bronce, que proviene de las excavaciones de Lakís. Ahora bien, este puñal no puede ser muy posterior al año 1600 a. C. La mayor parte de estas inscripciones pertenecen, sin embargo, al siglo XIII. La mayor importancia de todo ello estriba en la gran difusión de estos intentos de alfabeto, porque se los encuentra en todas las regiones de Palestina: en Tell el-Aggiul (cerca de Gaza), en Tell el-Chesi, en Lakís, en Bet Shemesh, en Guézer, en Siquem, en Megiddó, en Tell es-Sarem. Este último sitio, algo al sur de Beisán (Betsán), se aproxima extrañamente a Sukkot, donde hemos precisamente encontrado al joven informador de Gedeón. Pero en tiempos de aquel juez, el alfabeto fenicio había ya suplantado a todos sus rivales, y en la inscripción de Achirám, rey de Biblos hacia el 1100, se presenta como ya evolucionado. Por otra parte, hacia el mismo período, un egipcio, Wen-Amón, en viaje de negocios a Biblos, cuenta que el rey de aquella ciudad hizo leer en

su presencia los Anales del reinado, escritos en hojas de papel. Este hecho merece ser considerado bajo más de un punto de vista.

La invención del alfabeto, que tuvo lugar sin duda en Biblos, parece haber suscitado un rival en el norte de Siria, en una ciudad fenicia en su mayor parte, situada un poco más al norte de la actual Lataqijeh y cuyos archivos nos han restituído las ruinas de Ras Shamra. Dicha ciudad llevaba entonces el nombre de Ugarit y conoció una brillante civilización hacia los siglos XV-XIV a. C. En aquel emporio marítimo se podían oír hablar al menos siete lenguas diferentes, de las cuales se habían hecho dueños los escribas del templo y los de paiaacio. Ellos escribían generalmente en tablillas de arcilla, en caracteres cuneiformes, pero extremadamente simplificados cuando se trata de textos en la lengua semítica nacional. Fué sin duda después de la invención del alfabeto fenicio cuando los escribas de Ugarit se quedaron con un alfabeto en caracteres cuneiformes, que comprendía unas treinta letras. Se han hallado recientemente dos «abecedarios» que dan la continuación de estos signos y se ha podido comprobar que los abecedarios del ugarítico siguen el orden de las letras del alfabeto fenicio, intercalando en algunos sitios aquellos pocos signos complementarios, que indican ciertos fonemas ya desaparecidos en la lengua hablada de Canaán, cual nos la han transmitido el fenicio y el hebreo. Dos fragmentos de inscripción en esta escritura de Ugarit, hallados en Palestina, parecerían indicar que aquel alfabeto conoció el éxito aun fuera del territorio ugarítico. Con todo, el alfabeto fenicio lo sustituyó bien pronto, gracias a su gran sencillez y también al hecho de que podía emplearse sobre cualquier material, particularmente sobre el papiro.

Cuando la arqueología de Palestina encuentra por vez primera inscripciones israelitas, la escritura fenicia tenía ya una larga historia y probablemente (hacia el s. IX) ya había empezado la conquista del Occidente, donde los Fenicios estaban implantando sus colonias. La costumbre que había prevalecido de escribir sobre papiro explica la rareza de las inscripciones hebreas, puesto que el clima de Palestina no era como el de Egipto tan favorable a la conservación de un material que se estropeaba muy fácilmente. El reciente descubrimiento de los manuscritos, llamados del Mar Muerto, constituye una feliz excepción, debida a los cuidados para esconderlos y a la extrema sequedad del desierto de Judá.

Sin embargo, la cosecha epigráfica de la arqueología de Palestina no debe desdeñarse. Sin hablar de las inscripciones en lengua extranjera — como las de las estelas egipcias encontradas en Betsán, Megiddó, o de tablillas de arcilla cuneiformes encontradas en Jericó, Tell el-Chesi, Siquem, Taanac — y para atenernos únicamente a los principales monumentos epigráficos de la época israelita, conviene notar aquí algunos descubrimientos que tienen su importancia para la historia o la civilización hebrea. Abre la serie de estos preciosos documentos un ejercicio escolar, que no carece de significado, para quien desea conocer algunos detalles sobre la educación que se daba a los niños, al comienzo de la monarquía. Documentos sumerios, acadios y egipcios nos informan muy bien sobre los alumnos-escribientes de la Mesopotamia y de Egipto. El muchacho de Sukkot nos ha revelado a su vez que en Israel también existía preocupación por el arte de escribir, que debían enseñar a los niños. Pero una tablilla en caolín, hallada en Guézer en 1908, nos ha conservado un ejercicio escolar, probablemente del s. X a. C. Dicha tablilla está redondeada en los

ángulos y bordes; además ha sido agujereada hacia el fondo, como ciertas pizarras de los estudiantes de hoy. Tiene una forma oblonga y podía ser mantenida fácilmente en las manos por un niño de 11 ó 12 años. El dictado del maestro ha tomado como argumento los diversos trabajos agrestes — nos hallamos en una ciudad campesina — que caracterizan los diferentes meses del año: de aquí el nombre de «calendario» dado a esta tablilla. La escritura, grabada bastante profundamente, es a veces incierta y hay tachaduras: uno tiene la impresión de que la tablilla había ya servido para otros ejercicios de los que aún quedan indicios. En el ángulo inferior de la tablilla el alumno ha firmado con su nombre, grabado verticalmente. Se llamaba Abijah. Nosotros no sabemos qué calificación le dió el maestro, pero el arqueólogo, aun reconociendo la tosquedad de aquella mano campesina, está lleno de indulgencia para con aquel escolar Abijah.

Otro alumno, que vivió en tiempo de Jeremías, ha repetido su «lección», esculpiendo el alfabeto sobre los peldaños del palacio de Lakís. Y sorprende mucho observar que, aun en las últimas excavaciones hechas en Ghirbet Qumran, haya aparecido también semejante ejercicio de abecedario, con el cual un alumno-escriva, en el siglo primero de la era vulgar, se preparaba para continuar la obra de aquellos copistas, a quienes debemos los manuscritos del Mar Muerto.

El segundo monumento epigráfico — por orden cronológico — es la famosa estela encontrada en Dibán de Transjordania, en la que el rey Mesá de Moab, bien conocido en la Biblia<sup>20</sup>, cuenta sus luchas con los Israelitas, en tiempo de la dinastía de los Omridas (hacia 840 a. C.). Su narración ilustra y completa la historia bíblica de aquel tiempo. Además la inscripción revela algunos detalles del dialecto moabítico, muy semejante al hebreo.

La difusión de la escritura es general en aquel tiempo, como atestiguan los numerosos fragmentos de cerámica, que tienen breves inscripciones en tinta, hallados en Samaria. Este género de «óstracos» pertenecen al comienzo del s. VIII, según una opinión probable. Proviene de los almacenes del palacio del rey de Israel, donde se anotaban las entradas de las mercancías, el vino y el aceite, enviadas desde diversas localidades o desde las propiedades de la hacienda pública. En este palacio fueron además encontrados restos importantes de la decoración de marfil del mobiliario real, de acuerdo con lo que se dice en el I Reyes 22, 39. Algunos fragmentos llevan también signos alfabéticos. Este mobiliario, contraplacado en marfil esculpido, era muy frecuente en las cortes orientales y han sido hallados ejemplares de alto valor artístico, en Megiddó, Samaria, Nimrud (Asiria), en Arslán-Tash (Siria). En este último lugar se ha tenido la suerte de hallar una placa de marfil perteneciente al lecho de Jazael, rey de Damasco, gran adversario de Israel<sup>21</sup>. Si nada semejante se ha encontrado en Jerusalén, esto no significa que los reyes de Judá tuvieran muebles más pobres. En un boletín de victorias, Senaquerib enumera con complacencia, entre los tributos que le envió Ezequías, «los lechos y los tronos de marfil, las pieles de elefante, marfil en bruto, y cosas semejantes». Quizá algún día los excavadores de Nínive, o los de Arslán-Tash alcanzarán con sus manos algún objeto que formaba parte de este botín.

La pieza epigráfica más considerable que nos ha entregado el reino de Judá es, sin duda, la inscripción de Siloé, hallada en el 1880, en la entrada del canal subterráneo que el rey Ezequías hizo construir a través de la colina

de Ofel, y que nos cuenta la excavación del túnel<sup>30</sup>. Hemos hablado ya de la inscripción de Shebna. Finalmente, a los últimos años del reino de Judá pertenecen los «óstracos» encontrados en Lakís, en un reducto que podía servir como cuerpo de guardia, junto a la puerta fortificada de las murallas. Se trata de cartas escritas entre el gobernador militar de la plaza y sus subordinados: fueron halladas 18 en 1935, otras 3 en 1938; cinco de ellas estaban reunidas en un mismo vaso, que originariamente debía haberlas contenido todas, por cuanto pertenecen — al parecer — a una misma «correspondencia» especial. Estas cartas, escritas en caracteres fenicios, pero en el hebreo más puro, arrojan gran luz sobre la situación interna y sobre las intrigas que señalaron el final del reino de Judá y cuyo trágico cuadro encontramos en el libro de Jeremías, lo cual nos ha sido confirmado por las «cartas de Lakís».

Sin embargo, la arqueología palestinense no nos ha devuelto nada que pueda compararse con los grandes descubrimientos de las bibliotecas de Babilonia, Asiria, Ugarit, o de los archivos egipcios. Mientras hoy poseemos toda una literatura sumeria, babilónica, hitita, cananea y egipcia, el Antiguo Testamento es la única muestra de la literatura hebrea: y aún además, transmitida por medio de copias, cuyo más antiguo manuscrito no se remontaba, hasta hace pocos años, a más de mil años de nosotros. También hemos señalado la razón de esto. Con todo, desde 1947, dado el descubrimiento de los «manuscritos del Mar Muerto» (véase p. 321), seguido por investigaciones fructuosas en el desierto de Judá, la situación de «parientes pobres» de los estudiosos de la antigüedad hebrea ha ido mejorando. Junto con un lote de antiguos manuscritos bíblicos, que se remontan al siglo primero de nuestra era, o aun anteriores a ella, que nos permiten constatar la fidelidad de la transmisión de los textos sagrados, ha ido saliendo a la luz toda una literatura, que aclara de manera particular el «ambiente religioso» en que nació el Cristianismo. Y son quizás algunos primeros cristianos, aquellos «galileos» de que habla uno de los documentos, encontrados en una gruta del Wadi Murabbaat, y con los cuales el jefe de la revuelta judía, en tiempo de Adriano (135 d. C.) no quiere que se tengan relaciones.

Desde la tablilla en caolín del escolar de Guézer hasta los rollos de pergamino de los escribas de Qumrán — la primera escrita en caracteres fenicios, los últimos en letras cuadradas, heredadas del arameo — ha pasado toda la historia de aquel «Israel según la carne», que debía acabar en la catástrofe de Bar-Cochba, pero que ya se encaminaba hacia el «Israel de Dios».

#### AL ENCUENTRO DE OCCIDENTE

«Unas naves llegan de las orillas de Kittim...»<sup>31</sup>. Los contactos entre Palestina y el Occidente se remontan a mucho antes de la llegada de los Hebreos de Josué a la tierra de Canaán. La arqueología nos los revela anteriores hasta a las grandes colonizaciones fenicias del Mediterráneo (la fundación de Cartago se supone que fué hacia el 814 a. C.). Pero no es hasta después del destierro de Babilonia que empieza a manifestarse la influencia griega de manera notable. Durante el período persa (550-330), el influjo helenístico se revela sobre todo en el uso de monedas locales con la huella ateniense de la lechuza y la difusión de la cerámica jónica y ática, en figuras negras o rojas, que las excavaciones encuentran en los diversos sitios de esta época. Las monedas y los vasos tienen a menudo el nombre mismo de la provincia hebrea (Jehud), del tiempo de los Persas, como en Esdr. 5, 8. Colonias de mercaderes griegos se

establecían entonces en más de un punto de la costa siria y palestinese, así como en Egipto, donde iban los mercenarios griegos para participar en las guerras entre Persas y Egipcios. Tampoco los Hebreos fueron extraños a tales luchas. Los reyes persas mantenían una guarnición militar importante, compuesta por colonos judío-arameos, en la isla de Elefantina, frente a Asuán, en el Alto Egipto. El descubrimiento de los archivos de esta colonia hebrea ha permitido imaginarnos todo un aspecto ignorado de la vida de los Hebreos en el imperio del Gran Rey, mientras nos ayudaba, por otro lado, para fijar de modo definitivo la fecha exacta de la misión de Nehemías y aclaraba en más de un punto las mismas vicisitudes de los Hebreos en Palestina. Nuevos documentos, en lengua aramea, en papiro, pertenecientes a estos archivos, han sido publicados recientemente (1953): ellos prueban que esta colonia subsistió hasta el año 400, con su templo de Yahveh, reconstruido después de su destrucción por los Egipcios.

Con todo, sólo después de la conquista del Oriente por Alejandro Magno se manifiesta el influjo helenístico en toda su amplitud. Sobre el período de la dominación de los Lágidas (323-200 a. C.), la arqueología palestinese sólo ha proporcionado algunas monedas de tipo egipcio y alguna cerámica, salvo las magníficas tumbas adornadas con frescos, descubiertas en Marisa, y que son la única curiosidad turística de Palestina, aunque hoy, por desgracia, se encuentran en condiciones lamentables. Es menester, sin embargo, añadir que el descubrimiento de los papiros de Zenón, gran viajero y mercader egipcio por cuenta de los Lágidas, ha arrojado un poco de luz sobre el estado de Palestina en aquella época (259 a. C.) y sobre la administración egipcia de esta provincia. Zenón — el hecho merece ser notado — encontró, durante sus peregrinaciones, a uno de los descendientes de aquella poderosa familia de los Tobíades que tanto dió que hacer a Nehemías<sup>32</sup>. Como su abuelo, «el esclavo amonita», el Tobías de Zenón ocupaba un cargo importante en la Amanítide, y es probable que su nombre sea el que se lee en arameo sobre una roca, en la que están excavadas varias tumbas espaciosas, en Araq el-Emir, en Transjordania, y que tienen muy cerca las ruinas de un edificio, de estilo helénico, con un friso de leones esculpidos y un pórtico de columnas corintias, que sirvió sin duda de mausoleo a la familia.

A partir de la dominación de los Seléucidas (199-63 a. C.), que vió la lucha de los Macabeos contra la tiranía de los reyes de Siria, la arqueología encuentra ocasión de ejercer su oficio de informadora, supliendo la escasez y sequedad de los textos. Las excavaciones de Samaria, de Marisa y de Betsur han sido provechosas a este respecto. Las de Betsur especialmente han ilustrado de manera sorprendente el relato de las encarnizadas luchas que los Sirios y los Hebreos emprendieron para apoderarse de este baluarte de Judea, destruido muchas veces y vuelto a construir. Igualmente en Guézer han sido encontrados restos de la ocupación macabea. El palacio-fortaleza de Simón<sup>33</sup>, entre otros monumentos, merece una mención. Sobre un bloque de sus fundamentos uno de los obreros, sin duda algún prisionero de guerra, ha descargado su malhumor de vencido en una maldición dirigida a «Simón y a su casa». El príncipe hebreo, en efecto, había tratado a Guézer con rigor<sup>34</sup>.

Lo que caracteriza la arquitectura urbana del período helénico es el plan racional, según el cual son trazadas las calles, que se cortan en ángulo recto, y agrupan las casas en bloques bastante regulares, cosa que da al plano de

Marisa, por ejemplo, el aspecto de un tablero de ajedrez. Nuestras modernas ciudades siguen todavía estos principios con gran sentimiento de los amantes de lo pintoresco.

Uno de los principales criterios de que nos valemos para determinar la época de los monumentos exhumados, a partir del destierro, lo constituyen las monedas, que tienen además, naturalmente, una importancia independiente para establecer o controlar determinadas situaciones históricas. Cuando el lector de la Biblia lee en el Génesis<sup>35</sup> que Abraham pagó a Efrón por la gruta de Makpelá 400 siclos de plata «de curso entre los mercaderes», o que José fué vendido por sus hermanos por 20 siclos de plata<sup>36</sup>, o cuando se cuenta que en tiempos de Joás, rey de Judá, en la entrada del templo fueron colocados cepillos para las limosnas para recibir las ofrendas de los fieles<sup>37</sup>, este lector, repetimos, piensa naturalmente que se trata de plata amonedada, y a propósito de los cepillos del templo, él recuerda inmediatamente la escena, referida en el Evangelio<sup>38</sup>, de la pobre viuda que echa sus últimos céntimos en el gazofilacio. La moneda, en cambio, es de invención reciente. Al principio, toda transacción comercial se hacía a base de cambios: productos agrícolas, ganado (véase *pecus*, de donde deriva *pecunia*, *peculium*, entre los Latinos), lingotes de plata y de oro que se pesaban, objetos de metal como los calderos de Homero, o las cazuelas de la isla de Chipre, y otros ejemplos más. La Biblia no conoce la moneda propiamente dicha más que a partir del destierro (los 10.000 dáricos de David en 1 Crón. 29, 7 son una valoración retrospectiva del cronista). En efecto, es hacia aquel tiempo cuando las ciudades griegas de Asia Menor empiezan a acuñar moneda. Darío, rey de Persia (522-485) vinculó su nombre a una moneda de oro que se hizo famosa, gracias a su buena aleación y fué como «la caballería de San Jorge» de toda una época. Esdras estima en dáricos<sup>39</sup> los dones hechos por el Gran Rey, pero en las listas de los repatriados<sup>40</sup> se habla de dracmas, moneda antigua. Algún docto crítico creyó sorprender al compilador en un fallo: éste al transcribir habría confundido *adarkonim* «dáricos» con *darkemonim* «dracmas», como escribe. Pero la arqueología, revelando la gran difusión de las dracmas áticas en Palestina, permitió a los doctos críticos avivar su lucecita... y ser un poco más modestos. Bajo los Persas, la provincia de Judea acuñaba moneda de plata con la marca de la lechuga y la inscripción Jehud. Poseemos también una moneda del mismo cuño, perteneciente a la época de los Lágidas, pero con el nombre de Ezequías, probablemente el gran sacerdote de los Hebreos en tiempos de Ptolomeo (323-305). Con los Asmoneos, los Hebreos acuñaron una moneda nacional, pero solamente de baja aleación<sup>41</sup>. Tales monedas se encuentran en cantidad considerable, a partir de Juan Hircano (135-106). Llevan delante una inscripción hebrea en caracteres arcaicos: «Jehochanam gran sacerdote y la comunidad de los Hebreos». Sólo bajo Alejandro Janco (105-78 a. C.) los príncipes asmoneos reciben en las monedas el título de rey, escrito en hebreo y en griego.

En el año 63, con la toma de Jerusalén por Pompeyo, Palestina pasa al dominio de Roma, y la arqueología se aproxima a los tiempos del Nuevo Testamento. Verdaderamente, hasta el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto y del desierto de Judá, de los que hemos hablado en otro sitio, la arqueología palestinese tiene poco que ofrecer al exegeta del Nuevo Testamento. Es sobre todo en el vasto campo de la papirología, cada vez más documentada, donde el exegeta del Nuevo Testamento va a buscar la iluminación para la in-

interpretación literaria de los textos. Las grandes construcciones con que Herodes adornó a Jerusalén y las principales ciudades de su reino han dejado relativamente pocos restos bajo el poderoso muro de sostén del recinto del templo, la cerca de Mambré y la de la tumba de los Patriarcas en Hebrón, el templo de Augusto en Samaria y algunas construcciones en Cesarea. Pero en las numerosas fortalezas que él levantó o restauró se ha buscado poco. Hay sólo la excepción de la Torre Antonia, en Jerusalén, cuyo plano ha sido bastante bien trazado y en el que ha sido posible descubrir el gran patio empedrado, que debió ser el Lithóstratos del proceso de Jesús<sup>42</sup>. Unas excavaciones realizadas también en la «ciudadela» han evidenciado los fundamentos de una de las torres macizas que flanqueaban el palacio de Herodes, pero el problema de las diversas murallas de Jerusalén no ha sido todavía resuelto de manera definitiva, quizá porque los arqueólogos han sido los que han embrollado un poco el problema, tratando de conciliar demasiados datos discordantes. Con todo, en un trozo de la muralla, que parece remontarse precisamente a los tiempos de Herodes, el arqueólogo, como el peregrino, puede detenerse pensativo en el umbral de la que fué la puerta, a través de la cual Jesús, bajo el peso de la cruz, salió de Jerusalén, amurallada dentro de su tipismo, hoy ya pasado, para ir al encuentro del Occidente, símbolo entonces de toda la gentilidad, llamada a constituir «el Israel de Dios».

---

## CONCLUSION

---

Si los hombres callan, las piedras hablarán<sup>43</sup>. Con estas palabras de Cristo terminaba el docto abate Vigouroux, hace más de 75 años, su magistral trabajo «*La Biblia y los descubrimientos modernos*». Sin embargo, entonces sólo estábamos al comienzo del magnífico esfuerzo que hacía la arqueología para resucitar el Antiguo Oriente. El entusiasmo que suscitaban los nuevos descubrimientos se manifestaba por medio de reacciones diferentes a propósito de la Biblia. Al lado de los que veían en la arqueología una confirmación de su fe en los libros sagrados, había otros que la saludaban como a la gran liberadora de mitos que habían constituido demasiado tiempo la vida de la humanidad. A «la Biblia ha dicho la verdad» de los primeros, respondía la exclamación de los segundos: «¡Panbabilonismo! ¡Panmitismo!». También había los que continuaban imperturbablemente su análisis hipercrítico de los textos, los seccionaban, los recomponían, versículo por versículo, sin preocuparse de las nuevas luces, con que la arqueología no cesaba de iluminar las narraciones antiguas y su género literario. No arrojemos la piedra contra ninguno, sino contentémonos observando que, si la arqueología no se ha transformado en una ciencia más que gracias a la disciplina que ella ha sabido imponerse, como hemos dicho antes, es también cierto que la interpretación exacta y el buen uso de los resultados que ella ofrece al exegeta y al historiador, exigen, a su vez, la sumisión a una disciplina del espíritu, que no puede ser otra cosa que el amor, sin reticencias, a la verdad. Si «las piedras gritan», es

nuestro leal deber acoger su mensaje, sin forzarlo, ni minimizarlo según tendencias personales.

¿Qué se puede, qué se debe esperar de la arqueología, desde el punto de vista de la Biblia? La respuesta es sencilla: nada fuera de aquello que constituye su propio objetivo, como hemos indicado al comienzo. Pero a la luz de un siglo de historia de la arqueología, podemos responder mejor a esta pregunta. Las conquistas de la arqueología atestiguan por sí solas en favor de su verdadera potencialidad. Por consiguiente, ¿qué cosas nuevas ha aportado la arqueología a la ciencia bíblica?

En el terreno puramente histórico, la arqueología ha confirmado una multitud de hechos registrados en la Biblia. Pueblos, apenas mencionados en la Escritura, han aparecido a la luz gracias a la arqueología, como por ejemplo, los Hititas. Nombres de personajes, grandes y pequeños, desconocidos fuera de los textos sagrados, han reaparecido en los monumentos exhumados, precisamente donde era natural que se los hallase. Para citar sólo un ejemplo, unas tablillas que provienen del «Castillo» (Qasr) que sirve para indicar las ruinas del palacio de Nabucodonosor en Babilonia, nos muestran en los términos fríos de la intendencia, al rey de Judá, Joaquin, que recibe su ración reglamentaria como prisionero de guerra de respeto<sup>44</sup>. Sin embargo, unos contactos tan directos entre los datos de la arqueología y los de la Biblia son más bien raros. Es más una «iluminación indirecta» lo que la arqueología presta a la historia bíblica. Un ejemplo nos aclarará también esto. La Biblia<sup>45</sup> ha trazado un cuadro patético de la desolación y de las ruinas que acompañaron la catástrofe del 586 a. C. (destrucción del reino de Judá y de Jerusalén, deportación en masa de la población, etc.).

Ha habido críticos que han impugnado la realidad de esta descripción. Más aún, según algunos, la historia de la restauración, contada en los libros de Esdras y de Nehemías, no habría sido más que fantasía, y en el fondo no era sin motivo, pues no había habido ni destierro en masa, ni destrucciones extensas. Ahora bien, la arqueología palestinense se ha ocupado de un gran número de sitios del reino de Judá, y en todas partes su veredicto ha sido idéntico, como lo revela un crítico tan bueno como Albright. No existe en todo el territorio judío propiamente dicho, una sola ciudad importante que no haya sufrido graves destrucciones hacia fines del s. VII o a comienzos del VI. Muchas de ellas no fueron jamás rehabilitadas, otras sólo más tarde conocieron una parcial restauración, otras, finalmente, únicamente mucho tiempo después vieron de nuevo florecer una vida urbana notable. En una palabra, durante todo aquel período que la Biblia asigna al destierro de Babilonia, la arqueología se muestra impotente para mostrar un solo sitio que haya sido habitado sin discontinuidad. Iluminación indirecta, es cierto, de la veracidad de los escritores sagrados, pero ¿es por ello quizás menos eficaz?

También debemos hablar de iluminación indirecta a propósito de los muchos documentos históricos, religiosos, jurídicos y de otra clase, que los archivos de Babilonia, de Asiria, de Mari, de Ras Shamra y otros nos han ofrecido. Al devolvernos el alma de los pueblos antiguos, sus vicisitudes, sus costumbres, sus creencias, en resumen, su vida, estos documentos nos permiten hallar de nuevo su clima moral, la sociedad en medio de la cual se movió la revelación del Antiguo Testamento y evidencian, por contraste, la innegable trascendencia de la religión del pueblo de Dios. Es así cómo los archivos de Mari (s. XVIII)

y los de Nuzu (s. XIV) nos ofrecen el modo de reconstruir el ambiente en que se encuentra la era de los Patriarcas; en cuanto a los archivos de Tell el-Amarna, nos ilustran, con dos siglos de anticipación, sobre el estado político de la tierra de Canaán, tal como se verifica en el libro de Josué, mientras que los textos de Ras Shamra nos consienten, por vez primera, hacernos una idea bastante amplia de aquella religión cananea, contra la que chocará la religión de Yahveh. Pero una de las más grandes aportaciones de la arqueología oriental, en sus relaciones con el Antiguo Testamento, es haber evidenciado la trascendencia de la religión de Israel, de manera que nos ofrece la ocasión de colocar al pueblo de Dios *en* su ambiente histórico, mientras nos invita además a trazar su historia *contra* este mismo ambiente.

Sin embargo, no debe creerse que la arqueología sólo debe exhumar soluciones y confirmaciones tal como las espera el exegeta. También nos presenta, bastante a menudo, nuevos problemas, realmente inesperados y, a veces, desconcertantes. El ejemplo de las excavaciones de Haai (et-Tell) quedará, sin duda, como ejemplo clásico y las de Jericó corren el peligro de tomar la misma dirección. Quizás muchos de estos problemas recibirán su solución por otras excavaciones arqueológicas, pero en otros casos será el exegeta quien tendrá que revisar su interpretación tradicional de los textos. Es ésta una lección bastante oportuna para los que se imaginan que pueden olvidar los hechos de la historia. En realidad, la interpretación teológica de la Biblia supone y exige la inteligencia histórica, cronológica y geográfica del ambiente en que se efectuó la revelación. Las «voces sepultadas» reclaman el derecho de unir su testimonio con el de la «Palabra viviente».

ANA TERESA SERVENTI

# LAS LENGUAS DE LA BIBLIA

XII

<i>pág.</i>	271	LENGUAS BÍBLICAS EN GENERAL
	271	LAS LENGUAS DE LOS TEXTOS BÍBLICOS
	271	LENGUAS DE LAS ANTIGUAS TRADUCCIONES
	272	LENGUAS DE LOS TEXTOS ORIENTALES
	274	LOS TEXTOS JERoglÍFICOS Y CUNEIFORMES
	277	LENGUAS SEMÍTICAS
	277	LAS LENGUAS SEMÍTICAS
	280	EL HEBREO
	282	EL ARAMEO
	283	EL GRIEGO

**NOTA  
BIOGRÁFICA**

*Ana Teresa Serventi, nacida en Parma en 1930, se doctoró en la Universidad Católica de Milán, en 1953, y el mismo año fué nombrada Asistente en el Seminario Oriental de aquella Universidad, por sus publicaciones de argumento asiriológico.*

EL título de este escrito no sugiere, a primera vista, todo lo que se puede decir sobre el argumento, y que nosotros, en el curso de lo que trataremos de dar aquí, lo haremos de una manera extremadamente sintética. «Lenguas de la Biblia» son, evidentemente, las lenguas en que ha sido escrita la Biblia, o sea, el conjunto de los libros que los Cristianos y, en parte, los Hebreos, convienen en considerar como sagrados.

Los textos «originales» de estos libros nos han llegado casi en su totalidad; pocos libros bíblicos se han perdido: en estos casos vale como texto original —y es equivalente prácticamente a los fines exegéticos y teológicos— una traducción antigua.

En *hebreo* fueron escritos y nos han sido transmitidos casi todos los libros del «Antiguo Testamento», o sea, los libros ya considerados como sagrados por los Hebreos. Algunos, o parte de ellos, nos han llegado escritos en *arameo* (en parte, tal vez traducciones del hebreo), o sea, cinco capítulos del profeta Daniel<sup>1</sup>, pasajes de Esdras<sup>2</sup> y unas pocas frases de Jeremías<sup>3</sup>. Además, también del Antiguo Testamento: el libro del Eclesiástico nos ha llegado en griego, pero en 1896 se descubrió una buena parte —más de un tercio— del texto original escrito en hebreo. Otros libros nos quedan también en griego, pero son traducciones de un original hebreo o arameo (Baruc, Tobías, I Macabeos, Judit; partes de Daniel y de Ester); otros, en cambio, fueron escritos propiamente en griego (II Macabeos, Sabiduría).

El «Nuevo Testamento» fué redactado todo en griego, excepto el Evangelio de San Mateo (el primero de la serie), que fué escrito en arameo, pero nos queda sólo en su traducción griega, antiquísima, quizá a cargo de su mismo autor.

Entendidas en este sentido, las «lenguas de la Biblia» son: hebreo, arameo y griego; las dos primeras «semíticas», la tercera «indoeuropea», del grupo que nosotros comúnmente conocemos como «lenguas clásicas».

Pero si por «lenguas de la Biblia» entendemos las lenguas que de alguna manera interesan a los estudios bíblicos, en el sentido de que su conocimiento es necesario, o al menos ofrece una buena ayuda para entender bien el significado de la Biblia y lo que ella enseña y representa en nuestra cultura, entonces el horizonte se amplía desmesuradamente.

Ante todo se presentan como singularmente importantes las lenguas en que fueron redactadas, desde la antigüedad, las traducciones de la Biblia, de las cuales se ocupan los estudiosos para conocer tanto el texto de la Sagrada Escritura, como su interpretación.

Es cosa sabida que las circunstancias en que los antiguos libros eran transmitidos, ofrecieron a menudo ocasión para algunas modificaciones de los textos, siempre o casi siempre involuntarias, pero no por ello dignas de ser olvidadas para entender exactamente lo que los libros quieren decir: son añadidos, omisiones y sustituciones, a menudo «errores» comunes, nacidos de las más diversas causas.

Sobre el problema de encontrar nuevamente el texto original verdadero se ocupa una ciencia especial, llamada «crítica textual», que procede con méto-

LAS LENGUAS  
DE LOS  
TEXTOS BÍBLICOS

LENGUAS DE LAS  
ANTIGUAS  
TRADUCCIONES

dos bien establecidos y seguros. Entre otras cosas, esta ciencia recurre a comparar la Biblia hebrea, tal como la tenemos, con las traducciones hechas cuando el texto original podía no haber sufrido aún las alteraciones que actualmente nos presenta.

Un ejemplo tomado al azar: en un Salmo<sup>4</sup> el texto hebreo dice: «Nosotros te celebramos, oh Dios, y está próximo tu nombre»; el griego, en cambio: «Nosotros te celebramos, oh Dios, e invocamos tu nombre». El sentido del griego, evidentemente claro y obvio, es el verdadero: el manuscrito usado por el traductor tenía las palabras *qaro' bishmeka*, que después se alteraron con *qarob shemeka*, de lo cual vino la diferencia de sentido. (Como diremos después, antiguamente en hebreo no se notaban las vocales breves: el grupo continuo *qrobshmk*, dividido diversamente, como consecuencia de la pérdida del signo ' , dejaba las dos diferentes vocalizaciones, y, por tanto, los diversos significados).

Ya los Hebreos atendieron a la traducción de sus Sagradas Escrituras, para que fueran entendidas cuando la lengua hebrea estaba ya muerta: y son las traducciones en *arameo* y en *griego*. Las traducciones arameas son consideradas «paráfrasis», porque en parte amplían el texto, para hacerlo inteligible: se llaman *Targum*; las traducciones griegas son principalmente la llamada Alejandrina o de los Setenta (porque tal era el número supuesto de los colaboradores), la de Teodoción y la de Aquila.

Con el advenimiento del Cristianismo hubo las traducciones *latinas*, la última de las cuales es la de San Jerónimo, en el siglo V y constituye, en substancia, la Biblia llamada *Vulgata*, aún reconocida de uso oficial en la Iglesia Católica.

Pero otras comunidades cristianas tuvieron sus traducciones completas o parciales, con un valor crítico más o menos importante: son las traducidas en varios dialectos arameos, o sea, en *siriaco*, *sirio-palestínés*, y luego en *etíope antiguo* (o *gheez*) y en *árabe*, lenguas todas afines al hebreo (grupo semítico); además, las traducciones en lengua *armenia* (grupo indoeuropeo) y en *copto* (grupo camítico). Hay además un texto especial del Pentateuco — el conjunto de los libros de Moisés, con los que comienza la Biblia — llamado *Pentateuco samaritano*, con particularidades lingüísticas y alfabeto propios.

#### LENGUAS DE LOS TEXTOS ORIENTALES

No concluye aquí la serie de las lenguas cuyo estudio deben afrontar los estudiosos de la Biblia.

Los descubrimientos arqueológicos han dado a conocer los textos de varias poblaciones orientales, en parte anteriores, en parte contemporáneas de los Hebreos: son conocidos de todos los textos en escritura jeroglífica — y en otras escrituras derivadas de la jeroglífica — escritos en lengua *egipcia antigua* y los que están escritos en caracteres cuneiformes silábicos, redactados en lengua *sumeria* y en lengua *acadia*.

La lengua *egipcia* es del grupo camítico, como la copta ya mencionada, que — en cierto sentido — es su forma más reciente; la *sumeria* es una lengua aislada, que forma un grupo aparte de estructura completamente particular; la *acadia* es una lengua semítica, diferenciada en los textos según diversos lugares y épocas, como el *babylonio*, el *asirio*, la lengua de los *textos de Mari*, la de los textos de el-Amarna. Tienen importancia particular los textos escritos en la lengua semítica de *Ugarit*, ciudad costera de la Siria junto al promon-

torio llamado hoy Ras Shamra. Son unos escritos en alfabeto de aspecto cuneiforme, pero limitado a 29 signos, cuantas son precisamente las consonantes que se usan en aquella lengua. La extraordinaria importancia de los escritos de Ugarit (s. xv-xiv y comienzos del XIII a. C.) para el estudio de la Biblia puede medirse por el hecho de reflejar en general una forma de civilización contemporánea de la época en que se estaba formando la nación hebrea, en un territorio muy próximo a Palestina, por obra de una población semítica, como los Hebreos y sobre todo los «Cananeos», con los cuales aquéllos fueron a convivir.

Tanto en caracteres cuneiformes silábicos del sumerio-acadio, como en caracteres alfabéticos del ugarítico, han sido hallados documentos en otras lenguas, por ejemplo, en *elamítico* y *churritico*.

Pero el grupo más importante de textos cuneiformes silábicos en lenguas diferentes del sumerio-acadio, es el de los textos *hititas*, lengua indoeuropea como el griego y el latín, hablada por este misterioso pueblo hitita que, después de haber constituido un vasto y poderoso imperio entre la Siria septentrional y el Asia Menor, desapareció de pronto de la escena histórica, de tal manera que permaneció casi ignorado hasta los recientes descubrimientos.

Finalmente, debemos recordar los textos escritos alfabéticamente (inscripciones fenicias, papiros e inscripciones arameas, etc.), de los que hablaremos más adelante.



Inscripción descubierta el año 1929 en Biblos, en lengua y caracteres fenicios. Es de un rey de Biblos (Geba) de nombre Jehimilk, algo anterior a Ahiaram (cfr. Dunand en «Rev. Bibl.» [1930] 329). Las dos primeras líneas, en caracteres de hebreo cuadrado, serían:

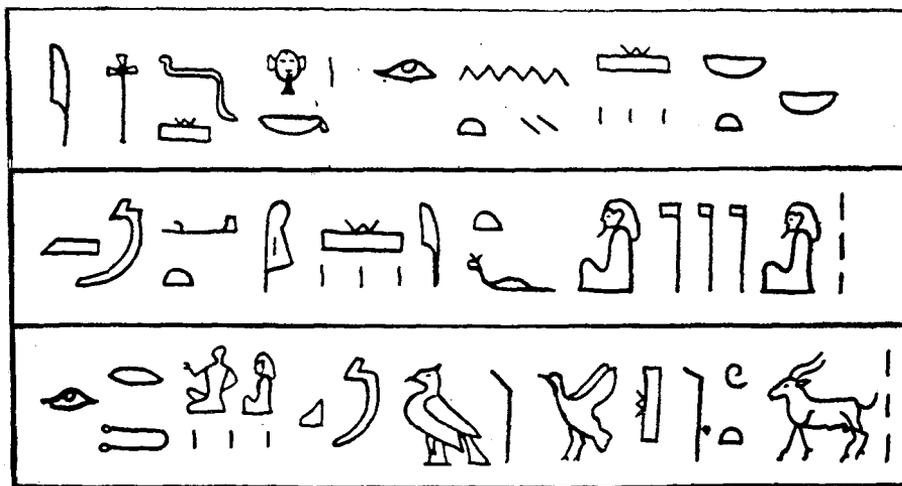
בת / זבני / יחמלק / מלך גבל  
 (ז)את / חוי / כל / מפלת / הבתם

<sup>1</sup>Templo, que construyó Jehimilk, rey de Geba. <sup>2</sup>He aquí: restauró todas las ruinas de (aquel) templo. <sup>3</sup>Protéjanle Baal Samin y Baal <sup>4</sup>Geba y la totalidad de los dioses de Geba <sup>5</sup>santos los días de Jehimilk y sus años <sup>6</sup>sobre Geba, pues es un rey justo y un rey <sup>7</sup>recto a los ojos de los santos de Geba».

**LOS TEXTOS  
JEROGLIFICOS Y  
CUNEIFORMES**

De todas estas lenguas y escrituras podemos únicamente dar alguna brevísima indicación, limitándonos a las de particular interés.

Podemos decir que hoy han quedado revelados los misterios de los textos egipcios, escritos en caracteres jeroglíficos, en el sentido de que es posible en-



Principio de un himno egipcio jeroglífico al dios solar.

Lectura: 'Inḏ hr.k ir ntt nbt nb m3't it ntrw ir rmtt km3 'wt.

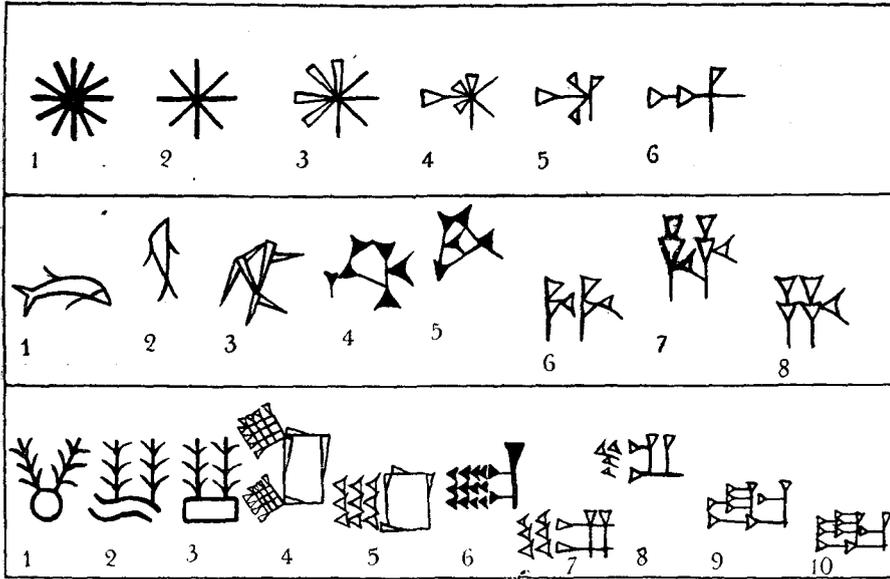
Traducción: «Salud a ti, que has hecho todo cuanto existe, poseedor de la verdad, padre de los dioses, que has hecho al género humano y has creado los animales pequeños.» (Por cortesía del P. A. Massart.)

tenderlos — sustancialmente — de manera completa. La lectura continúa siendo convencional, por regla general, por la falta de la notación de las vocales. Los signos expresan en parte valores alfabéticos — como en nuestra escritura — y en parte objetos o ideas (en estos casos la palabra no está «escrita» en el sentido que nosotros damos a la palabra, o sea, descompuesta en los sonidos que la constituyen, sino que está representada en el conjunto con un dibujo algo estilizado, que después evolucionó hasta representar ideas semejantes, por ejemplo, el sentido del ojo para decir también «ver», etc.); en parte, desempeñan otras funciones de guía para la lectura.

Algo semejante acontece en la escritura *cuneiforme*, cuyos signos eran originariamente representaciones, como dibujos rudimentarios de cosas, luego, a través de largos y complicados procesos, con retrocesos y saltos hacia delante, tomaron formas características estilizadas en líneas y cuñas, variadas de muchas maneras, pudiendo la medo-asiria ser considerada como típica o «clásica».

Entre los Sumerios los signos ideográficos prevalecían, debido a la estructura particular de su lengua. Suele decirse que es «aglutinante»; pero esta palabra no expresa del todo el mecanismo propio del sumerio, sobre el cual sólo en tiempos muy recientes hemos podido tener un conocimiento seguro. Al

adoptar la escritura cuneiforme, los Babilonios y Asirios (Semitas) modificaron su empleo: continuaron siendo más o menos frecuentes los ideogramas y otros signos indicadores, pero la mayor parte de los signos tuvo un valor «fonético»



Evolución de tres signos de la escritura sumerio-acadia desde la fase picto-ideográfica (dibujo) a la cuneiforme (estilización del dibujo). Cfr. R. Labat, *Manuel d'épigraphie accadienne*, Paris, 1947.

1. *Estrella* para indicar «el cielo» y «dios»: formas primitivas paleosumerias (N. 1. 2), forma sumeria clásica (N. 3), antiguo babilónico (N. 4), asiria (N. 5) y neoasiria (N. 6). Como ideograma se lee en sumerio *an* «cielo», *dingir* «dios»; en acadio *samû* «cielo», *ilu* «dios»; como signo silábico: *an*, menos frecuente *il*, *el*, además de otros valores más raros. Puesto delante del nombre de un dios tenía valor determinativo, y no se leía.

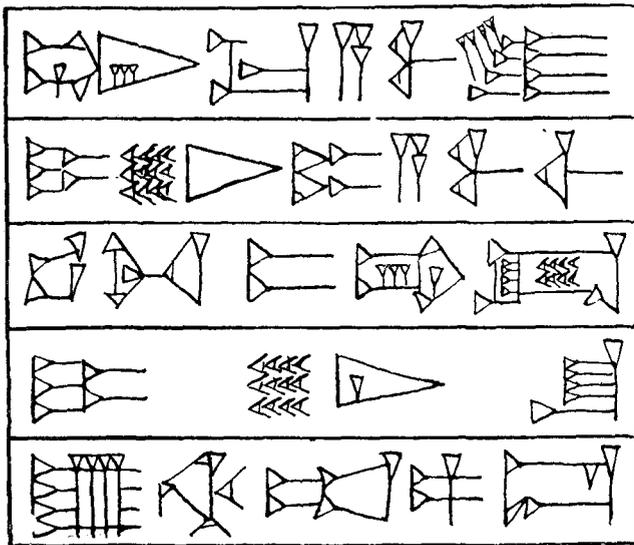
2. *Pez* en la forma sumeria antigua (N. 1. 2), sumeria clásica (N. 3), babilónica (N. 4-7), neoasiria (N. 8). Se lee: sum. *ha* «pez», acadio *nûnu* «pez»; valor silábico *ha*; como determinativo indica los nombres de peces.

3. *Jardín* en antiguo sumerio (N. 1-3), sumerio clásico (N. 4-5), babilónico (N. 6-8), asirio (N. 9-10), con valor silábico *sar* y diversos valores ideográficos.

(cada signo indica una sílaba), según un proceso de transformación que ya había comenzado entre los Sumerios, pero solamente entre los Semitas alcanzó su pleno desarrollo. Un texto acadio transcrito tiene un aspecto de escrito silabeado. Por ejemplo, en un himno a la diosa Nana se lee: *nu-chi ma-rat (ilu)Sin kur-bi a-na sharri keni*, «descansa, hija de Sin; bendice al rey fiel». Las palabras *Sin*, *sharri*, *keni* están escritas con ideogramas; el signo *ilu* (=«dios») es un determinativo que no se lee y sirve sólo para advertir al lector de que sigue un nombre de divinidad.

La escritura cuneiforme sufrió también otras transformaciones, al pasar de los Babilonios a los Hititas. En conjunto, esta escritura, que tiene un aspecto extraño y complicado (y podría añadirse, más bien imprecisa), y con la que sólo podemos familiarizarnos después de una larga práctica, ha sido el vehículo de

C H 196

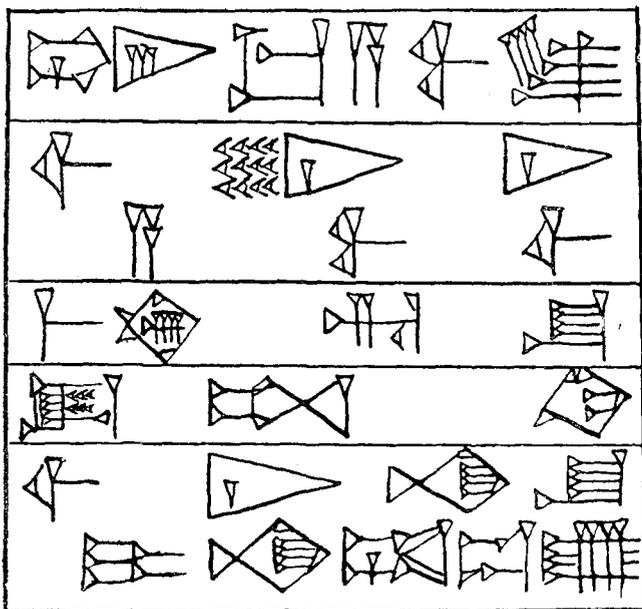


Del Código de Hammurabi, art. 196 (col. 17/33, lín. 45-49):

*sum-ma a-wi-lum i-in DU-MU a-wi-lim úh-tap-pi-id i-in-su ú-ha-ap-pa-du = summa awilum in mār awilim uhtappid, insu uhappadu*

«Si un hombre el ojo de un hijo de hombre (= un ciudadano libre) daña, su ojo dañese». Cfr. Ex. 21, 23-24: «Pero si [por un golpe] sigue desgracia, pondrás vida por vida, ojo por ojo, diente por diente...» (ley del talión).

C H 200



Del Código de Hammurabi, art. 200 (col. 17/33, lín. 66-70):

*sum-ma a-wi-lum si-in-ni a-wi-lim me-ih-ri-su it-ta-di si-in-na-su i-na-ad-du-ú = summa awilum sinni awilim mēhrisu ittadi, sin-nasu inaddū.*

«Si un hombre el diente de un ciudadano igual a él saca, su diente sacarán». Es otro ejemplo de «ley del talión».

cultura y auxilio para las formas prácticas de la vida civil (leyes, contratos, correspondencia, etc.), durante casi tres milenios a pueblos de estirpes diversas, desde los Sumerios a los Semitas de Mesopotamia y Siria y a los Indoeuropeos de los países mediterráneos orientales. A este respecto podemos añadir ahora otro: una vez conseguido descifrarla, con un proceso que es evidentemente una de las grandes obras del ingenio humano, esta escritura nos ha dado un conocimiento adecuado de los pensamientos y sentimientos de gentes antiguas y civilizaciones diversas, que sin ello no habríamos conocido; de esta manera hemos añadido un elemento notable a nuestra cultura y nos hemos apropiado un nuevo importante auxilio para entender la palabra divina.

---

## LENGUAS SEMITICAS

---

**C**REEMOS que será útil dar algunos detalles sobre las lenguas del grupo *semítico*, que comprende—como hemos ya indicado—con el hebreo y el arameo, también el babilónico-asirio de los textos cuneiformes, el ugarítico, el fenicio, el árabe y el etiópico. Son lenguas muy semejantes entre sí y con caracteres comunes más bien marcados. Tales caracteres comunes sirven a la ciencia glotológica para reconstruir en sus rasgos fundamentales la lengua prehistórica única de la cual cada una, con sus particularidades, proviene. Arduos estudios, ya desde los comienzos, van buscando un eventual parentesco entre éste y otros grupos lingüísticos: ya se vislumbran algunos contactos entre el *semítico* y el indoeuropeo. Naturalmente no todas las lenguas «conservaron» en la misma medida los mismos elementos; en la evolución de cada una de ellas hubo «pérdidas» y «adquisiciones» diversas. Generalmente, el árabe es considerado como lengua particularmente representativa y conservadora del grupo; pero también pueden reconocerse rasgos arcaicos independientemente en otras lenguas, aun en el hebreo.

### LAS LENGUAS SEMITICAS

Se puede afirmar, en términos extremadamente simples, que, en general, los Semitas hablaban articulando los sonidos en una región del aparato fónico más interna que no nosotros occidentales. Son característicos los sonidos de la laringe, como «aspirados» profundamente en la «garganta», proferidos con una simultánea y mayor dilatación de la cavidad bucal. Las consonantes «explosivas» (D, T, etc.) pueden pronunciarse con diversas modalidades, de lo cual resultan varias series (enfáticas, explosivas, fricativas). En su conjunto sonoro formado por la palabra, las «vocales» muestran un carácter de fluidez que distingue toda la gramática semítica en la formación de los sustantivos y adjetivos, en la conjugación de los verbos, etc.

Entre las particularidades más notables, de las cuales pueden hallarse restos en las traducciones antiguas y modernas (nos referimos aquí al hebreo de la Biblia), pueden mencionarse la estructura del verbo y la de la frase y del período. En el verbo no se expresan los tiempos subjetivos de estado o acción: o sea, el tiempo presente, o pasado, o futuro, en los que el sujeto *es* o *hace* una

cosa, sino el carácter del estado o de la acción, objetivamente entendidos: sobre todo el de la acción completa o incompleta.

El que lee la Biblia observa — en ciertas frases — unas sucesiones que para nosotros resultan extrañas, por ejemplo, en frases con verbos en pasado y futuro. El mejor conocimiento de este mecanismo permite hoy muchas veces traducciones más inteligibles para nosotros y, casi diríamos, más obvias; pero la traducción perfecta de las relaciones pretendidas por el autor a menudo no es posible. Cada lengua es como una forma en la que los pensamientos y sentimientos están plasmados de una cierta manera: otras formas (lenguas) pueden ser del todo inadecuadas para expresarlas.

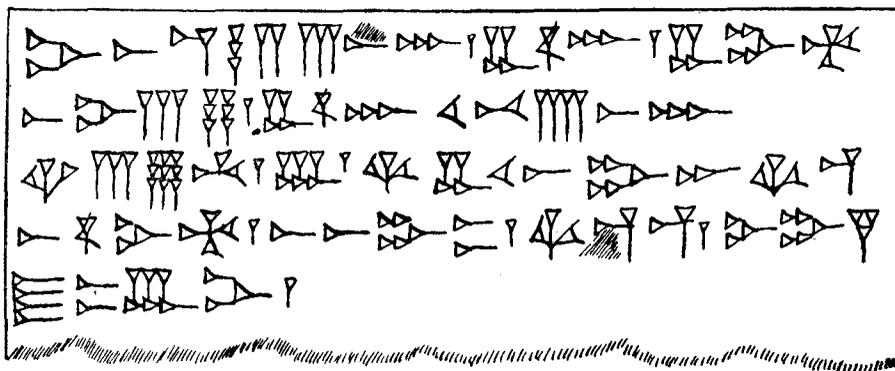
Como ejemplo del diverso modo de concebir y expresarse que tiene el semítico y de la dificultad de reproducir un texto semítico antiguo en nuestros lenguajes, citaremos algunas frases de los Salmos, según una traducción materialmente literal (que corresponde a la de la antigua traducción griega y de la Vulgata) y una traducción que procura dar el sentido (tal como está en la nueva versión latina, hecha por los Profesores del Instituto Bíblico de Roma, y adoptada en el uso litúrgico). En el *Miserere*: versión antigua: «Verdaderamente, he aquí que tú amaste la verdad»; nueva versión: «He aquí que tú te complaces en la sinceridad (del corazón)». En el mismo salmo: versión antigua: «No te deleitarás en los holocaustos»; nueva versión: «No aceptarías el holocausto (si te lo ofreciera siendo pecador)». En el salmo profético *Dixit Dominus*: versión antigua: «En el día de su ira quebrantó a los reyes»; nueva versión: «En el día de su ira aplastará a los reyes (adversarios)». En el salmo primero: versión antigua: «Bienaventurado el hombre que no anduvo en los consejos de los impíos», etc.; nueva versión: «No sigue el consejo, etc.». Los traductores de la Biblia saben bien que, aun después de haber superado las dificultades de la gramática y del léxico, queda un resto que no puede ser traducido a nuestras lenguas. Para expresar con énfasis un concepto, o llamar la atención sobre el mismo, el que habla repite la raíz de una manera especial, indefinible, que nosotros no podemos hacer más que con un complemento, un adverbio, un adjetivo; los antiguos traductores a veces hacían un participio; por ejemplo, *sos asís*, «yo experimento una gran alegría», daba en latín «*gaudens gaudebo*»; *mot tamut*, «morirás ciertamente», «morte morieris»; *akol tokel*, «puedes comer a tu gusto»; *jadoa teda*, «es necesario que tú sepas»; etc. En estos casos se encuentran traducidos con «ciertamente» aun muchos pasajes, que no implican certeza. También es notable la dificultad de traducir los vocablos de estado, especialmente, como son odiar, amar, tener miedo, etc., que tomados materialmente, indican las mismas cosas que nuestros vocablos correspondientes, pero con una antigua carga expresiva y especialmente sentimental muy diversa.

Los tratados glotológicos dan también clasificaciones de las lenguas semíticas, más que nada para fines didácticos, porque entre los diferentes grupos y lenguas del mismo grupo no existen barreras definidas.

Suele seguirse una línea topográfica. En la región *semítica del noreste* se hablaba el *acadio*, ya mencionado. En el *noroeste* había las lenguas de Siria-Palestina, que del nombre antiguo de la región de «Canaán» se llaman «cana-neas»; o sea, el ya mencionado *ugarítico*, distinto con caracteres muy individuales, el *fenicio*, al que pertenece también el *púnico* o cartaginés, el *jáudico*, el *hebreo*, el *moabítico*; además la lengua de los nómadas Arameos, o *arameo*,

con muchas variedades (*arameo bíblico, de los papiros, palmireno, nabateo, tamúdico* y varios dialectos *siriacos*).

En la zona *semítica meridional*: el árabe del norte y centro de Arabia, que en la forma usada en el Corán, se convirtió en el *árabe clásico*, y con el



Comienzo de un pasaje del mito de Baal y 'Anat («Syria» 15 [1934] 305 ss.; Gordon, *Ugaritic Handbook*, Roma 1947, texto 67). Lectura:

- |                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| 1. <i>ktmhš ltn.bṯn.brh</i> | 4. <i>tkh.ttrp.šmm.krs</i> |
| 2. <i>tklj.bṯn 'qln</i>     | 5. <i>ipak.</i>            |
| 3. <i>šljt.d.šb' t rašm</i> |                            |

«<sup>1</sup>Cuando hayas abatido a Lótan, la serpiente enroscada, <sup>2</sup>habrás destruído la serpiente tortuosa, <sup>3</sup>el poderoso (?) de las siete cabezas, <sup>4</sup>habrás (*tkh*) el *ttrp* de los cielos, como (?) el *rs* <sup>5</sup>de tu *ipd* (*šefod*?». Este fragmento sirve para demostrar de primera impresión la importancia del estudio del ugarítico y sus dificultades para la comparación bíblica.

Las palabras de las primeras dos líneas se encuentran en hebreo (excepto *bṯn*, común con el árabe): tanto el nombre del monstruo, *ltn*, hebr. *Leviatán*, como los epítetos se encuentran en Is. 27, 1. El resto contiene palabras que, al no tener paralelo en lenguas conocidas, quedan casi por completo ininteligibles.

Islam se difundió desde el Africa septentrional hasta las puertas de Persia, donde se habla aún con muchas variantes dialectales (comprendido el *maltés*); y el *árabe del sur*, que es más bien un grupo de dialectos, algunos atestiguados ya en antiguas inscripciones (*sabeo, mineo*), otros, hablados todavía.

Del lenguaje de grupos de árabes del sur, que emigraron en tiempos prehistóricos a Etiopía, tuvieron origen los dialectos etiópicos: el etíope antiguo, o *gheez*, y varios dialectos usados actualmente, entre los cuales, el *amárico*, lengua oficial de Abisinia, el *tigré*, el *tigrigna*, etc.

Estas lenguas se escribieron mediante alfabetos, que—aparte del ugarítico—parece deben remontarse a un origen único. Según Ryckmans, alfabetos semíticos septentrionales y meridionales derivan de un prototipo común que no conocemos directamente, mientras que conocemos una forma suya colateral, esto es, el alfabeto llamado «sinaítico».

En la región palestinense ciertamente los alfabetos se reducen al que, inventado o al menos difundido por los Fenicios, recibe su nombre. El alfabeto fenicio fué adoptado en Canaán y, por tanto, también por los antiguos Hebreos;

fué también empleado por los Arameos, transformándose en diversas maneras. Adoptado por los Hebreos, que con él sustituyeron el antiguo, en su forma sencilla, «cuadrada» (véase fig. 1), se convirtió en el típico *alfabeto hebreo*. Este alfabeto expresa solamente las consonantes y la razón de este hecho extraño, favorecido por el carácter diverso que las consonantes y vocales toman en las lenguas semíticas, las primeras, estables, las otras, variables y, por tendencia, indecisas, debe casi ciertamente buscarse en el origen del alfabeto, que era una escritura concebida para fines prácticos, por tanto, como algo ligero, simple, breve, como una taquigrafía y con signos memorísticos. La fortuna de este invento, de origen humilde, puede medirse teniendo presente que del alfabeto fenicio derivan los que se usaron en el mundo antiguo, tales como el griego y el latín, que hoy son empleados directamente o con modificaciones (alfabetos eslavos, gótico) en todo el occidente.

## EL HEBREO

Aunque, como cualquier otra lengua, el hebreo evolucionó en el curso de los siglos en que fué hablado y escrito, nosotros no tenemos más que un conocimiento limitado de su desarrollo. De sus mismas diferenciaciones de un lugar a otro sólo tenemos también escasos indicios. Esto se debe a varias causas, la principal de las cuales es quizás una cierta nivelación a que, sobre todo insensiblemente, fueron sometidos los textos en las transcripciones de copistas, obedientes a una orientación única y a unos fines oficiales. Este largo trabajo, secular, acabó en la obra de los *Masoretas*, que fijaron, en sus más pequeños detalles, la pronunciación — que había sido dejada indecisa, como hemos dicho, por la escritura alfabética consonántica —, según un sistema único, en la Alta Edad Media, y, por consiguiente, muchos siglos después de la composición del último libro de la Biblia.

La lengua que luego, al desarrollarse, se convertirá en el hebreo, posee testimonios de que ya se hablaba en Palestina algunos siglos antes del comienzo de la historia de los mismos Hebreos. Los primeros documentos son nombres de lugares, especialmente montes y ríos, y, a continuación, ciudades: por ejemplo, Líbano, Carmelo, Galaad, Jabboc, Jordán (hebreo *Jarden*; la semejanza con el *Jardanos* homérico es tal vez casual). Entre los nombres de ciudades hay algunos antiquísimos, formados con *Bet*, «casa»: *Bet-shemesh* «casa del (dios) Sol», *Betel*, «casa de Dios», etc. Los nombres pueden conservarse aun con variaciones de significado, aun quedando formalmente constantes. El nombre de Belén, que en hebreo significaría «casa del pan» y en árabe «casa de la carne», tuvo primero quizá el sentido pagano de «casa (= templo) del (dios) Lachmu».

Más tarde vinieron los nombres de persona, por ejemplo, los formados con *am(mu)*, «pueblo», como *Ibleam*, *Jokneam*.

Esta lengua antiquísima, a la que se da genéricamente el nombre de lengua de Canaán o *cananeo*, nos es conocida por algunas expresiones contenidas en una correspondencia del siglo XIV a. C., escrita en lengua babilónica y con signos cuneiformes, pero que eran cartas entre faraones egipcios y vasallos de Canaán (textos de *el-Amarna*).

Los Hebreos, que hablaban probablemente un dialecto arameo<sup>3</sup>, al entrar en el país adoptaron la lengua del lugar, y la memoria de este hecho quedó viva entre ellos: en Is. 19, 18 la lengua hebrea es llamada «lengua de Canaán».

A esto se deberá el que el hebreo tenga algunas características propias, con respecto a otros lenguajes vecinos. Pero no es posible seguir la evolución de

Fig. 1. — Sello de «Godolías, maestro de palacio»: LGDLIH 'SR 'L HBJT (cfr. *Palest. Explor. Fund.* 67, 1935. p. 195).



Fig. 2. — La estela de Mesa', rey de Moab, erigida en la antigua Dibon, (ahora Diban). La señaló ya en 1868 A. F. Klein y consiguió hacer unos calcos de la misma el año siguiente Ch. Clermont Ganneau. Entretanto, los beduínos que la poseían, creyendo hacer mayor negocio, la rompieron; se consiguió trabajosamente adquirir todos los trozos y recomponerlos, completando las partes perdidas con ayuda de los calcos. Mide 1 x 0,60 m., espesor 0,30 m. Ahora está en el Louvre.

cerca. Se perdió la *m* (mimación), con que originariamente acababan los nombres (recientemente se ha supuesto que el misterioso *Terafim*—un objeto de culto—no es plural, sino un singular con mimación); luego se perdieron las desinencias *-u*, *-i*, *-a*, de los tres casos (nominativo, genitivo, acusativo); importantes modificaciones de acentos dieron nuevo aspecto a la formación de los nombres y de los verbos; el demostrativo *ha-* se transformó en artículo, unido al nombre: *hammelek*, «el rey»; la sintaxis tomó caracteres propios. Así fué componiéndose la lengua, como empieza a aparecer en los textos que podemos considerar como los más antiguos por la presencia segura de «arcaísmos».

También se encuentran restos de diferencias dialectales: ciertas especialidades del «canto de Débora»<sup>6</sup> deben interpretarse quizás como propiedades dialectales de las tribus del norte; el episodio de *sibbólet-schibbólet*<sup>7</sup> contiene otro indicio de tal diferenciación.

La conocida «estela de Mesá», rey de Moab, del s. IX a. C. (v. fig. 2), está en un dialecto muy semejante al hebreo (fuera de la «pronunciación», sobre la cual nada podemos decir con seguridad). Aquí podemos notar que los textos hebreos no bíblicos que poseemos (inscripción de Siloé, cartas de Lakís



Las primeras cuatro líneas de la estela de Mesa'. Damos su transliteración conservando la división por líneas, con los puntos y pequeñas líneas verticales que están señalados en ella. En redondo, las integraciones necesarias por las roturas y la pérdida de algún fragmento.

1. 'NK.MŠ'.BN.KMŠ.GD.MLK.M'B.HD
2. jBNj / 'BJ.MLK.L.M'B.ŠLŠN.ŠT.W'NK.MLK
3. Tj.HR.ABj / W'Š.HBMT.Z'T.L[K]MŠ.BORHH / BMTJ
4. Š'.Kj.HŠ'Nj.MLK.HŠLKN.WKj.HR'Nj.BKL.ŠN'j / 'MR

«<sup>1</sup> Yo (soy) Mesa', hijo de Kemos[*gad*], rey de Moab, di-<sup>2</sup> bonita. / Mi padre reinó sobre Moab treinta años, y yo rei-<sup>3</sup> né después de mi padre. / E hice este alto lugar para Kemos en Kerihō / alto lugar de sal-<sup>4</sup>vacación: porque me salvó de todas las incursiones y me hizo ver (vencidos) a todos los que me odiaban. / Omr'i] (rey de Israel, etc.)».

(v. fig. 3), etc.), exiguos, pero suficientes para darnos una imagen de la lengua, no revelan tan notables diferencias (tampoco aquí debe aplicarse a la lectura) con respecto al texto bíblico: las inscripciones no han sufrido ciertamente ninguna «revisión». Pero debemos considerar que estas inscripciones fueron esculpidas según un tipo de lengua (¿dialecto de Jerusalén?), que estaba reservado

al uso escrito, o sea, a la «lengua literaria», sobre cuya existencia se puede formular al menos una hipótesis fundada, por analogía con todo lo que sabemos de otros pueblos próximos.

De esta manera el juicio sobre la historia de la lengua se confunde con el de la literatura: el hebreo tardío cambia con el cambiar de las ideas y de las costumbres. En fin, esta lengua lucha con la preponderancia del arameo, recibe de éste expresiones y formas estilísticas; y acaba por sucumbir. Entre el s. v y IV a. C., terminó completamente su empleo para las relaciones cotidianas. La sustitución fué lenta. En el 701 a. C., como aparece en 2 Reyes, 18, 26, la población de Jerusalén no podía ni siquiera entender el arameo. Quizás únicamente durante el destierro en Babilonia meridional los Hebreos aprendieron esta lengua, que entretanto por diversas maneras se empleaba en la Palestina ocupada. Pero es éste un problema complicado que aún no ha tenido una solución precisa. Es importante que Esdras (s. iv) usa ya el arameo, no sólo en documentos oficiales, sino también en narraciones históricas.

Se van recogiendo muchas observaciones nuevas con la publicación y el estudio de los manuscritos bíblicos y otros manuscritos hebreos, encontrados en las cuevas de la célebre localidad de Wadi-Qumrán, junto al Mar Muerto, entre los cuales se distinguen los manuscritos de Isaías (v. fig. 4), los del Comentario de Habacuc y el «Manual de disciplina» de la secta de los Esenios, que tenían su centro en Qumrán. (Véase cap. XV, p. 321.)

#### EL ARAMEO

El arameo, cuyos documentos más lejanos se remontan quizás al I milenio a. C., no tuvo, realmente, una gran «literatura», si exceptuamos en la fase tardía del «siríaco», y aun entonces con escasa originalidad, lo que está en consonancia con la índole del pueblo. Los Arameos, durante siglos nómadas, fueron grandes intermediarios de intercambios de toda clase, especialmente comerciales, entre diversos pueblos y por esto su lengua se transformó en un lenguaje internacional para la diplomacia y el comercio.

Tuvo un gran florecimiento el arameo entre la edad neobabilónica y la persa, cuando, precisamente, en Palestina ocupó el lugar del hebreo. Un dialecto arameo fué la lengua materna de Jesús, y hay algunas pocas palabras del mismo en el Evangelio, pero es considerado como muy semejante al judío arameo y al sirio-palestinés de escritos hebreos y cristianos posteriores, especialmente traducciones bíblicas. Eran también variantes arameas el «palmireno» (v. fig. 5) y el «nabateo» de inscripciones de la época persa o poco posteriores a ella; un dialecto vivo actual, muy semejante a todos éstos, es la lengua vulgar, algo arabizada, de Maalula y de otros dos pueblos de Siria, junto a Damasco.

SUELE acontecer que quien lee el Nuevo Testamento griego, provisto de las nociones que se aprenden en los estudios corrientes, tenga por un lado la impresión de hallarse frente a una lengua fácil, simple, clara, y, por otro, perciba anomalías y aun «errores», en comparación con la lengua estudiada por él. La sencillez del griego del Nuevo Testamento es real, pero más que un hecho de lengua, es un hecho de textos: porque se trata de escritos que hablan de asuntos y contienen pensamientos y sentimientos que nos son familiares por la cultura y práctica religiosa. Pero también contribuye a esta sencillez y facilidad la lengua, en cuanto que ella tiene elementos menos antiguos que no los textos clásicos: modos de decir, procedimientos estilísticos, especialmente en el parafraseo y en el período, que se articula de una manera muy semejante al que rige en nuestras lenguas, y se aparta de la manera de los clásicos.

La definición de esta lengua, o sea, la forma particular del griego en que está escrito el Nuevo Testamento, en la historia del helenismo es hoy muy bien conocida. En otros tiempos se creía que las particularidades de aquel «griego» (llamado «griego bíblico») eran exclusivas suyas en una medida muy superior a lo que hoy creemos. El estudio de la lengua en que están escritos—entre el s. II y algunos siglos después—, cartas y documentos de carácter familiar, práctico, sin intenciones artísticas (los papiros, acerca de los cuales puede verse en el presente libro el cap. XIV), ha demostrado que el griego del Nuevo Testamento es, substancialmente, la lengua hablada en los países de Oriente en el mismo tiempo en que fueron redactados los Evangelios. El fondo está constituido por aquel griego, que en la época de la gran difusión de la civilización y de la lengua griega (helenismo), se llamaba el «griego común» (*κοινή διάλεκτος*). Era el dialecto «ático» o ateniense, pero que ya se iba convirtiendo en «común», por el uso que de él se hacía, ya desde el s. IV a. C., en ciudades jónicas, especialmente del Egeo.

A esta trasposición del ático en boca jónica se deben algunas particularidades de pronunciación (por ejemplo, *tt*, en vez de *ss*: *μέλιττα*, *μέλιτσα*; *rs*, en vez de *rr*), de flexión y ciertos vocablos.

En los diversos lugares en que se usaba pudieron infiltrarse formas dialectales: y así troncos diferentes pudieron a veces tener modos particulares. Tal es el caso de la lengua del Nuevo Testamento.

Si queremos limitarnos a dar sólo una indicación en el campo del vocabulario, podemos decir que el fondo es ático, que en gran parte corresponde al de la buena prosa «clásica» de Platón, Jenofonte, etc.; hay un cierto número de palabras de origen jónico; poquísimos elementos son dóricos; un cierto número de palabras se emplea en un sentido nuevo, pero no exclusivo de la Biblia, sino corriente en la *koiné*; algunos términos son realmente nuevos, pero se «trata de compuestos o derivados de otros vocablos, que, por otra parte, también se encuentran en escritos no bíblicos, por ejemplo, en los ya mencionados papiros; algunos términos se tomaron de otras lenguas, aun del latín (por ejemplo, *κεντούριον*, *θηνάριον*, *λεγεών*, *πραιτώριον*); finalmente, unas pocas palabras (según Deissmann unas 50 entre 5.000 palabras empleadas en el Nuevo Testamento) son exclusivamente de los textos bíblicos, en parte por influjo de la traducción en griego del Antiguo Testamento.

Pero quizás las mayores innovaciones a este respecto se apartan de las posibilidades estilísticas; son aquellos vocablos ya comunes en el uso griego pagano, que, empleados para expresar cosas y conceptos cristianos, por gradaciones sutilísimas y casi insensiblemente iban cambiando de significado, se transformaban y, esparcidos en una página, en los libros, cambiaban su significado general, indicio y testimonio de la renovación universal, que con el constante avanzar de la nueva idea religiosa y de la moral nueva, iba operándose casi inconscientemente en el mundo antiguo.

Por lo que se refiere a otros aspectos de la lengua, además del lexicológico, se puede notar que, en general, la koiné tenía formas más «sencillas» que los antiguos dialectos: en la fonética, había tendencia a reducir los diptongos a vocales simples; en la flexión, un empleo discreto de formas analógicas, que conducía a una cierta nivelación de las formas mismas; en la sintaxis, preferencia por la coordinación, en vez de la subordinación y empleo más frecuente de los pronombres personales; después de los verbos de «decir» y semejantes, uso normal de ὅτι, «que»; empleo del nominativo con artículo, en vez del vocativo (ya en la versión griega de la Biblia, Salmo 8: κύριε, ὁ κύριος ἡμῶν, de donde vino el latín: *Domine, Dominus noster*); etc.

No hemos hablado de los hebraísmos y semitismos: este problema nos llevaría muy lejos. Es cosa admitida que no debe exagerarse en indicar elementos de tal origen en el griego bíblico: con todo, algunas veces el griego empleado por personas que como lengua materna habían tenido el arameo, sufrió ciertamente algún cambio, especialmente algunos vocablos griegos fueron adaptados para expresar pensamientos y estados de alma diferentes a aquellos para los cuales tales palabras habían sido usadas.

JUAN RINALDI

LA LITERATURA  
HEBREA BIBLICA

XIII

pág.	287	LA BIBLIA COMO LITERATURA
	287	LAS LITERATURAS DEL ANTIGUO ORIENTE
	287	LOS MODERNOS ESTUDIOS CRÍTICOS
	289	LA LITERATURA ORAL
	290	EL ESTUDIO DE LAS TRADICIONES
	291	RESTOS DE LAS ANTIGUAS TRADICIONES
	291	LA LITERATURA ORAL: LA LEY Y LA HISTORIA
	292	LITERATURA SAPIENCIAL Y POÉTICO-ORAL
	293	LITERATURA PROFÉTICA ORAL
	294	REVISIONES CRÍTICAS MODERNAS
	295	CAUSAS DEL DESARROLLO DE LAS REDACCIONES ESCRITAS
	295	FIDELIDAD EN LA TRANSMISIÓN ORAL
	296	LAS «FORMAS» EN LOS ORÍGENES
	297	ORIGEN DE LAS «FORMAS»
	297	LAS «PALABRAS»
	298	EL «PROVERBIO» Y EL «ENIGMA»
	299	CANTO
	301	POESÍA DIVERSA
	302	LOS ULTERIORES DESARROLLOS
	302	LAS COLECCIONES
	303	EL DESARROLLO HISTÓRICO
	303	LA EDAD PATRIARCAL Y MOSAICA
	305	LA EDAD MONÁRQUICA ANTIGUA
	306	LA EDAD DE LOS PROFETAS ESCRITORES
	307	EL DESTIERRO Y LA RECONSTRUCCIÓN
	307	CONCLUSIÓN

**NOTA  
BIOGRAFICA**

*Juan Rinaldi, de los Padres de Somasca, piomontés, nacido en 1906, doctorado en Letras y en Teología, es profesor encargado de Hebreo y Lenguas semíticas comparadas y de Asiriología y Arqueología oriental en la Universidad Católica de Milán; colabora en revistas orientalistas y bíblicas y es autor de comentarios críticos y exegéticos de la Biblia.*

## LA BIBLIA COMO LITERATURA

La palabra «literatura», aplicada al conjunto de los libros de la Biblia, para quien la oye por vez primera puede darle la sensación de una extensión indebida e inoportuna al campo sagrado de una expresión que por sí sola parece indicar una cosa profana; o bien, al contrario, puede dársele de simpatía, por acercar el Libro venerable a los libros de nuestra cultura y de nuestra diversión, y en último término, una aproximación del mismo Libro a nuestras personas.

Estas dos impresiones, aunque opuestas, se originarían también de la noción que ordinariamente expresa la palabra «literatura» y que no corresponde con exactitud a lo que entienden con esta misma palabra los cultivadores de las ciencias bíblicas y orientalistas en general.

En el uso común, un conjunto «literario» comprende los escritos de valor artístico, y por esta única razón, en cuanto son artísticos: obras, aun importantes, pero carentes de interés estético, no forman objeto de literatura; mientras que hay obras de pensamiento, las cuales, siendo también artísticamente bellas, tienen además un lugar en la historia literaria. De este modo se da a la literatura, en cuanto ciencia crítica, casi únicamente la finalidad de reconocer las «obras de arte», describirlas y, en cierta manera, separarlas de la masa de escritos que no alcanzan aquel valor.

Ahora bien, los libros bíblicos nos han sido transmitidos y entran a formar parte del interés de una grandísima mayoría de sus lectores y estudiosos, no en cuanto *bellos*, sino en cuanto *depositarios de verdad*. Por tanto, ¿qué sentido tiene el estudio literario de la Biblia?

Cuando se trata de pueblos del Antiguo Oriente, la «literatura» tiene un sentido mucho más vasto que entre los pueblos clásicos y modernos; *a)* con respecto a los escritos que comprende, y, por consiguiente, *b)* con respecto a otros puntos de vista bajo los cuales son estudiados.

*a)* Una literatura babilónica y asiria, por ejemplo, trata, además de las narraciones mitológicas y de la lírica religiosa, también de los escritos de carácter ritual y adivinatorio (conjuros, etc.), de las inscripciones, de textos absolutamente de carácter práctico, como leyes, contratos, listas de mercancías, palabras (para el estudio, etc.); además:

*b)* El concepto de ciencia de la literatura abarca muchos intereses de la crítica histórica y filológica: las fechas, el estilo, las particularidades de la forma, eventuales semejanzas y dependencias, etc.

En este sentido, más o menos, existe también un estudio de la literatura bíblica: investiga todo lo que ocurrió externamente para que surgieran los libros sagrados, aquellos presupuestos de civilización y de ambiente, por los cuales el que escribió un libro, o una parte de él, pudo concebir aquel escrito, en correspondencia con un fin reconocido, y realizarlo.

En tal investigación el interés artístico o estético tiene su parte, porque, ordinariamente, éste está presente en alguna medida, aunque permaneciendo como aspecto accesorio: el problema literario bíblico en sentido propio es otro, y se funda en los métodos e intentos particulares, que se fijaron de antemano

**LAS LITERATURAS  
DEL ANTIGUO  
ORIENTE**

**LOS MODERNOS  
ESTUDIOS  
CRITICOS**

los estudios bíblicos, a partir del comienzo de la época, por así decirlo, crítica, hacia fines del s. XVIII. Se comenzó entonces a examinar los escritos bíblicos, aun en los aspectos más íntimos de su estructura, como estilo, lengua y otras particularidades del contenido; y luego, después del descubrimiento genérico de que, aun los libros de aspecto unitario, como por ejemplo el *Génesis*, en realidad no han sido escritos de una vez, sino que están compuestos de partes preexistentes, quisieron distinguirse tales partes grandes y pequeñas, reconocerlas, buscar sus autores, las diferentes épocas en que fueron escritas y las obras de donde habían salido, para utilizarlas en el nuevo libro. (Pueden leerse algunas indicaciones sobre estos problemas en el estudio de Moraldi, p. 37, del presente volumen.)

El trabajo de donde surge esta distinción, esta actividad separadora de los textos, se llama «análisis literario»: un procedimiento crítico por medio del cual se distinguen partes en los libros, o sea, las composiciones escritas, u orales, ya en sí terminadas, que se juntaron para formar los libros tal como los leemos actualmente.

La «literatura» bíblica se ocupa de este conjunto de escritos o fragmentos, que el análisis aísla de los libros actuales, componiendo conjuntamente el trabajo y los resultados de las diversas actividades especializadas en el estudio de la Biblia, que van en cierta manera en sentido contrario al pasado; o sea, seccionamiento de los libros actuales, reconocimiento de los fragmentos, su fecha, origen, etc., y, finalmente, reconstrucción de la línea de desarrollo, según la cual tuvieron origen estas diversas composiciones.

En el siglo pasado y a principios del presente, la gran pasión y actividad de los exegetas era la búsqueda de las «fuentes», como se decía, o sea, la reconstrucción de las obras, que habrían sido recortadas y recompuestas para formar el Pentateuco (luego se dijo lo mismo de los otros libros narrativos), y la investigación de sus fechas.

Era un trabajo que tenía el carácter preferente de exploración o de excavación de las minas bíblicas.

El primer período de este trabajo estuvo presidido por los estudios de Julius Wellhausen, en gran parte divulgador, siguiendo a Reuss y Graf, y en parte «descubridor» de los métodos y de los resultados del nuevo tipo de investigación; luego continuaron otros estudiosos y el proceso crítico se complicó, se «descubrieron» nuevas fuentes, o bien, las fuentes ya «descubiertas» se subdividieron, se redujeron o se eliminaron. Sin embargo, en el flujo y reflujo de las afirmaciones y negaciones, la idea del carácter compilador de los libros bíblicos, y especialmente de los históricos, quedó como cosa averiguada.

Hoy el interés de los estudios ha ido más allá: continúa la exploración, se busca también dar una futura delineación histórica, pero se tiene conciencia de la dificultad o imposibilidad de obtener resultados ciertos, como en otros tiempos se pretendía; por ejemplo, la *reconstrucción* de las «fuentes» (Y, E, P y también D, como se llaman; véase pág. 38) y su asignación a épocas determinadas. Pero se realiza otro trabajo en los fragmentos, que el «análisis» (realizado con normas mucho más precisas que antes consigue aislar y que, aun sólo en sí mismo, sin eventuales aplicaciones sucesivas, es importantísimo y contribuye directamente al grande y último fin de todo trabajo sobre la Biblia: comprender su contenido, su enseñanza. Este nuevo género de trabajo consiste en la investigación, profunda y ardua, del fin, o «uso» práctico originario

de las diversas composiciones, tanto si son fragmentos, como libros enteros, que quedaron olvidados al incorporarse aquellas composiciones o libros mismos a la Biblia, tal como hoy día está compuesta, así como la investigación de otras vicisitudes que dichos fragmentos o libros sufrieron. Hemos dicho «fin» o «uso práctico» originario, para emplear términos corrientes: los alemanes dicen «der Sitz im Leben» y nosotros podríamos decir «ambientación o posición en la vida».

Por ejemplo, si se consigue demostrar que una serie de dichos proféticos, que a primera vista parecen un acopio de fragmentos de sentido muy diverso, adquieren un significado clarísimo, si suponemos que los tales son «entradas al compás» en un diálogo ritual, por ejemplo, entre solistas, en el coro de sacerdotes y pueblo, en una fiesta que tiene lugar en el templo; y, por tanto, si se admite que el pasaje ha sido compuesto expresamente por el profeta con esta finalidad, es evidente que la explicación de cualquier alusión queda con ello muy facilitada. Esta hipótesis del fin ritual de muchas páginas bíblicas es uno de los medios de la nueva corriente crítica, que tiene también sus exageraciones, dentro de sus propios méritos. Ciertos Salmos, interpretados ritualmente, parece que pierden muchas de sus dificultades. (El libro de los Salmos es uno de los que las modernas corrientes exegéticas consideran se debe renovar más.) Pero esto de los complejos rituales es únicamente un ejemplo de los muchos, y podríamos decir innumerables, fines que el autor se pudo proponer al componer sus libros: y precisamente su investigación es el estudio de la colocación de cada composición en particular «en la vida», en cada circunstancia, tan variadas como la vida misma.

He aquí la gran tarea de la «literatura bíblica»: coordinar los diversos problemas que surgen del análisis literario, los de interés más antiguo (busca de los autores, fechas de libros bíblicos), el más típicamente moderno (posición en la vida), el de siempre (entender la Biblia), y procurar dar una solución que tenga en cuenta *todos* los elementos y que posea las máximas probabilidades de ser la verdadera. Bastaría esto sólo para indicar la importancia de este estudio y hacerlo centro de todos los estudios que la ciencia exegética promueve sobre la Biblia.

---

## LA LITERATURA ORAL

---

Los consignados problemas de la crítica bíblica en nuestros más próximos tiempos, con el descubrimiento de la *fase oral* en la historia literaria del Antiguo Testamento, han cambiado notablemente de significado y de importancia. Decimos «descubrimiento» en el sentido de una decidida afirmación y conocimiento científico: la misma Biblia habla ya de narraciones, dichos transmitidos «de generación en generación, y de padres a hijos», etc., pero hoy se van descubriendo en los pasajes bíblicos relaciones estrechas y aun de directa dependencia entre una fase oral y la fase escrita. La importancia de esta teoría está indicada por aquellos casos en que una fase oral queda comprobada en

cierta manera por documentos escritos extrabíblicos, por ejemplo, en el caso del hallazgo de una prescripción mosaica y otra del Antiguo Oriente, atestiguada sólo en documentos anteriores o ajenos a los mismos códigos orientales y en lugares completamente particulares.

**EL ESTUDIO  
DE LAS  
TRADICIONES**

Es notable que haya hoy escuelas exegéticas que hacen del estudio de las tradiciones orales uno de los objetivos y fines principales de sus investigaciones.

Existe la impresión de que no siempre trabajan sobre bases sólidas, y que a veces caen en exageraciones, pero algo queda como hecho comprobado en todo este movimiento; es, ante todo, la necesidad de tener en cuenta los elementos de la tradición viva, como principios activos del proceso formativo de los libros sagrados. A esta necesidad prestan hoy su atención aun aquellos exegetas que siguen métodos y orientaciones completamente diferentes, y también entre los que, como los católicos, dedican atención preferente a la documentación bíblica.

Entre los más activos estudiosos de las tradiciones orientales e israelíticas se cuentan los más conocidos orientalistas suecos, formados en las ideas críticas del siglo pasado, pero constituídos ahora en «escuela» independiente, con métodos y fines propios.

En sus comienzos esta escuela mostró preferentemente una inclinación a reaccionar contra las exageraciones de los que, por otro lado, habían sido sus maestros. Rechazada la resolución de los problemas de origen y significado de los relatos bíblicos exclusivamente sobre bases y criterios histórico-literarios, ellos apelaron a exámenes de contenido, que los documentos de Oriente, o la naturaleza misma de los hechos en sí, sus condiciones de desarrollo, u otras razones impiden atribuir a aquellas lejanas épocas, a las que se hacían remontar los documentos. De este modo empezaron a demostrar que muchos problemas podían ser resueltos de manera mucho más segura, distinguiendo en los documentos las tradiciones orales, que se escondían bajo las redacciones escritas recientemente y aun debajo de las más antiguas. En las «fuentes» del Pentateuco, por ejemplo, se indicaban otras corrientes, que provenían de otras fuentes, que eran mucho más antiguas y que eran ya cosas en sí terminadas, aunque no habían sido escritas.

El Pentateuco continúa siendo el caso más característico de ello: pero podríamos recordar también el de otros libros, cuyas fuentes fueron examinadas con análogos resultados. Las «fuentes» ya admitidas, unas veces quedaron confirmadas; otras, fueron profundamente modificadas en amplitud y significado: pero detrás de ellas, en todo caso, se van hallando orígenes remotísimos de ideas, instituciones, noticias, ciertamente muy lejanas aun para los mismos escritores de los primeros textos, fuentes que habían ya envejecido y habían quedado aisladas de todo camino. A pesar de ello, tales fuentes fueron documentadas con exactitud, porque la tradición las había conservado y referido fielmente. En ciertos casos esta historia remota ha podido ser establecida únicamente ahora, con el conocimiento de textos recién hallados en Mesopotamia.

Ha acontecido con este descubrimiento lo que a otros, que pasó muy pronto de la condición de útil instrumento de crítica, al de instrumento demoledor, que es el destino de la ciencia, en cierto sentido, debida a causas complejas,

que no nos interesa explicar aquí; pero, sobre todo, por una idea que es, a la vez, orgullo e ingenuidad: la idea de que el nuevo procedimiento, como conquista propia, debe servir para explicarlo *todo*; que sus explicaciones deben sustituir *todas* las demás que se habían dado, las cuales, por tanto, deben ser *todas* rechazadas.

En su ardor por explicarlo todo con la forma oral, se llegó a negar la existencia de textos escritos, mucho más de lo que se atrevieron a afirmar los más audaces críticos.

Se quiso atribuir a tradición oral, aún hasta los más remotos siglos, la Biblia toda, aun las pocas cosas que los buenos wellhausenianos habían aceptado haber sido escritas antes del destierro, hasta el siglo VII, y alguna otra cosa hasta el siglo IX. Nada en hebreo se había escrito antes del destierro: a lo más, algún documento administrativo, o cosa semejante, alguna sentencia moralizadora, algunos dichos de algún profeta<sup>1</sup>.

El Antiguo Testamento — se afirmó — en cuanto a la escritura, es una creación del judaísmo tardío, después del destierro. «Ciertamente antes del destierro sólo se escribieron unas pocas cosas», declaraba Nyberg en 1935, en la introducción a una colección de estudios sobre Oseas: aun los dichos de los Profetas fueron transmitidos de memoria; y con ello no se niega — él indicaba — «la autenticidad» de los textos que nos han llegado. Debemos tener presentes aquellos círculos, o centros de recogida de tradiciones, que permanecían después de la desaparición de un profeta, y conservaban y transmitían como herencia preciosa sus dichos. Habrá habido ciertamente cambios en la transmisión de los textos, y no únicamente aquellos cambios debidos a error: son las modificaciones introducidas por la autoridad del «centro» o «círculo» profético, que como una «escuela» tenía sus fines, a los cuales debió de adaptar «sus» doctrinas, esto es, el conjunto de los dichos que se remontaban al maestro o a los maestros, con objeto de conservar la coherencia y armonía de su pensamiento con las tendencias espirituales del momento, más que con la finalidad de conservar exactamente la letra de lo que sus maestros habían dicho. Pero de todo el conjunto resulta que la veneración del Maestro era tan grande, que imponía respeto hacia lo que él había dejado; que en aquellos casos en que se alteró el pensamiento del Maestro — no precisamente sus palabras — deben considerarse prácticamente inexistentes, etc.

Los estudios hechos en los restantes sectores del campo bíblico permitieron nuevas observaciones y la formulación de teorías generales, que no siempre reflejan exageraciones como las de Nyberg.

Así aconteció, por ejemplo, con respecto a los cinco libros del Pentateuco, los más importantes de los libros históricos, y que son a los que la crítica, la exégesis y la teología dedican la mayor atención. Nada hay en ellos que no haya sido largamente ensayado, por medio de la comparación con los documentos profanos: precisamente ahora uno de los principales representantes de la escuela sueca, Pedersen, ataca en una famosa crítica el wellhausenismo y hace observar que la neta separación de los diferentes estratos del Pentateuco y su distribución en determinados momentos de la historia son muy problemáticas. Hablando luego de la materia legislativa, aduce el ejemplo hipotético, que hizo fortuna, de la legislación beduina. Los «códigos» contenidos en los libros mo-

**RESTOS DE LAS  
ANTIGUAS  
TRADICIONES**

**LA LITERATURA  
ORAL: LA LEY  
Y LA HISTORIA**

saicos — dice — pueden referirse, más o menos, a las fechas indicadas por la crítica: pero bajo el conjunto y a veces escondidas en él hallamos disposiciones que pueden muy bien haber sido compuestas antes del fin del reino judío (época de la legislación, según los críticos). Si un jeque beduino hubiera puesto por escrito las normas con que se regulaba la vida de la tribu, supongamos en 1700 ¿tendríamos el derecho de decir que las leyes databan tan sólo de aquel tiempo? No; tales normas eran probablemente en las costumbres las mismas que en 1500, 1600, 1700. Es imposible en esta materia una distinción entre lo viejo y lo nuevo.

Otras veces no es tan imposible señalar la fecha, pero debe hacerse en neta oposición con la tesis de los críticos. En el Deuteronomio, por ejemplo, de fecha con seguridad tardía<sup>2</sup>, hay particulares descripciones que reflejan claramente la vida israelita en una fase de desarrollo de ciudad-estado bajo la influencia cananea, o en oposición con ella: no pueden haber llegado más que por vía oral, con mucho otro material narrativo, religioso, etc.

Por tanto, la tradición había mezclado lo viejo y lo nuevo: es tarea de la crítica separar lo uno de lo otro. Entre otras cosas, esto ha permitido dar una explicación sobre bases positivas de una acción de Moisés en la formación de la legislación de Israel.

#### LITERATURA SAPIENCIAL Y POETICO-ORAL

Es más difícil dar enunciados generales para los libros sapienciales: puede decirse que también hay en ellos los restos de una fase de transmisión y de influjo de elementos que no habían penetrado en la Biblia, pero que estaban vivos en la cultura hebrea.

Esta «sabiduría» que circulaba oralmente era a veces común con la de los pueblos contemporáneos: la Biblia misma recuerda, generalmente con intención polémica, esta «sabiduría» de los demás. Las investigaciones modernas han llevado muy lejos estos contactos: entre los Sumerios<sup>3</sup>, los Egipcios, los Arameos. Un célebre libro sapiencial arameo, llamado Ahikar, de lejano origen babilónico y quizás aun sumerio, era en el s. VI a. C. muy conocido en el ambiente de los Judíos de Elefantina. El hecho de que aparezcan contactos importantes con este libro en el tardío libro de Tobías es la prueba de la difusión que tuvieron aquella narración y aquellas máximas entre los Hebreos por largo tiempo.

Los testimonios indican que verdaderamente la sabiduría era muy antigua en Israel: aparece ya floreciente en la más antigua edad profética<sup>4</sup>, pero aún se remontaba más allá<sup>5</sup>.

Pero se trata siempre, o en líneas generales, de cosas vivas en la vida, no escritas.

A veces no se habrá tratado de dichos como los que se refieren conversando o enseñando (los pueblos de la antigüedad oriental no tenían «escuelas» en el sentido nuestro, y las escuelas de los escribas, sacerdotes, etc., eran una cosa distinta; pero era más activa que entre nosotros una especie de escuela de padre a hijos, o de «familia»), sino que se habrá tratado de «textos» usados en ciertas circunstancias: por ejemplo, oraciones para determinadas ceremonias. Aun en los estratos más humildes de nuestro pueblo hay gente que no sabe ni leer, pero recita oraciones y participa en la ejecución de cánticos, aun largos, en latín, como las Letanías, los Salmos, etc. Hasta en el «Cantar de los Cantares» se ha intentado hallar una colección de textos para el culto

(liturgia de Tammuz-Adonis, adaptada luego al templo): con motivo de ciertos detalles, la hipótesis no pudo ser tomada seriamente en consideración por los estudiosos católicos; pero el procedimiento en sí es admisible, y explica ciertas semejanzas notables entre los textos hebreos y los textos extranjeros. Se recuerdan casos de Salmos que muestran una semejanza sorprendente con textos ugaríticos (Salmo 29), egipcios, etc. En la renovación general de los estudios bíblicos de los últimos 50 años, precisamente el Salterio, que fué también el campo más batido, se benefició de tales comparaciones, que son verdaderamente útiles, si se hacen con un criterio positivo; y muchos detalles de los textos resultan efectivamente más claros puestos a la luz de las comparaciones literarias.

También ha salido aventajado el problema de la fecha de los Salmos y su empleo como cantos sagrados en el culto del templo: hoy se da mayor crédito a la antigüedad de algunos de ellos, que antes. Esta ha sido la consecuencia también del descubrimiento de testimonios directos de la existencia de una poesía lírica y coral del mismo género, entre los pueblos cananeos de la antigüedad más remota, aun antes de Moisés.

Sobre el origen y la historia de los libros proféticos se dan también explicaciones que pueden ayudar la exégesis, y sin las exageraciones más arriba indicadas. Los pasajes que manifiestan pensamientos, dichos, «discursos» de los Profetas, sobre los asuntos que interesaban su actividad didáctica (religión, moralidad, vida social y política, etc.), son composiciones por lo general breves: un «capítulo» de un libro de ellos contiene, a veces, cinco, seis o más composiciones semejantes. Y a veces son cosas dichas en tiempos diferentes. Sin embargo, generalmente, habrán pasado por estas vicisitudes: el profeta los preparaba y los pronunciaba en público; los oyentes los aprendían y los referían (tal como hoy se repite una frase de un hombre de estado, por las causas más variadas); algunos de estos oyentes, aficionados como «discípulos» y en algún caso discípulos en el verdadero sentido de la palabra (con reuniones, círculos, etc.), «recogían» en serie estos dichos, breves o largos, sobre todo de memoria, y luego también por escrito. Estas series o colecciones, basadas en los más diversos criterios, han sido recogidas a veces tal como estaban en los «libros» y pueden ser reconocidas. En Amós, los cap. 3, 4, 5 son cada uno una pequeña colección, además de las otras que se encuentran en el mismo libro.

En los libros de los profetas hay además pasajes que cuentan hechos de la vida del profeta, vicisitudes externas y sus visiones. Entre las narraciones de vicisitudes históricas del profeta se distinguen Isaías 7, 8, 20, 37; Jeremías 18-20, 26, 32; pero por doquier hay anotaciones autobiográficas. Las visiones y a veces aun ciertos episodios se cuentan en primera persona: «Yo he visto, he dicho..., el Señor me dijo..., etc.»; en este caso, es evidente que el profeta mismo, o inmediatamente después del hecho, o algo más tarde, escribió estas cosas, y han sido transmitidas así. En cambio, otros hechos se cuentan en tercera persona: «Jeremías fué..., hizo..., etc.»; en este caso se trata de memorias de otros individuos: éstas pudieron ser transmitidas por largo tiempo sólo oralmente, entre los «seguidores» y más tarde se escribieron. También esto nos revela la importancia de la fase oral en la conservación de lo que leemos escrito en libros que han sido considerados por mucho tiempo como compuestos de una tirada por su autor.

#### LITERATURA PROFÉTICA ORAL

**REVISIONES  
CRITICAS  
MODERNAS**

Estas indicaciones están muy lejos de ser una exposición de todas las teorías, sobre las que se apoyan las escuelas exegéticas mencionadas para hacer la revisión de toda la interpretación de la Biblia. Para completar debemos recordar también los amplios intereses comparativos que van a la búsqueda de las tradiciones orales, y, por tanto, los trabajos sobre los ritos, las mitologías, las concepciones vigentes en el Antiguo Oriente y en Israel, y que se refieren a la realeza, a la relación entre individuo y grupo social, etc.

En estos asuntos, más que en los temas referentes a las tradiciones y a la transmisión oral de los antiguos textos, van a menudo manifestándose opiniones que, bajo el control crítico, resultan demasiado arbitrarias, fantásticas, contrarias al cuadro político-religioso de Israel, tal cual lo revela con seguridad la Biblia, inaceptables — como cree De Fraine, conocedor especializado en este campo — sobre todo por causa de su concepción de lo «divino»: la verdadera raíz de las discusiones en esta materia<sup>6</sup>.

Pero, en líneas generales, la parte que se refiere a la historia de la supuesta fase oral de la literatura merece una postura de gran atención, y parece que tiene ya útiles aplicaciones a la exégesis de los textos.

Como confirmación de este juicio que ya se va imponiendo como resultado de las observaciones precedentes, en las que hemos reseñado con preferencia las doctrinas mejor fundadas y duraderas, pueden aportarse otras consideraciones, especialmente las siguientes: 1) La «literatura» hebrea escrita surgió en un ambiente en que el escribir era concebido como un auxiliar del método oral y como un suplemento para las inevitables deficiencias y limitaciones de la memoria. El alfabeto — que no es una «invención» que salió de una sola vez — se formó en la región semítica norte-occidental por trazados gráficos para uso de la memoria, en que los «apuntes» de los mercaderes, cananeos o arameos, habrán tenido su parte. De todas maneras, las más antiguas documentaciones arqueológicas de la escritura son precisamente de la región indicada, y comprenden escrituras prácticas del tipo del cuaderno de notas: por ejemplo, la anotación del nombre del propietario sobre un objeto, de los sellos y cosas semejantes.

2) También se ha hecho notar que una literatura escrita en el sentido mencionado, como complemento y auxilio de la literatura oral, tiene a su vez necesidad de los datos de ésta, de manera que los dos modos de transmisión, escrito y oral, son en parte originarios. Los mismos escritos mencionan a veces las tradiciones orales que los acompañan. Sobre la narración del encuentro con los Amalecitas, se dice: «Escribe esto en recuerdo en el libro y pon en los oídos de Josué que...»<sup>7</sup>: por tanto, una narración escrita y otra oral. Esta es la concepción de hecho de la tradición del «milagro del sol»: la narración está condensada en un verso (relato oral, formulado de manera que, al ser repetido, se transmitiera fielmente), después del cual hay una referencia a la redacción escrita en el «Libro del Justo»<sup>8</sup>. «El Cántico de Moisés» es escrito y enseñado al pueblo<sup>9</sup>.

Un vaticinio de Isaías queda atestiguado con los sellos en presencia de los discípulos del profeta<sup>10</sup>. Otro es escrito y sellado en presencia de testigos, «para que permanezca en el tiempo (¿el año?) futuro»<sup>11</sup>.

El fin práctico de ayudar a la tradición oral fué la primera causa del nacimiento de la «literatura» escrita: pero pronto otras causas, de carácter espiritual, desinteresado, que continuaron siendo fundamentalmente estímulos de producción oral, intervinieron también para solicitar la producción escrita, que se convirtió así, cada vez más claramente en una actividad de orden «literario».

Entre estas causas debe ponerse ciertamente la satisfacción de las necesidades especulativas. En páginas, a primera vista de aspecto completamente diverso, se esconden a menudo intereses de carácter filosófico o religioso, y siempre profundamente espirituales. Es connatural al hombre la inclinación a buscar el origen de las cosas, conocer las realidades que se encuentran más allá de lo sensible. Así ciertas narraciones pueden ser parcialmente la reproducción de elementos de la realidad histórica y, en las restantes partes, verdadera y propia actividad de pensamiento y doctrina. Este hacer sabiduría contando cosas, es una actividad típica de toda «literatura popular».

Esto es aún más verdadero para los fines recreativos. Aún hoy, alrededor de un sitio para coger agua<sup>12</sup> en Oriente pueden verse gentes que esperan días enteros. Naturalmente no están todo aquel tiempo haciendo cola: se sientan en círculo en un lugar cercano, desde el que puedan mirar el movimiento, y entre las muchas cosas que se hacen en esta ocasión, conocimientos<sup>13</sup>, contratos<sup>14</sup>, etc., no falta tampoco ocasión de cantar<sup>15</sup> y contar.

Cuando aparecieron las teorías que vamos exponiendo, pudo observarse en seguida que la valorización de la tradición oral tenía lugar a expensas de la consideración en que los textos escritos de la Biblia habían sido tenidos en cuenta como documentos probatorios y autorizados. Ciertamente, la exageración es deplorable. Pero ha sucedido a menudo que ciertas nuevas teorías críticas se han presentado más con las características de un instrumento de demolición que con el de la construcción, para llegar a un segundo tiempo en la corriente de las teorías adquiridas, con la función nueva y, por tanto, beneficiosa que les era propia, pero sin las exageraciones.

La investigación de las tradiciones en la Biblia puede ser desde este momento útil instrumento para entender la Biblia, si es usado en subordinación con los datos ciertos de los textos; o sea, en el conflicto entre el documento seguro y la teoría se debe renunciar a la teoría. Si se siguen las normas que se inspiran en este principio, no se ve razón suficiente para desconfiar *a priori* de aquellas explicaciones de problemas referentes a los textos sagrados, que se presentan como aplicación de nuevos estudios sobre la fase oral de la literatura.

De todos modos, para fundar aquella parte de confianza que el método merece, recordaremos la causa por la cual en el tiempo antiguo, con mayor razón seguramente que en nuestros tiempos, una noticia o un texto confiado a la memoria debía conservarse. El Antiguo Oriente no era un mundo estático, pues tuvo a menudo sus crisis y sus revoluciones; pero, con respecto a lo que una época recibe de otra, era de tendencia conservadora.

En aquellas profundidades del espíritu, en que se determinan las disposiciones y las inclinaciones, el oriental tenía algo que le inducía a conservar. No se apreciaba la «novedad» por sí misma. El fácil cambiar, no hacer y decir como siempre se había hecho y dicho, podía ser considerado como efecto de la ignorancia: se podía uno ver expuesto a la burla; son muy numerosos los

**CAUSAS DEL  
DESARROLLO  
DE LAS  
REDACCIONES  
ESCRITAS**

**FIDELIDAD  
EN LA  
TRANSMISION  
ORAL**

textos del Antiguo Oriente y de la Biblia a través de los cuales se puede comprender cuán sensible era el alma antigua a la acusación de ignorancia.

De esta manera toda la vida se desarrolla según esquemas recibidos, según una «moda», lo que en materia literaria significa fidelidad a los *textos* recibidos; contraprueba de ello la tenemos en el culto de formas tradicionales, evidente en todas las literaturas antiguas, el gran reino de la retórica, según reglas y según modelos más antiguos, y a veces antiquísimos.

La forma es en cierta medida una necesidad práctica: quien escribe una carta debe seguir más o menos la manera con que todos escriben cartas en su tiempo y en su ambiente. Pero en el Antiguo Oriente, para seguir la «moda» se recurría a amplios complejos fraseológicos: los escritos religiosos de Mesopotamia son una clara prueba de ello. Se dan casos de pueblos que, al asomarse a la civilización, en vez de escribir en sus propias lenguas, escribieron en lenguas que ya tenían una literatura: seguían, sustancialmente, una moda «literaria». Un caso evidente es el de los Arabes Nabateos, que escribían en arameo.

Las mismas composiciones llevaban a veces signos en sí de su destino para ser transmitidas de boca en boca; ante todo, ciertos auxilios para la memoria: la «narración» de la creación<sup>16</sup> sobre un esquema estrófico constante; los «mandamientos» en un orden determinado, de manera que pudieran ser fácilmente recordados y en número de diez, para que pudieran ser contados con los dedos, para que nadie los desconociera; y luego las asonancias, los juegos de palabras, los ritmos.

Puede haber habido un tratamiento diferente entre los diversos textos, como una justicia espontánea que, igual como nosotros hoy escogemos entre varias ediciones de un libro las mejores, hacía escoger entre una forma de transmisión y otra. Pero, ciertamente, en textos en que hubiera sido dañoso, o contrario a la verdad, alterar, por ejemplo, ciertos detalles de las narraciones históricas, de las leyes, de los oráculos, el cuidado de salvaguardar el depósito recibido era muy grande y eficaz. En casos de dos formas de un texto único, transmitido dos veces, por ejemplo, el Salmo 105, que está también en el libro I de las Crónicas, c. 16, debemos atender más a las cosas concordes que a las diferencias; aquéllas son tan numerosas que la fidelidad de la transmisión, aun en los detalles, está perfectamente asegurada. Se observan a veces, advierte J. Hempel, semejanzas sorprendentes, hasta afinidades estilísticas muy menudas entre textos religiosos y civiles, que pertenecen a civilizaciones diferentes y lejanas: no debemos pensar inmediatamente que los unos son copia de los otros: desarrollos a veces distintos y ciertamente independientes se encuentran de acuerdo por la fidelidad común a los orígenes.

---

## LAS «FORMAS» EN LOS ORIGENES

---

EN la fase oral se fueron fijando aquellas «formas», sobre las que a continuación quedó regulada toda la producción literaria, pero que originariamente se adherían estrechamente a la vida, como cosas de carácter práctico y en su conjunto sencillas, breves, y en cierto modo, «rudimentarias». Son, en sustancia,

• las «formas», o sea, las «categorías» según las cuales, basándose en la semejanza, pueden clasificarse los diversos pasajes.

En los comienzos su constitución está determinada por el fin, esencialmente religioso, como hemos dicho en otro lugar; luego, buena parte es debida al hecho de que los autores, al escribir, se metían más o menos conscientemente dentro de una tradición y buscaban conformarse con unos «modelos».

Si entendemos estos comienzos nos será después más fácil entender las formas perfeccionadas de la edad — por decirlo así — de oro. Tanto más cuanto que ciertas maneras de la tradición no se perdieron, ni aun en las épocas más tardías: en ejemplos concebidos para una difusión por escrito, o sea, obra de literatos, se encuentran elementos evidentes del estilo oral, frases y modos de decir característicos de la lengua hablada y que se comprenden bien, o solamente, como cosas que «se dicen».

Y podríamos decir en seguida que algunas verdaderas y auténticas «formas», que luego se hicieron más complejas, llevan el nombre del elemento más simple de la transmisión oral, o sea, «palabra» (*dabar*), «palabras» (*debarim*) y «dicho» (*ne'um*). Otras formas, en cambio, tienen nombres que nosotros conocemos más como términos técnicos de una especie determinada de composición, pero que en sus orígenes debieron ser también términos más genéricos. Estos nombres son varios, pero aquí mencionaremos sólo los más representativos y cuyo origen y desarrollo podemos también observar: dos se refieren a «composiciones» que se apartan del lenguaje común (las «palabras»), pero que continúan siendo medios de comunicación de carácter práctico, o sea el «proverbio» y el «enigma» (los nombres hebreos son aún más ricos de significado: el *mashal* y la *chidá*); otros dos nos llevan a la auténtica y propia actividad poética, pero que también están vinculados en algunos aspectos con la vida vivida: el canto (*shir*) y la lamentación (*qiná*).

*Debarim*, «palabras», son ante todo ciertas pequeñas «composiciones», en las que recibieron expresión algunas normas de la vida asociada, por costumbre, convención, o disposición de la autoridad, las cuales, haciéndose más complejas y reuniéndose, constituyeron los «artículos» de las leyes.

Es el gran ejemplo de las leyes religiosas primordiales, es la serie de normas morales fundamentales, que en el nombre griego «decálogo» conserva la denominación originaria: «las diez (*δέκα*) palabras (*λόγοι*)». Otras no son propiamente más que una «palabra»: textos de un laconismo magnífico, en los que se dice todo lo indispensable y sólo aquello, hechos de manera que pudieran aprenderse fácilmente y ser retenidos de memoria y que tuvieron una influencia de insospechado alcance en las costumbres éticas de todo el mundo civil.

Desde los orígenes las «palabras» de esta naturaleza eran de dos clases: el mandato en forma positiva y la prohibición. El más sencillo ejemplo de las dos clases nos lo ofrece el decálogo: Honra a los padres; No robarás.

Las prohibiciones después se conservaron de este modo, como simples vetos, con un verbo negativo, desarrollado algunas veces en una frase más sostenida gramaticalmente, y un complemento directo.

En cambio, los mandatos positivos se complicaron con variados ribetes: la instrucción (*torá*, nombre que después se extendió a toda la «ley»), hecha por el sacerdote en forma sencilla, como un consejo, con la simple indicación de

ORIGEN DE LAS  
FORMAS

LAS PALABRAS

con palos afilados en forma de espátula, para recoger una vena de agua en un agujero.

¡Brotó, pozo! ¡Ea, cantadle!  
 Pozo que jefes cavaron,  
 que abrieron nobles del pueblo  
 con el cetro y sus cayados.

Entre las primeras composiciones de forma lírica deben colocarse los dos ensayos de poesía étnica del Génesis, en forma de *bendición* para una madre que espera un niño y para una esposa que está a punto de dejar la casa de sus hermanos: después de una presentación («He aquí, tú estás preñada...; Hermana nuestra eres tú...»), ambas se dirigen a la prole, de la que se aguarda en un caso la afirmación del fiero espíritu de independencia de la estirpe ismaelita, y en el otro, la realización del sueño de victoria de los clanes patriarcales:

He aquí, tú estás preñada  
 tendrás un hijo,  
 le pondrás por nombre *Ismael*  
 porque Yahveh escuchó (*samá*) tu aflicción.

¡Pero él será  
 un hombre salvaje:  
 su mano contra todos  
 y la mano de todos contra él!  
 Él se afirma contra todos sus hermanos<sup>21</sup>.

Hermana nuestra eres tú:  
 ¡conviértete en millares de millares!  
 Y que tu descendencia ocupe  
 las puertas de sus enemigos<sup>22</sup>.

Fantasías de guerra, como preparación para el ataque y danzas de victoria después del combate deben haber inspirado las *exhortaciones* y *epinicios*, variados con jactancias de valientes, cantos satíricos sobre los vencedores, etc. Una jactancia antiquísima de esta clase, que podemos suponer fué transmitida entre clanes que vivieron en los márgenes de la estepa (Cainitas), es el famoso «Canto de la espada de Lamek»<sup>23</sup>: pocas frases en las que se manifiesta, con una inmediatez estilística admirable, la expresión del más feroz espíritu de venganza, «como convenía a la raza del primer fratricida» (Vaccari).

Relámpagos de poesía guerrera han sido conservados en el grito de guerra santa de Ex. 17, 16; en los fragmentos de epinicios de Núm. 21, 27-30; y, con los motivos religiosos y étnicos, en las más complejas composiciones del Gén. 49; Deut. 32-33; y, por tanto, en muchas otras que se remontan hasta más allá de la historia de Israel: Ex. 15; Jue. 5, ss. Expresiones como las del Sal. 149, 6, sigs.:

Encomios a Dios — pronuncien sus labios,  
 hojas de dos filos — sostengan sus manos,

demuestran la supervivencia, aun en tiempos posteriores, de costumbres antiquísimas, que daban ocasión a manifestaciones religioso-guerreras con cantos

y movimientos rítmicos<sup>24</sup>. El lugar citado del Salmo 149 (y 150, 4) y el de los Jueces y Samuel aluden a «danzas», en las cuales debemos también ver uno de los elementos que acompañaban las manifestaciones poéticas sagradas.

Uno de los cantos transmitidos desde la edad mosaica es el de las mujeres después del paso del Mar Rojo<sup>25</sup>: se conserva el versículo de la «tamborilera» María, que era la jefe del coro:

Cantad a Yah,  
 porque ha triunfado soberbiamente:  
 caballo y caballero  
 Él los arrojó al mar;

y, tal vez, la masa respondía con una aclamación, como por ejemplo, Hallelù-Yah «Alabad a Yah».

El carácter absolutamente ocasional de la documentación poética que acabamos de examinar, explica por qué no nos han sido transmitidos más que algunos ejemplos de poesía religiosa antiquísima.

Los orígenes de la lírica sagrada pueden verse en los cantos «de María», (con el supuesto Alleluia del pueblo) y «del Arca». La repetición de ocasiones semejantes en las que nacieron los dos cantos, desde la edad mosaica hasta la composición de los Salmos, fué el terreno en que este género se desarrolló, con producciones que pueden haber sido conservadas parcialmente en colecciones posteriores. El culto pudo ofrecer con más precisión ocasión a los poetas para componer tales poesías, sobre cuya organización antes de David tenemos escasos datos.

Estos ejemplos de poesía, restos venerables de una producción que se adivina vasta y rica, nos dan la clara documentación de la existencia desde aquellos remotos orígenes de un arte literario auténtico. Esto se explica además por el hecho reconocido por la tradición bíblica, de que Israel en aquellos tiempos tenía una estrecha conexión con las más altas civilizaciones del Oriente. Los procedimientos que Israel aplica son un caso particular de un gran movimiento creador, que hacía siglos, o milenios, había florecido en el mundo civil, desde Egipto a Babilonia. Palestina está en el centro de este mundo: y es precisamente palestín el empleo, anterior a la edad hebrea, de las frases paralelas. Se encuentran en los textos ugaríticos y en los de el-Amarna ejemplos excelentes de estilo religioso y profano. También son probablemente antiquísimos los ritmos: pero éstos, vinculados con las condiciones fonéticas de la lengua, deben haber sido muy perfeccionados por los Hebreos, a diferencia del paralelismo, que luego no tuvo notables desarrollos, más aún, a un cierto momento, ya no fué sentido por los poetas y fué abandonado.

Pasada la edad mosaica, la documentación nos muestra, naturalmente, formas más numerosas y complicadas.

Florece las «formas» profanas, pero siempre en pequeña extensión.

Israel no tuvo una poesía épica en sentido estricto: pero tuvo, fundada en bases religiosas y étnico-psicológicas una visión de su propia historia y de la historia universal, que se eleva a la grandiosidad de concepción, no inferior a ninguna otra, ni aun a la de los más grandes genios: bastará pensar en la representación de los orígenes del hombre, que es a la vez síntesis de una figuración

de la naturaleza y de la historia humana, en los primeros capítulos del Génesis. Páginas estupendas de epopeya nacional son los relatos del Éxodo y de la travesía del desierto. De un momento épico felicísimo surgió el «epinicio de Débora»<sup>26</sup>, una de las grandes obras maestras de toda la poesía de la antigüedad: pero, aun a primera vista, aquella admirable composición muestra, como la epopeya — que es contemplación serena y representación objetiva — está continuamente interrumpida por el prorrumper de las pasiones del poeta: explosiones salvajes de abominio y maldición pavorosas; o sea, el lirismo domina aún en esta poesía, a pesar de ser fuertemente representativa.

La *elegía* tuvo un bello desarrollo y que tiene en hebreo un nombre propio, el de *qiná*, que entre los modernos ha pasado a expresar en general el ritmo de 3+2, que se observó por vez primera precisamente en el libro clásico de las elegías, o sea, las «Lamentaciones» (qínót).

#### LOS ULTERIORES DESARROLLOS

La rápida síntesis que acabamos de hacer está limitada a la indicación de los grandes centros de la evolución de las formas literarias, núcleos que engendraron aquella técnica que — contra la opinión común — gobierna todo el Antiguo Testamento, mediante un equilibrio, una gracia y una compostura «clásica» que le son propios.

Las formas originarias fueron evolucionando, se hicieron más complicadas (no se debe, naturalmente, pensar en sucesiones netas de hechos distintos, como en unos ciclos de producciones materiales), dieron lugar a la larga serie de formas literarias diversas.

Se pueden agrupar en tres series: prosa, dichos y poesía.

La prosa tuvo varias formas del tipo de la escritura práctica — documentos, como contratos, listas, cartas, etc. —: pero como verdaderas «composiciones», con sus reglas, tenemos especialmente los artículos de las leyes, y ciertos discursos y relatos, tanto de invención total o parcial (edificantes), como históricos en sentido estricto, aunque siempre con características especiales.

Los «dichos» son una cosa muy característica de la Biblia: sentencias, proverbios, comparaciones, aclamaciones, etc. Están en forma métrica, pero sin que sean realmente poesía. Pueden distinguirse los que se refieren a la vida y los de los profetas.

Las formas de la poesía son todas líricas: cantos profanos (para el trabajo, amor, banquetes, epitalamios), elegías fúnebres, epinicios y, en general, los cantos patrióticos, súplicas personales a Dios, lamentaciones individuales, cantos de acción de gracias e himnos a Dios.

#### LAS COLECCIONES

Todo esto lo encontramos en la Biblia, no de una manera separada y distinta, sino como algo puesto en su conjunto, amontonado y que, a primera vista, parece incomprensible.

Quien afronta la lectura de un libro profético y de algunos de los sapienciales (los Proverbios), debe tener en cuenta este hecho. Debe recordar que está leyendo a una distancia cortísima, una al lado de la otra, aquellas pequeñas composiciones, que en realidad fueron hechas para ocasiones y tiempos muy distanciados, y ni siquiera las lee en orden cronológico, sino en series ficticias, en cuanto al contenido, a la forma sintáctica y a los aspectos del léxico; o, tal vez, en un orden casual. Hay el peligro de quedar desorientados en una variedad

que, más que un edificio ordenado, parece una cantera de piedras; más que un campo cultivado, parece un bosque de vegetación espontánea.

También es esto el mérito de estas lecturas: el de ser vivero de temas, todos vivos, pero que sólo están sugeridos y dejados de esta manera a la elaboración del alma invitada a acogerlos. Ciertamente, también la sugerencia de un tema debe ser ordenada, y por esto son necesarios los análisis, como los que hemos recordado en este escrito.

---

## EL DESARROLLO HISTORICO

---

LA delimitación del desarrollo histórico debería ser la fase terminal de las investigaciones sobre la literatura hebrea del Antiguo Testamento, como lo es de cualquier otra exploración de documentos del pasado. Más aún, vulgarmente, diciendo literatura italiana, latina, etc., se entiende la «historia» de aquellas literaturas. Verdaderamente, con referencia a la hebrea, si quisiéramos proceder con los métodos acostumbrados que se aplican a las demás, tendríamos que salvar dificultades casi insuperables. No aludimos al conflicto entre tendencia conservadora y tendencia crítica (casi podríamos decir con el P. Vaccari: de derecha y de izquierda), sino a las razones de donde nace aquel conflicto, o sea, aquella singularísima condición de libros importantes, como el Génesis o el Deuteronomio, que es la de haber recibido su sistematización definitiva siglos después de su origen oral, y la de haber sufrido y ejercido en el período que va entre estos dos extremos, influencias de importancia decisiva. En tales casos el libro no representa un momento particular, sino, con retornos sucesivos, representa diversos momentos y épocas: es fácil comprender entonces cuán complicada y delicada es una configuración histórica que quiera reflejar esta realidad de los hechos (aun suponiendo que esta realidad es bien conocida). Una buena colocación histórica ayuda mucho para entender un libro, pero también le daña una colocación falsa.

He aquí ahora las grandes líneas de un cuadro, o un dibujo, que, a pesar de todos sus espacios vacíos, puede servir de orientación general.

1) A la edad patriarcal y de Egipto, pertenecen *tradiciones* de leyes consuetudinarias, memorias históricas y pequeñas composiciones de tipo poético. Es posible que alguna prescripción de importancia estuviera ya formulada en «textos» de *ley*, colecciones de *debarim*, que los interesados contribuían a transmitir sin alteraciones.

Intuimos la existencia de las *memorias históricas* considerando la psicología y las necesidades de pueblos seminómadas, como eran los Israelitas de entonces: serían tradiciones de familia, de carácter eminentemente práctico, por ejemplo, la adquisición de determinados derechos. En este sentido se podría hablar de la existencia de unos como «archivos»: pero tengamos presente que para el nómada garantía y fidelidad de transmisión no significa sin más «escrito y garantizado». Los testimonios de un acto de compra-venta tenían la

LA EDAD  
PATRIARCAL  
Y MOSAICA

garantía de un instrumento notarial<sup>27</sup>. En Egipto el aislamiento en que Israel vive es la condición más favorable que podamos pensar para que se recogieran en un grupo aparte e hicieran cálculos sobre todo lo presente y pasado, para vigorizar su propia unidad y hacerla servir como propia defensa. El caso de Moisés, de cultura egipcia, es un caso completamente aislado.

Con estas tradiciones deben haber emprendido su viaje de boca en boca algunas frases combinadas rítmicamente en *dichos* (meshalim) y *cantos*. La probabilidad mayor de la existencia de tales tradiciones se funda en la indicada y segura existencia de poesía entre los Semitas septentrionales de aquel tiempo.

2) La atribución a Moisés y a su época del *Pentateuco* se explica hoy en el sentido de que a él se remontan las tradiciones narrativas y la legislación religiosa y civil; y en este sentido, en esta primera época se puede colocar tal libro. Es natural que se atribuya el libro al más antiguo cronista de memorias y, sobre todo al organizador de la vida religiosa y civil, que es por ello el legislador por excelencia de Israel, y con mayor razón, por cuanto el libro recoge además, junto con aquellas antiguas memorias y prescripciones, otras prescripciones nuevas y tradiciones recogidas de otros autores, pero que están encaminadas al mismo fin y redactadas con el mismo espíritu, con que el antiguo y sagrado dictador se había entregado a tal actividad. En el mismo libro alguna parte particular es presentada como obra de Moisés, por testimonio explícito; en cuanto a otras partes, los caracteres internos exigen que sean asignadas a una época que tiene unas características que pueden encontrarse precisamente en la época del desierto.

Estos pasajes nos dan el fundamento para establecer un elenco de «composiciones» de Moisés: *el relato de la victoria sobre los Amalecitas*, en el Exodo, caps. 21 a 24 (y cap. 34); la nota de las etapas del *avance de Israel hacia Transjordania*, en Núm. 33, una *ley*, de la que se habla en Deut. 31, 9, 24; un *Cántico*, etc. Pero no podemos esperar que un día se pueda aislar, en pasajes bien escogidos, un *Pentateuco primario*, obra de Moisés en sentido estricto. El *Pentateuco* es una obra unitaria: el mérito y la responsabilidad de autor, por lo que se refiere al contenido, a los orígenes y a las grandes afirmaciones religiosas, por vía de tradición, son de Moisés, en todo el *Pentateuco*; pero las redacciones y los elementos de forma son hechos vinculados a hechos posteriores. En algunas escuelas exegeticas se hace la distinción entre autor en sentido antiguo, o sea, un personaje que escribió, o pudo escribir aquello y que lo garantizó o lo hubiera podido garantizar si lo hubiera conocido directamente; y autor en sentido moderno, con todas las condiciones de la palabra, que no hace falta enumerar aquí. Valorar estos conceptos en sus detalles sería cosa larga y difícil: lo que se puede decir es que ninguna precaución será exagerada, cuando se trate de conocer a fondo los modos de sentir y de concebir los hechos literarios de aquellas remotas edades, de las que provienen los textos sagrados, y aun de explicarnos el significado de tradiciones venerables, que en su sentido obvio, en su expresión genuina, no están de acuerdo con nuestra manera de sentir y de juzgar.

Literariamente la edad mosaica tiene aún otra importancia: Israel sale del círculo cerrado en que lo colocó el aislamiento egipcio, conoce y asimila elementos de cultura procedentes de otras fuentes (véase, por ejemplo, el caso del madianita Jetró y su hija), las tribus adquieren conciencia de individualidad propia: el vasto horizonte histórico refleja en *oráculos* antagonismos y reaccio-

nes. Y en las regiones que atraviesa, y a las que llega, desde el Siná hasta Siria, Israel encuentra que se difunde la escritura alfabética.

3) Como un apéndice de la edad mosaica es el establecimiento de Israel en Canaán y su encuentro con los Cananeos. Las viejas tradiciones van aumentando con la aportación de los nuevos hechos de *Josué* y de los *Jueces*: documentos precisos, como los *elencos* de lugares de Josué —a propósito de los cuales el pensamiento vuela a los textos análogos egipcios, precisamente de aquel tiempo— van engrosando la cantidad de memorias nacionales; Israel asimila formas de vida y de cultura de Canaán, impregnadas ya de modos de vivir y de pensar de Babilonia, Anatolia y Egipto.

4) A la edad de la monarquía y del profetismo corresponde literariamente el período áureo, que puede, sin embargo, subdividirse en dos partes, así como la historia del movimiento profético y de la concepción monárquica. La línea de demarcación la podemos imaginar llevada hasta mediado el siglo VIII; primeramente, los profetas son del tipo de Samuel, Elías, Eliseo, luego, dominan los profetas escritores; primero, la monarquía tiene preferentemente un carácter religioso y, sobre todo, carismático; luego, adquiere cada vez mayor carácter profano y nacionalista. En su primera parte la monarquía está dividida; la unión que existía entre los primeros tres soberanos era *in persona regis*, pero no efectiva en las conciencias; en la segunda, queda solamente Judá, cada vez más débil y expuesto a los golpes del extranjero.

En la *primera parte* el profetismo va adquiriendo cada vez mayor realce, hasta convertirse en una gran fuerza histórica, pero está en vías de formación. El proceso de asimilación de Israel y del mundo cananeo ha alcanzado su vértice y las corrientes de reacción nacional-conservadora, recogida en el profetismo, luchan vigorosamente en defensa de la religión y de la moral antigua, con intransigencia, como se manifiesta en el tajante dilema de Elías: «Si Yahveh es el verdadero Dios, seguidle; si es, en cambio, Baal, id detrás de él»<sup>28</sup>. Y su propaganda dispone de dichos, fórmulas, paradigmas, himnos, que debieron constituir una literatura profética anticipada.

Parece que el profetismo, especialmente el constituido por las famosas corporaciones, era también el centro de un movimiento ritual-litúrgico: este aspecto, aún no del todo conocido, deberá ser visto también como una de las manifestaciones del sentido fundamental del movimiento profético: defensa del monoteísmo y de su moral<sup>29</sup>.

Aun sin aceptar las interpretaciones y especialmente las reconstrucciones de ciertos estudiosos modernos sobre las fiestas y las ceremonias orientales, podemos admitir que Canaán tendía a dar al pueblo unos ritos: y los profetas oponían otros ritos. Ahora bien, con el culto se relaciona el desarrollo de la *lirica religiosa* y probablemente la colección de las antiguas *tradiciones religiosas*, que ya entonces estaban formadas y se distinguían en las dos corrientes, *elohista* y *yahvista*. Aquí apenas si podemos indicar la interesante y fecunda hipótesis que los colegios sacerdotales, constituidos en los «santuarios», eran también celosos conservadores de tradiciones orales, que luego atesoraron los que recogieron las memorias históricas.

En esta actividad debían distinguirse el tipo de cultura del reino septentrional y el meridional, con diferencias en el modo de concebir la nación el reino, el culto: el norte, más sacerdotal-monárquico y lealista que religioso,

LA EDAD  
MONARQUICA  
ANTIGUA

(cfr. Amós y el culto de Malek (Sikkut) «el Rey»<sup>30</sup>), siempre en busca de justificaciones históricas para su propia existencia, y dotado de fuerzas económicas superiores a Judá, pero falto del centro, Jerusalén, y de su prestigio: por lo cual, buscaban las tradiciones antiguas con fines polémicos, que a nosotros nos parecen quizás más vivas tales tradiciones en el norte que en el sur<sup>31</sup>; el sur, más atrasado, pero espiritualmente fuerte; menos creador, pero moralmente menos carcomido que Israel. El norte preocupado por darse una cultura histórico-sagrada para sus fines; el sur, favorecido por la presencia del verdadero centro religioso de Jerusalén, en posesión pacífica de la tradición davídica.

Con esta más antigua monarquía están relacionadas las grandes colecciones de dos de los más característicos productos literarios de la Biblia: los *Salmos*, vinculados con David, y los *Proverbios*, relacionados con Salomón.

David fué también autor de una reorganización general del culto, que, entre otras cosas, suponía el empleo de músicos y cantores, como verdaderos y propios artistas profesionales de estas artes: éstas sufrieron, por tanto, el influjo vigoroso de aquéllos; en cuanto a Salomón, condiciones históricas ambientales y datos personales del monarca, contribuyeron a hacer de él una figura de «sabio». De este modo las colecciones de los Salmos de David y de los Proverbios de Salomón continuaron llevando el nombre de los dos soberanos, aun cuando posteriormente estas colecciones fueron aumentadas y notablemente transformadas con nuevos añadidos.

Ciertamente, con aquellos dos soberanos Jerusalén se convirtió en el centro de una cultura, que no se apagó ni siquiera con la «división» administrativa: y los historiadores y cronistas tuvieron conciencia de ello, al recoger allí las memorias, de las que la historiografía posterior sacó sus materiales.

#### LA EDAD DE LOS PROFETAS ESCRITORES

5) La segunda parte del período monárquico, entre la mitad del siglo VIII y el destierro (586 a. C.), está más bien caracterizada por el profetismo, que se hizo escritor. Los primeros, *Amós* y *Oseas*, están en relación con el norte, que está representado por Oseas también en la vida íntima (Amós era de formación judía); luego, la serie comprende a los mayores profetas: *Isaias* y *Miqueas*, dos «clásicos» de la forma y del pensamiento; un siglo después, *Jeremías*, el lírico, a quien sirven de corona, más o menos de cerca, *Sofonías*, *Habacuc*, *Nahum*. Todos representan su tiempo, pero, ante todo, su propia personalidad, con una producción que no tiene parejo en la literatura de todos los tiempos y de todos los lugares.

La época es rica en fermentos activísimos de contraste: las antiguas memorias no son consideradas como objeto de contemplación religiosa, y menos como cosas de interés histórico que hay que recoger en archivos: sino como brotes, que han sobrevivido en invernaderos, que deben abrirse al sol, para que en ellos surja toda la vida: he aquí el período *deuteronomico*, beneficioso para la religión y para la literatura.

Se dirige a este mismo fin la recogida de los tesoros del pasado, de la cual conocemos dos intentos particularmente significativos: en tiempos de Ezequías (786/7-687) y Josías (639-609), éste contemporáneo de Assur-bani-pal, el coleccionador de la biblioteca asiria (669-626).

Generalmente se atribuyen a la época clásica tardía los dos poemas, el *Cantar de los Cantares* y *Job*; el primero probablemente un «contraste», como otros que conocemos en el Oriente, con ampliaciones idílicas, y, por tanto, un

género entre el drama y la lírica, sin que sea ni una cosa, ni otra; el segundo, también con algún carácter de contraste, pero más apaciguado, menos tenso, y lleno de filosofía. Pero Job pertenece, más probablemente, a una época algo posterior, hacia el 420-400 a. C.

6) En el destierro y después de él, madura el judaísmo y la antigua alma de Israel se hace cada vez más «judaica».

Se llora sobre las ruinas del pasado — *Las Lamentaciones* — pero se piensa más en reconstruir.

La guía espiritual es, en principio, el profetismo: en el libro del *Segundo Isaías*, y especialmente en *Ezequiel*, está trazado un programa para el futuro, que no quedó en vano. Ezequiel forma parte de una corriente que no empezó, ni terminó en tierra del destierro, que se entrega con gran cuidado a recoger las antiguas memorias, la *Ley*, la *Historia*, los dichos, los cantos.

Aparecen nuevas figuras de profetas, con lo cual se renueva profundamente la orientación antigua: *Ageo*, *Zacarías*, *Malaquías*. Al profeta sucede el apocalíptico, el primero de los cuales es *Daniel*. El hebreo está cada vez más influido por el arameo, que termina por substituirlo; en el siglo III es común el griego.

Entre el fin del destierro y los siglos siguientes hay dos géneros que son cultivados con preferencia: el género sapiencial, con el *Eclesiastés* del s. II, el *Eclesiástico*, más o menos del 180, la *Sabiduría*, del s. I; y el género histórico con memorias personales — *Esdras* — y con monografías edificantes: quizás *Rut* y *Jonás*, cuyo fundamento histórico es poco claro, pero seguro, y luego, *Ester*, *Judit*, *Tobías*, para terminar con los libros históricos de los *Macabeos*.

En nuestra rápida reseña hemos pretendido:

1) Definir el concepto de «Historia de la literatura hebrea del Antiguo Testamento», y manifestar su importancia.

2) Ilustrar un hecho importante y singular de esta literatura, esto es, que fué siempre, y en los comienzos de modo único, una literatura oral; y esto a diferencia de lo que se advierte en las literaturas posteriores occidentales, en las que la fase oral, propiamente hablando, es «preliteraria» y, en todo caso, tiene escasa importancia: las más modernas escuelas exegéticas llaman la atención sobre este hecho, en parte, como reacción contra las ideas críticas del siglo pasado, y, en parte, llegando a innovaciones aún más avanzadas y audaces.

3) Reconocer los restos de esta tradición en algunos hechos característicos de los textos, en algunas palabras y, sobre todo, en las «formas», con que la literatura, según las determinadas circunstancias de la vida, se expresó.

4) Trazar el desarrollo histórico de esta literatura, en cuanto nos es posible, basándonos en lo que de ella nos queda.

Quien desee conocer los grandes motivos que resuenan en esta literatura, debería, ante todo, tener presente el hecho mencionado, o sea, que la Biblia nos conserva sólo una parte de las producciones de los antiguos Hebreos, que podemos suponer es una parte pequeña, en comparación con lo que realmente aquéllos produjeron. La parte conservada es fruto de una larga selección, que

EL DESTIERRO  
Y LA  
RECONSTRUCCION

CONCLUSION

empezó con los mismos orígenes de la literatura escrita (las colecciones eran también selecciones), y terminó con el último gran momento de esta actividad de redacción: el momento en que concluyó lo que será, por siempre «la Biblia».

Es ésta la actividad conservadora y seleccionadora, que se desarrolló en servicio de la comunidad judía reconstituída después del destierro, para darle la colección de los cantos religiosos, los *Salmos*, la *Ley*, el conjunto de los recuerdos *histórico-religiosos*, los escritos *sapienciales* y *proféticos*, todo ello como texto para el ejercicio de la fe en el culto y para su teoría en la vida. Otras eventuales tradiciones escritas y orales, que no entraban en el designio, cualquiera que fuera su causa, no nos han llegado.

Pero podemos estar seguros que nos ha llegado lo mejor y que el cuadro espiritual que nos ofrece la «Biblia» es el real. Los temas de que ella se compone son los que fueron realmente elaborados por el antiguo genio hebreo. La *Ley* ofrece la serie de lo que sostenía la vida religiosa y civil del antiguo pueblo israelita y, con sus «tabú» (o impurezas legales) lo separaba — para defenderlo — de los paganos; el salterio es verdaderamente el cancionero sagrado de una nación sacerdotal; el *corpus* histórico, sapiencial y profético nos ofrece sobre Dios, el hombre y sus relaciones, la más humana (por ser «histórica») y profunda representación que se haya podido jamás concebir.

La «Biblia» es el fruto de una sensibilidad religiosa admirable, pero que no se explica por sí misma: en ella ha colaborado Dios.

ARÍSTIDES CALDERINI

# LOS PAPIROS

XIV

pág.	311	EL TEXTO DE LA BIBLIA EN LOS PAPIROS
	311	EL PROBLEMA DE LA TRANSMISIÓN DEL TEXTO BÍBLICO
	312	ANTIGÜEDAD: MÉRITO DE LOS PAPIROS
	312	LOS DESCUBRIMIENTOS DE MANUSCRITOS Y PAPIROS
	313	LIBROS BÍBLICOS ATESTIGUADOS EN LOS PAPIROS
	313	PAPIROS BÍBLICOS
	314	PAPIROS DEL ANTIGUO TESTAMENTO
	316	PAPIROS DEL NUEVO TESTAMENTO
	319	OTROS DOCUMENTOS DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO EN EGIPTO

**NOTA  
BIOGRAFICA**

*Aristides Calderini, nacido en 1883, doctor en Letras por la Academia Científico-Literaria de Milán, es profesor ordinario de Antigüedad Clásica en la Universidad Católica de Milán y dirige la Escuela Papiroológica. Dirige y colabora en varias revistas. Su copiosísima bibliografía trata sobre argumentos de papirología, epigrafía, historia antigua, arqueología. Es miembro de varias Academias italianas y extranjeras.*

---

## EL TEXTO DE LA BIBLIA EN LOS PAPIROS

---

**E**L problema de la transmisión del texto desde la más remota antigüedad hasta nosotros, a través de algo menos de veinte siglos, por lo que se refiere al Nuevo Testamento, y treinta siglos por lo que respecta al Antiguo, es, ciertamente, uno de los más acuciantes y graves para el estudioso y, en cierto modo, también para el simple creyente. Porque todas, o casi todas, las afirmaciones que constituyen el fundamento de nuestras creencias histórico-religiosas y de nuestra fe están contenidas en la Biblia, y depende de su perfecta conservación, a través de los peligros de destrucción, de alteraciones, de interpolaciones en el texto mismo, toda nuestra segura y ortodoxa interpretación de la doctrina testimoniada por sus páginas, más aún, muchas veces, de cada una de sus expresiones y palabras.

«Texto exacto, seguro» en el caso de la Biblia quiere decir fundamento positivo de aquella confianza con que leemos las palabras que contienen la revelación divina. Por esto, también pueden ser muy útiles al simple creyente algunas nociones sobre este problema y sobre los medios con que se resuelve.

Verdaderamente, en nuestro trabajo deberemos interesarnos más por las antiguas traducciones de la Biblia, que por el texto original, sobre el cual el lector podrá hallar indicaciones sumarias en el artículo sobre «*Las lenguas de la Biblia*», en la pág. 269. En el mismo lugar se dice en pocas palabras la importancia de antiguas versiones, en cuanto testimonios de un texto hebreo, que es a menudo diverso y aun mejor que el texto hebreo que nos ha llegado directamente. Estas versiones están en siríaco, latín, copto y en otras lenguas: pero las principales son las que están en griego. La primera es la llamada «Alejandrina», porque fué hecha en Alejandría de Egipto, pero más comúnmente se llama de los «Setenta» (también de los LXX) sobre la fe de una tradición transmitida en una carta griega, que lleva el nombre de Aristeo. En ella se cuenta que Demetrio Falerio, oficial de los guardias del rey de Egipto, Tolomeo II Filadelfo (285-246 a. C.), aconsejó a su soberano que hiciera traducir en griego los libros mosaicos para comodidad de los muchos Griegos, seguidores del hebraísmo, que vivían en Egipto. Habiendo el rey aceptado el consejo, y habiendo pedido traductores capaces al gran sacerdote de Jerusalén, Eleazar, éste le mandó 72 expertos, que Tolomeo, como dice un posterior testimonio de la tradición, hospedó o, mejor, relegó en un palacio, construído a tal fin, en la isla de Faro, encerrándolos en celdas separadas una de otra, imponiéndoles que tradujeran toda la Biblia: terminado el trabajo, y hechas las oportunas comparaciones, resultó que la Biblia había sido traducida prodigiosamente por todos los 72 traductores de la misma manera.

Aunque este relato, presentado con evidentes colores fantásticos, no debe considerarse auténtico en su totalidad, sin embargo, es hoy cosa demostrada que, como diremos más tarde, entre el s. III y la primera mitad del siglo II a. C. circulaba ya en Egipto una traducción griega del Antiguo Testamento.

Siguieron otras traducciones griegas: la de un cierto Aquila, que pasó del paganismo al judaísmo y luego al cristianismo, hacia el 130 d. C.; la de Teodoción, posterior al 160 d. C. y, hacia el 200 d. C., la de Símaco, hasta la traducción emprendida desde el 228 al 240 por Orígenes y que el mismo Orígenes incluyó en un código famoso, llamado *hexaplar* (como si dijéramos «séxtuplo»),

**EL PROBLEMA  
DE LA  
TRANSMISION  
DEL TEXTO  
BIBLICO**

porque contenía en columnas paralelas, una al lado de la otra, el texto hebreo, las versiones de Aquila, de Símaco, de los Setenta, de Teodoción y la suya.

**ANTIGÜEDAD:  
MERITO DE LOS  
PAPIROS**

Ahora nos preguntamos: ¿cómo conocemos el texto bíblico? ¿Dónde está escrito? ¿Qué garantías nos dan los manuscritos de los que fué sacado el texto para su impresión?

El gran medio son, evidentemente, los «códigos», las antiguas Biblias escritas a mano y conservadas en las grandes bibliotecas. Son muchas evidentemente para la Biblia hebrea, así como para las traducciones griegas—versión del Antiguo Testamento y texto original del Nuevo—y las versiones en las restantes lenguas. Pero para cada uno de estos casos se toma por base el manuscrito que resulta ser el mejor por sus condiciones de antigüedad, cuidado, etc.

Hasta mediado el s. XIX el estudioso tenía a su disposición los códigos que nos habían transmitido el Antiguo Testamento en hebreo, o sea, el «Código Oriental» 4445 de Londres, escrito en el s. IX y el código de Petersburgo (Petropolitanus), completo y que lleva la fecha del año 1009 d. C., para la versión griega del Antiguo; para el Nuevo Testamento, en cambio, había el «Código Sinaítico», escrito hacia fines del s. IV, hallado en el Monasterio de Santa Catalina en el Sinaí y trasladado a Petersburgo, de donde en 1935 pasó a Londres; el «Código Alejandrino», originario de Alejandría de Egipto, escrito en el s. V, y que se halla en Londres, desde el s. XVII; el «Vaticano», incompleto, quizás del s. IV o V, y que proviene también de Egipto, y, también incompletos el «Código Parisino», llamado de Efrem, palimpsesto, y el «Ambrosiano», los dos del s. V.

En resumen: el control sobre cada uno de los pasajes del texto hebreo no era posible con testimonios manuscritos anteriores a los s. IX y X d. C., y por lo que se refiere al texto griego, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, no podíamos remontarnos a una época anterior a los siglos IV o V d. C.

La eventual posibilidad de controlar los pasajes sobre textos más antiguos, en una época próxima a la época en que fueron compuestos cada uno de los libros o sus traducciones, es de por sí evidente. Pero la eventualidad, por diversas razones y dentro de unos ciertos límites, se ha convertido en una realidad en nuestros días.

**LOS  
DESCUBRIMIENTOS  
DE MANUSCRITOS  
Y PAPIROS**

A continuación nos referimos al descubrimiento de manuscritos. Se refieren especialmente al texto hebreo y, en menor medida, a las traducciones y textos no bíblicos. Se trata de un hallazgo casual, cuya historia se va aclarando poco a poco, que constituye uno de los hechos más «sensacionales» de toda la historia de los descubrimientos sobre la antigüedad. Nos referimos a los manuscritos llamados de Ajn Feshcha, o de Wadi Qumrán, o del Mar Muerto, pues fueron encontrados en una cueva que se encuentra junto a las mencionadas localidades, en la parte meridional de la meseta judía, en la primavera del 1947 por algunos beduínos. Exploraciones posteriores aumentaron la cantidad de los manuscritos hallados, así como la de las cuevas-escondites, mientras que con excavaciones se iluminó también el origen del extraño depósito, o sea, un gran centro de la secta religiosa de los Esenios. Los textos bíblicos, algunos enteros (Isaías), otros fragmentarios (varios libros), están actualmente en curso de publicación y revelan ya su importancia para el exacto conocimiento del texto hebreo, tal como era en la época de la composición de los manuscritos,

o sea, hacia la era cristiana. (Véase sobre estos manuscritos, el cap. XV, pp. 321 sigs.)

Pero el argumento propio de este escrito es la contribución que aportan al conocimiento del texto bíblico una muchedumbre de testimonios más humildes, que aparecen ordinariamente sueltos y sin levantar tanto ruido: y éstos son los papiros.

Afortunadas exploraciones en el suelo de varios países de Oriente y, especialmente, en Egipto, favorecido más que ningún otro país por la sequedad de su clima y la aridez del desierto, extendido actualmente a zonas que antiguamente estaban habitadas, nos han permitido entrar en posesión de estos manuscritos, en general breves, pero para nosotros preciosos, porque nos dan testimonio de la condición del texto, o antes de la época de los manuscritos que nos restan, o, de todas maneras, según redacciones que a nosotros nos eran desconocidas. Son fragmentos más o menos extensos del Antiguo y del Nuevo Testamento, tanto en hebreo como en griego y copto, que hallamos escritos en papel de papiro, ampliamente empleado en Egipto ya desde el 3000 a. C. y que se obtenía de las fibras de una rosácea que crece abundantemente en el valle del Nilo. Al lado de los papiros encontramos también en las excavaciones otro material para escribir: los pergaminos, que se obtenían, como sabemos, de la piel de las ovejas oportunamente preparada, y que se difundieron por Oriente y Occidente, haciendo la competencia al papiro; y luego las vasijas, «óstracos», que nos ofrecen también, junto con cuentas, anotaciones y fragmentos de literatura, preciosos fragmentos bíblicos. A los efectos del testimonio para el texto, los papiros, los pergaminos, el humilde óstraco tienen el mismo valor y vale para todos lo que se dice de cada uno.

---

## LIBROS BIBLICOS ATESTIGUADOS EN LOS PAPIROS

---

**L**os papiros bíblicos son muy variados. Quizás el más célebre de todos es el hebreo que se llama «Nash», adquirido en 1902 por W. L. Nash, secretario de la Sociedad de Arqueología Bíblica de Inglaterra, y que ahora está en la biblioteca de Cambridge: es del s. II a. C. y contiene el Decálogo y un fragmento del Deuteronomio para usarlo como oración.

Fueron mucho más copiosos — y continuarán siéndolo en el futuro — los descubrimientos, sobre todo egipcios, de papiros que conservan partes de la traducción griega del Antiguo Testamento.

Los más notables son los que provienen quizás de las ruinas de un antiguo monasterio, adquiridos en Egipto en 1930-31 por A. Chester Beatty y que llevan su nombre en la publicación hecha por F. Jorge Kenyon en 1933-37. Están casi todos ellos en la Universidad americana de Princeton y son tan importantes, aun respecto al Nuevo Testamento, como veremos, que su descubrimiento fué considerado como el más sensacional, después del descubrimiento del Código Sinaítico. Es un lote de doce grupos de papiros, en forma de cuaderno, de nota-

**PAPIROS  
BIBLICOS**

ble extensión, nueve de los cuales se refieren al Antiguo Testamento. Dos de ellos, del s. III y IV d. C., pertenecen al Génesis y tienen una importancia singular porque contienen la parte del Génesis que falta en el Código Vaticano y en el Sináítico. El papiro n. 6 es el más antiguo de la colección, porque se remonta al s. II d. C. y contiene treinta y tres folios enteros y veintidós fragmentarios de un código de ciento ocho folios de los Números y del Deuteronomio. Los papiros n. 9 y n. 10, de mitad del s. III d. C., contienen veintinueve folios de Ezequiel, ocho de Ester, trece de Daniel en la versión de los «Setenta». El papiro n. 11 es del s. IV d. C. y lleva una página del Eclesiastés; el n. 12 (s. IV-V d. C.) contiene doce folios del llamado «apócrifo de Henok», muy popular en la antigüedad. La edad tan antigua de los manuscritos, su buen estado de conservación y otras características menores hacen de estos papiros un grupo importantísimo entre los que se han descubierto recientemente.

La serie de los demás textos griegos del Antiguo Testamento hallados en Egipto es tan numerosa, que sólo una enumeración de los mismos ya sería por sí sola altamente demostrativa, pero, naturalmente, aquí ello no es posible; bastará, aun recurriendo a un recuento estadístico sumario, establecer a qué época se remonta cada uno de los grupos de papiros y cuáles libros, entre tantos otros, tuvieron mayor interés y difusión en Egipto.

#### PAPIROS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Sobre el *Génesis* conozco no menos de unos veinte papiros, el más antiguo de los cuales es del s. II o III d. C., y el más reciente del VII; junto a los griegos hay también una versión latina del s. IV y un comentario, también sobre el Génesis, del s. IV-V d. C., debido a Orígenes y antes desconocido.

Han sido descubiertos en Egipto, sobre el *Éxodo*, diez papiros y pergaminos del s. II al VII d. C.; el más antiguo, que proviene de Qarara, se encuentra en Heidelberg y se remonta al s. II d. C.; el más interesante es un pergamino de la colección de Berlín (s. V o VI d. C.), que presenta una versión diversa de las corrientes y por esto sugiere la hipótesis de una traducción en griego de la Biblia que hasta hoy nos es desconocida. En un papiro conservado en Florencia, del s. V, hay un ensayo de traducción latina, mientras que en la colección de Giessen hay un fragmento de un «Tratado» del s. III, que tiene como argumento el libro del Éxodo.

El *Levítico* y los *Números* están hasta ahora escasamente representados en papiros del s. III, IV, V d. C.; en cambio, entre los siete supervivientes del Deuteronomio, que pertenecen en su mayor parte a los s. IV, V, VI d. C., hay uno conservado en la biblioteca de John Rylands de Manchester y publicado en 1936 por el profesor Roberts, de Oxford, que contiene en algo más de unas cuarenta líneas el final del c. 23 y el principio del c. 24 del Deuteronomio y podría haber pertenecido a una sinagoga local o también a un particular, que no era necesariamente un hebreo; efectivamente, había sido usado para servir de cartón en una momia, junto con papiros de otra clase, entre los cuales hay uno de un fragmento de Homero. Pero lo que lo hace particularmente precioso es el hecho de que puede remontarse al s. II a. C., o sea, a poca distancia de la versión de los «Setenta», de que hemos hablado antes, de manera que vendría a demostrar que en un pueblecito de Egipto podía ya entonces estar en circulación el texto de aquella versión completa de la Biblia, hecha en Alejandría en el s. III a. C., y cuyo recuerdo nos ha llegado por la carta de Aristeo.

Del libro de *Josué* tenemos sólo unos pocos fragmentos del s. IV, y aún menos de los *Jueces*, del que no existe más que un breve papiro del s. V, que se relaciona con el Código Alejandrino. Los *Libros de los Reyes* tienen también escasa documentación y sólo del s. V, y de los *Paralipómenos* tenemos un papiro del s. III en la colección Egerton del Museo Británico.

*Esdras* está representado sólo en el libro cuarto por un pergamino, que es muy importante, porque de esta obra antes sólo teníamos la traducción latina, y se supuso que existía otra egipcia, y esta hipótesis se confirmó con el hallazgo de este fragmento en lengua griega.

Sobre el libro de *Tobías* tenemos dos pergaminos egipcios del s. III y del VI, muy importantes para la historia del manuscrito; pertenece al s. III el único papiro del libro de *Judit*, mientras que de *Job* son cuatro los papiros del s. III al VII; los primeros tres se encuentran en Berlín, Florencia, Aberdeen, y el cuarto está subdividido en varios fragmentos que pertenecen a las colecciones de Londres, Manchester y Amherst en Didlington (Norkfolk).

Los *Salmos* están largamente representados: se trata de unos cincuenta textos, escalonados entre los s. III-VIII; entre los más antiguos hay un fragmento del Salmo 2, que proviene de Filadelfia, hallado en el distrito egipcio de Arsinoite y que está ahora en el Museo Británico; un fragmento del Salmo 110 en una colección de Leipzig y otro de los Salmos 8 y 9 en los papiros de Michigán. Otros numerosos fragmentos están en Florencia, en Viena, en la biblioteca universitaria de Giessen y en otros sitios; entre otros, son importantes uno de la colección de Berlín y otro de la colección de Oxirinco, con notables variantes, en comparación con los códigos hasta hoy conocidos. También existen cuatro pergaminos; además, el Salmo 91 se halla escrito, con muchos dispartes, en una tablilla encerada del s. VI, que se conserva en Ginebra, y que debía servir como amuleto contra los accidentes de viaje para el que la llevaba consigo. Hay también un «óstraco» de la Tebaida, que lleva en el recto de la hoja dos versos del Salmo 117 en copto y en la otra cara los mismos versos, traducidos en griego. En un papiro de Hermópolis Magna de la colección de Berlín se lee una especie de centón de versos sacados de los Salmos, y en un papiro de Giessen hay un intento de interpretación del Salmo 117, por obra quizá de Dídimo, el Ciego. Si alguno nos preguntase cuál de entre los sesenta Salmos representados en los papiros egipcios es el preferido, podríamos responder que hasta hoy resulta ser el 90, el Salmo de la confianza en Dios.

Los *Proverbios* nos dan tres papiros con algunas variantes con respecto al texto hasta ahora conocido; el *Eclesiastés* tiene cinco: en un papiro de Florencia de los s. VI-VII hay extractos del *Eclesiastés* y de los *Proverbios*.

Del *Cantar de los Cantares* y del *Libro de la Sabiduría* sólo quedan poquísimos testimonios de los siglos IV, V, VI; el *Eclesiástico* sólo tiene un papiro del s. VI.

*Isaías* es, entre los profetas, el que goza de más consideración, no sólo porque es citado en las antologías doctrinales, sino también porque desde el s. III al VII se conocen siete papiros y un pergamino de los siglos III al VI. El pergamino, del s. V o VI, es interesante porque coincide con el texto del Código Vaticano y podría ser una prueba más para convalidar la hipótesis de que aquel código proviene de Egipto. Es curioso notar el pasaje de Isaías 7, 9-10 de un papiro de la colección de Michigán, algo tardío, que se empleaba como amuleto;

es el pasaje en que el profeta dice: «Mi alma te ha deseado en la noche y con mi espíritu y con mi corazón velaré por ti desde la mañana temprano.»

Podemos añadir, a propósito de Isaías, que la *Ascensión de Isaías* es argumento de un papiro de los s. v-vi de la colección de Amherst: de esta obra apócrifa existía solamente el texto etiópico y algunos pasajes de una traducción latina y de otra eslava; ahora ha aparecido una notable parte de la griega, que por consideraciones gramaticales y lingüísticas se cree puede remontarse al 150 d. C.

De *Jeremías* existe un solo papiro; de *Ezequiel* hay dos en la Universidad de Princeton y en Oxford y uno solo de *Daniel*. La Freer Collection del Museo de Washington, adquirida en El Cairo en 1916, posee un largo papiro del s. III d. C. que contiene los *Profetas Menores*: están representados Oseas, Joel, Amós, Miqueas, Abdías, Jonás, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías, y además un cierto número de fragmentos; tal papiro fué publicado en 1927 en Nueva York por un estudioso americano y por un berlinés. Debemos añadir a este papiro otros fragmentos de Amós, Jonás, Zacarías y Malaquías de diversa procedencia.

Como puede verse, no hay casi ningún libro del Antiguo Testamento que no esté presente en la documentación del Egipto greco-romano, tanto más cuanto que a la exposición que hemos hecho de los papiros griegos hay que añadir un núcleo no pequeño de papiros que contienen la versión copta y que completan los primeros. La presencia en los papiros de un mayor número de testimonios de algunos libros, como el Génesis, el Éxodo, el Deuteronomio, Isaías y los Salmos, puede explicarse quizás por el hecho de que los testimonios que nos han quedado provienen de las bibliotecas de las sinagogas y de los sacerdotes que tenían las funciones de la instrucción y predicación, y que por ello empleaban más tales libros bíblicos.

Pertencen probablemente a tales bibliotecas aquellos repertorios o manuales de pasajes escogidos, que también están representados en la serie de papiros y pergaminos de Egipto: tal es un texto del s. iv de la colección Rylands de Manchester, con citas de Isaías, del Génesis, de los Paralipómenos y del Deuteronomio, y otro, ahora en Oslo, del mismo siglo, y aun otros de siglos posteriores. Un papiro de Oxirincó del s. III lleva ya, junto con pasajes de Isaías, pasajes del Nuevo Testamento.

#### PAPIROS DEL NUEVO TESTAMENTO

Pasando a considerar ahora los papiros y pergaminos de Egipto del Nuevo Testamento, será oportuno repetir aquí que, entre los descubrimientos sensacionales de estos últimos tiempos hubo los papiros de Chester Beatty, ya mencionados, y los tres primeros de la colección pertenecen precisamente al s. III d. C. El n. 1 tiene treinta folios y pertenecía a un libro que contenía los cuatro Evangelios y los Actos de los Apóstoles; constaba, completo, de ciento diez folios o doscientas veinte páginas numeradas, escrito probablemente ya en la primera mitad del s. III. El n. 2 consta de ochenta y seis folios, cincuenta y seis de los cuales están en Londres y treinta en la Universidad de Ann Arbor; el texto completo tenía ciento cuatro folios y contenía las cartas de San Pablo, a excepción, según parece, de las pastorales. El n. 3, del que sólo quedan diez folios, contiene el Apocalipsis.

Otro texto de gran importancia es un código en pergamino del s. iv que

pertenece a la colección Freer de Washington y contiene los cuatro Evangelios con numerosas variantes; fué editado en Nueva York en 1918.

Además de estas importantes colecciones, otros textos más breves de los Evangelios están comprendidos en las diversas colecciones de papiros. Del Evangelio de *San Mateo* hay diez papiros del s. III al VIII y dos pergaminos de época posterior. El Evangelio de *San Marcos* está escasamente representado, mientras que el de San Lucas se encuentra en un pergamino del s. IV de Hermópolis Magna, ahora en Florencia, publicado en los «Papiros de la Sociedad Italiana» en dos épocas diferentes; presenta notables divergencias con el texto de la Vulgata y le faltan algunos episodios. Otros manuscritos de este Evangelio se encuentran en la colección Rainieri de Viena.

Pero los descubrimientos más sensacionales fueron los que se refieren al *IV Evangelio*; en 1935, en efecto, Roberts publicaba del mismo un pequeño fragmento entre los papiros de Rylands, fragmento que en sí mismo es pequeño, pero extremadamente notable, por el hecho de que podía atribuirse al final del s. I, o a principios del II, y demostraba, por consiguiente, que en una comunidad cristiana de un centro menor de Egipto estaba ya divulgado en la forma conocida por nosotros el *IV Evangelio* que muchos consideraban un tardío producto de la elaboración cristiana, en época muy lejana de la de los otros tres Evangelios. Se debe recordar también que precisamente del Evangelio de San Juan han quedado muchos otros textos de los s. III, IV y sucesivos, algunos de los cuales concuerdan con el Código Sinaítico, otros con el Vaticano, indicio de redacciones diferentes del mismo texto empleado en Egipto. Además, en el volumen que contiene los manuscritos de Aberdeen, está también publicado un pergamino del s. V con una versión latina del Evangelio de San Juan, que coincide probablemente con la versión de San Jerónimo.

Los *Actos de los Apóstoles* están representados por algunos pergaminos y por diez papiros, tres de los cuales del s. III, y, además, el papiro de Chester Beatty; los demás son de los s. IV-VI. Son importantes especialmente los del s. III, que actualmente se hallan en Ann Arbor, en Florencia y en Oxford, porque nos dan la prueba de la presencia en Egipto de la llamada «versión occidental» de este texto, prueba del todo inesperada.

De la *Epístola a los Romanos* hay presentes, además de los Chester Beatty, cinco papiros de los siglos III-VII. Indico uno de ellos del s. IV, que se diría es un ejercicio escolar, y uno de los s. VI-VII que está copiado con signos especiales, para guiar quizás al lector para leerlo en público en la iglesia. Mucho más escasos son los papiros de las *Epístolas a los Corintios*; de la de los *Gálatas* se ha encontrado, entre otras cosas, un papiro del s. IV con un texto ecléctico, con respecto a la tradición manuscrita hasta hoy conocida. Ningún papiro de la *Epístola a los Efesios*; uno solo de las cartas a los *Filipenses* y a los *Colosenses* y de las dos a los *Tesalonicenses*; ninguno de la *Epístola a Timoteo*; uno de la dirigida a *Tito*, y ninguna de la a *Filemón*. La *Epístola a los Hebreos*, en cambio, está representada por tres fragmentos, todos del s. IV. Como se ve, parece que debemos concluir diciendo que las epístolas paulinas no interesaban igualmente en Egipto.

De la *Epístola de Santiago* nos quedan cuatro papiros de los s. III-IV; un pergamino del s. IV presenta fragmentos de la *I de San Pedro*; las *Epístolas de San Juan* están representadas todas tres en manuscritos de los s. IV y V; además, se puede decir que el *Apocalipsis* debía estar ampliamente difundido, porque, ade-

más de los Chester Beatty, ya nombrados, nos quedan tres papiros y cuatro pergaminos desde el s. III al VIII.

Junto a los textos canónicos no es de escasa importancia la aportación de papiros de los *textos apócrifos*, tanto de los Evangelios, como de los textos paralelos. Entre los más notables hay el papiro Egerton n. 2, que presenta el texto de un evangelio apócrifo del s. II o del III, que toca varios argumentos, entre los cuales hay episodios de la vida de Jesús que no aparecen en los Evangelios canónicos. Algún crítico ha querido atribuir este texto al llamado «evangelio de los Egipcios» de que habla Clemente Alejandrino; pero la hipótesis no está demostrada.

Muchos de estos fragmentos de evangelios apócrifos revelan su origen agnóstico y uno de los siglos VI-VII contiene algunos apuntes maniqueos y servía como amuleto, uso a que debía tal vez destinarse un «óstraco», quizás proveniente de Tebas, del s. VI, publicado en el volumen de la colección de Aberdeen, que alude al bautismo de Jesús y contiene un diálogo entre Jesús y Juan.

En 1897 se publicaron los primeros *Dichos* (Λόγια) de Jesús, descubiertos en la colección de Oxirincó en un papiro del s. II o III, que tuvieron gran eco entre los críticos y fueron completados en 1903 con otro papiro de la misma colección: se trata de una serie de «Dichos del Señor» relacionados, como creen algunos, con el «Evangelio de los Hebreos», o, como piensan otros, a la viva tradición popular, independientemente de los Evangelios canónicos.

Entre los evangelios apócrifos llamados de la infancia de Jesús predomina en los papiros el *Protoevangelio de Santiago* con un texto de la colección florentina del s. IV, que demuestra la existencia del mismo en Egipto, ya en tal época remota, en la forma aproximada con que ha llegado a nosotros; un pergamino del s. V o VI, ahora en Inglaterra, de once columnas, nos da una amplia parte del mismo.

De principios del s. III es el fragmento del *Evangelio de María* de la colección Rylands, apócrifo, que parece haber sido uno de los más antiguos escritos agnósticos y del cual hay un fragmento inédito del s. V de una versión copta que está en el Museo de Berlín.

También están representados en los papiros un cierto número de *Actos apócrifos*, por ejemplo, los de Pedro, que ya aparecen en el s. IV, mientras comúnmente se creía que pertenecían a una época posterior. En el s. IV aparecen también los *Actos de Juan*, que narran dos episodios ocurridos al Apóstol en las cercanías de Efeso. La biblioteca universitaria de Hamburgo posee un papiro de los *Acta Pauli*, escrito hacia el 300 d. C., que se relaciona con otros «Actos» análogos hallados en papiros coptos. Hay, además, *Apocalipsis apócrifos*, por ejemplo, de Baruc, de Elías, de Pedro, así como una serie de escritos complementarios y de explanación, que sería demasiado largo de enumerar. Recordaremos solamente un diálogo antijudío del s. III, que se relaciona con la literatura polémica contra los Hebreos, del cual forma parte el «Diálogo» de Justino con el judío Trifón.

Finalmente, mencionaremos el descubrimiento en textos del s. III y siguientes de la obra del *Pastor de Hermas*, que se usaba en Egipto para la instrucción de los catecúmenos, hecho que explica el notable número e importancia de estos fragmentos.

Como se ve, la contribución de la papirología ha sido verdaderamente imponente a los efectos de los estudios bíblicos, porque ofrece un material muy

abundante, que aún no ha sido estudiado a fondo, y que va acrecentándose continuamente con nuevos descubrimientos; pero no se puede decir que el público culto se haya dado cuenta de ello completamente.

¿Qué decir de la posibilidad que nos ha sido dada por los últimos hallazgos de la expedición Colt en Nessana de Palestina, de leer papiros griegos con textos evangélicos, llegados precisamente del país de Jesús? Hallamos, precisamente, en un volumen que ha salido recientemente, entre otros descubrimientos de la expedición, también dos fragmentos del Evangelio de San Juan, uno de 175 líneas y uno de 306; un fragmento de la Epístola a los Romanos de 185 líneas, además de Actos de San Jorge, cartas apócrifas de Abgaro, toparca de Edesa, a Cristo y de Cristo a él, que son el eco del Cristianismo de Edesa de los s. II y III d. C.

La esperanza, más aún, la certidumbre de que nos aguardan nuevos e interesantes descubrimientos en los próximos años, no son, como puede verse, infundadas.

---

## OTROS DOCUMENTOS DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO EN EGIPTO

---

COMO complemento y mejor ilustración de los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, que Egipto en tan gran abundancia nos ha deparado, valen también los centenares y centenares de documentos de la vida práctica de aquellos Hebreos e indígenas que vivieron en Egipto o llegaron allí y que, al oír la predicación evangélica, fueron probablemente los mismos que transcribieron y usaron algunos de los papiros que acabamos de mencionar.

Son, ante todo, documentos que se refieren a las iglesias de las que ha quedado el recuerdo: son éstas, poco más o menos, 200 las señaladas hasta hoy y se encuentran en todo el territorio, desde Alejandría hasta los últimos confines de la región; tales documentos nos permiten extender el elenco de los Santos, cuyas iglesias llevan su advocación, y que seguramente eran los Santos más venerados; por ellos sabemos la descripción de su arquitectura y, sobre todo, de sus útiles y ajuares y la lista del personal encargado de las mismas, permitiéndonos, además, tener una idea de la iglesia egipcia como entidad jurídica y como entidad económica; interesantes son también las noticias que tenemos sobre las iglesias dotadas de derecho de asilo y aun como lugares que, en defensa de las sagradas reliquias y para la incolumidad de los refugiados, el estado romano o bizantino defendió a veces con especiales destacamentos militares.

Son igualmente importantes los documentos que ilustran la vida de las comunidades cenobíticas, que desde San Pacomio (292-348) y desde el primer convento de Tabeunisi fueron difundiendo luego por todo el país, desde Alejandría hasta Oxirinco, Hermópolis, Apolonópolis, entre el Delta y la primera catarata del Nilo; son noticias, a veces, muy insignificantes, que se refieren a la vida de estas comunidades, y a las personas que formaban parte de ellas

o las visitaban, sobre las jerarquías cenobíticas, las ocupaciones de los monjes, la economía y administración de los monasterios, las relaciones de éstos con el exterior, o sea, con las iglesias, con las autoridades civiles y con los fieles. Pero donde más nos es permitido penetrar en el alma de aquellas primeras y más antiguas poblaciones cristianas de Egipto, tan próximas y, por tanto, tan semejantes a las de Palestina, es no sólo en los himnos, en las homilias y en la correspondencia oficial de la Iglesia más antigua, sino también en las cartas privadas, donde la ingenuidad popular ha inspirado algunas veces las expresiones más sencillas y más significativas de la piedad cristiana y donde, sobre todo, el dolor, la resignación y la esperanza alcanzan, aun entre la gente más pobre y atribulada, la más alta nota de elevación humana.

La lectura de estos documentos, que pertenecieron a los que leyeron los volúmenes de la Biblia de que hemos hablado, o que oyeron la predicación de quienes se valían de ellos, puede ser también de gran utilidad para nuestra evocación histórica de uno de los períodos más interesantes de la evolución humana.

JOSE TADEO MILIK

LOS MANUSCRITOS DEL  
MAR MUERTO

XV

pág.	323	LOS DESCUBRIMIENTOS
	323	LA PRIMERA GRUTA DE QUMRÁN
	324	MURABBAAT Y CHIRBET MIRD
	325	OTRAS GRUTAS DE QUMRÁN
	326	LA BIBLIOTECA DE QUMRÁN
	326	LIBROS BÍBLICOS
	327	LIBROS APÓCRIFOS
	329	LITERATURA ESENIA
	331	LOS ESENIOS
	331	DATOS DOCUMENTALES
	333	HISTORIA DEL LUGAR
	334	LOS ESENIOS EN QUMRÁN
	335	EL «MAESTRO DE JUSTICIA»
	336	VARIOS GRUPOS DE ESENIOS-
	337	LA VIDA ESENIA EN QUMRÁN
	339	LA DOCTRINA DE LOS ESENIOS DE QUMRÁN
	341	ESPIRITUALIDAD ESENIA
	343	IMPORTANCIA DE LOS DESCUBRIMIENTOS DE QUMRÁN
	343	INTERESES CULTURALES DIVERSOS
	345	INTERÉS HISTÓRICO-RELIGIOSO
	346	LOS ESENIOS Y EL NUEVO TESTAMENTO

**NOTA  
BIOGRAFICA**

*José Tadeo Milik, sacerdote de la diócesis de Varsovia, nacido en 1922, terminó en el «Bíblico» de Roma los estudios semíticos iniciados en la Universidad Católica de Lublin en Polonia. En Roma publicó sus primeros trabajos, algunos en lengua italiana, que le valieron ser llamado a Jerusalén (1952) para el estudio de los manuscritos de Qumrán. Desde entonces es uno de los especialistas que estudian estos textos. Entre otras cosas ha colaborado en la gran edición oficial de los manuscritos, cuidando del volumen I, editado en Oxford.*

Los descubrimientos que hace poco más de diez años han conmovido el mundo de los orientistas y especialmente a los estudiosos de la Biblia, y que van ya interesando al público culto, tienen por escenario una pequeña zona junto al ángulo noroeste del Mar Muerto, en donde la meseta del desierto de Judá, precipitándose verticalmente desde unos 350 m. a cero metros sobre el nivel del mar, forma una imponente pared rocosa, perforada por numerosas cavernas naturales, que termina en una llanura de marga, en declive hasta alcanzar el Mar Muerto. El terreno es casi todo estéril, a causa de los abundantes sedimentos de sal dejados por las aguas, que antiguamente cubrían todo el valle del Jordán. Hacia el sur se encuentra una fuente sulfurosa llamada Ajn Feshcha. Más al norte hay un torrente que recibe el nombre de Wadi Qumrán, junto al cual hay un cúmulo de ruinas, en árabe Chirbet Qumrán. Sólo durante la primavera el valle se cubre de una escasa vegetación, que ofrece a los rebaños un pobre pasto. Los pastores de las tribus seminómadas de los Taamira descienden de la meseta y se establecen allí para apacentar sus rebaños de ovejas y cabras.

En la primavera de 1947 un pastor, llamado Muhammad ed-Dhib (= Mahoma el Lobo), que había ido a buscar una cabra perdida, mientras descansaba sentado en tierra, tiró una piedra a la grieta de una roca que había atraído su atención. Al arrojar la piedra se oyó dentro de la cavidad de la roca el ruido de algo que se rompía. Asustado, el pastor huyó. Pero al día siguiente, venciendo su temor e impulsado por la curiosidad, volvió, y en compañía de su primo se introdujo en la abertura. Los dos se hallaron en una estrecha **nendidura**, cerrada, cuyo suelo estaba recubierto de cacharros; al fondo había ocho jarras intactas con sus tapaderas. Estaban todas vacías, excepto una, de la que sacaron tres rollos de cuero, uno más grande y dos más pequeños. No sabiendo primero qué hacer, decidieron luego llevarlos a un anticuario sirio de Belén, Chalil Iskandar Shahin, el cual, a su vez, llevó los rollos al monasterio de San Marcos, de Jerusalén.

Entretanto otras personas habían emprendido la búsqueda clandestina entre los escombros de la gruta, hallando otros rollos más o menos dañados y diversos puñados de fragmentos. En el otoño de 1947, en Jerusalén diversos comerciantes de antigüedades y los mismos beduínos empezaron a ir de una institución científica a otra, ofreciendo manuscritos. Tres de ellos fueron adquiridos por la Universidad Judía en diciembre de 1947; desde entonces el profesor E. L. Sukenik se dió cuenta de la fecha antiquísima de los documentos e intuyó su probable conexión con la secta de los Esenios.

En febrero de 1948 dos miembros de la *American School of Oriental Research* de Jerusalén consiguieron ver los manuscritos que poseía el monasterio de San Marcos y, al reconocer la importancia de los mismos, pidieron y obtuvieron permiso para fotografiarlos.

Las complicaciones políticas de Palestina (en mayo de 1947 terminaba el mandato británico), y otras causas que sería largo recordar, hicieron que sólo en 1948 concluyeran los tratos para poseer los manuscritos que habían pasado al monasterio de San Marcos (cedidos al nuevo Estado de Israel) y pudieran emprenderse las investigaciones en el escondite de donde provenían los refe-

LA PRIMERA  
GRUTA DE  
QUMRAN

ridos manuscritos, en la región de Qumrán, que se encontraba ahora en el ámbito del estado de Jordania. Con la eficaz ayuda de la Legión Árabe y el concurso de diversas instituciones científicas, la gruta de los manuscritos (que en adelante llamaremos primera gruta de la región de Qumrán) fué examinada y excavada hacia fines de enero de 1949.

Los objetos (cerámica, piezas de tela, etc.) y los diversos centenares de fragmentos manuscritos hallados en el curso de esta exploración, fueron confiados, para su estudio, al P. D. Barthélemy, O. P., y al que esto escribe. El resultado de este estudio fué recogido en un volumen y publicado en la *Oxford University Press* en 1955. Precedentemente habían sido publicados otros manuscritos por la *American School of Oriental Research* y por Sukenik (obra póstuma): Un *Isaías*, un *Comentario de Habacuc*, la *Regla de la comunidad* (entonces llamada «Manual de disciplina»), otro *Isaías*, la *Regla de la guerra*, una colección de *Himnos*. De todos los manuscritos hallados en la primera gruta sólo falta publicar un único rollo, que sólo recientemente la Universidad Judía ha podido desarrollar e identificar: un «apócrifo» arameo, en el que se repite, con amplificaciones, el relato de los primeros quince capítulos del Génesis.

#### MURABBAAT Y CHIRBET MIRD

Mientras los arqueólogos estaban ocupados en una primera campaña de excavaciones entre las ruinas de Chirbet Qumrán (diciembre de 1951), los Taamira llevaron a Jerusalén otro lote de textos descubiertos en otra localidad, el Wadi Murabbaat, a veinticinco kilómetros al sur de Jerusalén; otros textos fueron encontrados en las mismas grutas de Murabbaat durante una exploración arqueológica realizada en 1952.

Además de los documentos manuscritos, la exploración halló objetos que testimoniaron la ocupación de las grutas en eras prehistóricas (4000 a. C.) hasta la época árabe (s. IX-X d. C.). Por vez primera en Palestina se encontraron conservados objetos antiguos, de materia deleznable, como por ejemplo, la madera y los juncos.

A mediados de febrero de 1952 los infatigables Taamira volvieron a la región de Qumrán y descubrieron en una nueva gruta de manuscritos, al lado de la primera, unos pocos fragmentos con características análogas a las de la primera gruta.

Entonces, por obra de varios institutos científicos se organizó una exploración sistemática de la pared rocosa de Qumrán: más de veinte grutas presentaron una cerámica idéntica a la del Chirbet; una (la tercera gruta) contenía dos rollos de cobre bien conservados, en cuyo dorso se podían distinguir caracteres de escritura cuadrada hebrea.

Aquel mismo año 1952 (a mediados de julio) sobrevino el descubrimiento casual de manuscritos en un antiguo monasterio bizantino de la localidad de Chirbet Mird, a unos catorce kilómetros al sureste de Jerusalén: restos de la biblioteca monástica, que comprendía escritos en lengua griega, en arameo cristiano palestinese (el dialecto hablado por los cristianos de Palestina en tiempos de la época bizantina y en los primeros siglos de la ocupación árabe) y en árabe, redactados entre finales del período bizantino y el comienzo del árabe. Una exploración hecha inmediatamente, por obra de la Universidad Católica de Lovaina, sacó a luz otros varios fragmentos.

También en el mes de julio de 1952 los Taamira llevaron a Jerusalén otros documentos provenientes de grutas cuya localización es difícil de pre-

cisar, y que comprendían papiros nabateos, fragmentos de una traducción griega de los Doce Profetas menores, fragmentos de manuscritos bíblicos en lengua hebrea, documentos arameos y griegos. El conjunto puede fecharse entre fines del s. I y comienzo del s. II d. C., poniendo como punto de llegada la segunda revuelta judía (132-135 d. C.), durante la cual los documentos y los textos fueron escondidos en las grutas.

A comienzos de septiembre de 1952 tuvo lugar el descubrimiento más sensacional después del de la primera gruta.

OTRAS GRUTAS  
DE QUMRAN

Una tarde, bajo una tienda de beduinos, algunos Taamira estaban pensando en los descubrimientos de manuscritos que en los últimos tiempos les habían colocado en el centro de la atención general y habían hecho aumentar considerablemente sus ingresos. De pronto, un viejo venerable les hizo señal con una mano, tomó la palabra y dijo algo que podía tener relación con los recientes descubrimientos. Durante su juventud, dijo, se encontraba él de caza en la región de Qumrán. Seguía una perdiz herida que entre las ruinas había desaparecido en un agujero. Al querer recuperarla, él mismo había penetrado fatigosamente en una gruta, dentro de la cual había encontrado, junto con la perdiz buscada, una vieja lámpara de aceite y algunas vasijas. Sus oyentes fijaron bien en su memoria las indicaciones que habían oído y decidieron actuar. Se proveyeron de cuerdas y lámparas, llenaron unos sacos de harina para alimentarse y se dirigieron al lugar indicado. Bajaron, atados con cuerdas, en la abertura y el trabajo de los improvisados arqueólogos comenzó. Tuvieron que limpiar trabajosamente muchos metros cúbicos de tierra y, finalmente, encontraron el estrato en que yacían miles de fragmentos manuscritos. El valor y sacrificio de los buenos y valientes beduinos fueron recompensados.

A pesar de las precauciones que tomaron los descubridores fué conocida la localidad de donde venían los nuevos tesoros: también allá se hicieron sistemáticas exploraciones que llevaron al descubrimiento de la cuarta gruta, de la que se obtuvieron centenares de fragmentos que se unieron a los que habían sacado los beduinos, y otras dos grutas con limitado y mal conservado material.

Para estudiar los ricos descubrimientos de la cuarta gruta se creó un grupo internacional e interconfesional de estudiosos, que están trabajando en Jerusalén.

Como se había hecho para los descubrimientos de la primera gruta, la publicación de todos los manuscritos será ejecutada por la *Oxford University Press*, en unos diez volúmenes. La colección lleva el título general de «Discoveries in the Judaean Dessert». El volumen que comprende los descubrimientos de Murabbaat, que es el segundo de la serie, será publicado cuanto antes.

El mes de septiembre de 1952 no señaló el final de los descubrimientos de manuscritos en el desierto de Judá. Durante la IV campaña de excavaciones en Chirbet Qumrán, en la primavera de 1955, fueron halladas, en el flanco sur de la terraza margosa, cuatro nuevas grutas, casi todas destruidas, en cuyo fondo se encontraron unos pocos fragmentos de manuscritos y algunos restos de vasijas con trazas de escritura.

En el mismo período, en una pequeña gruta del Wadi Murabbaat, un pastor Taamira halló un manuscrito bastante deteriorado que contenía los Doce Profetas Menores, que se atribuye a principios del siglo II d. C.

En los primeros meses de 1956 los beduinos indicados descubrieron la gruta número once, cuyo contenido parece rivalizar, por su importancia, con el de las grutas primera y cuarta.

Este último descubrimiento reaviva en los estudiosos la impresión de que el árido desierto de Judá no ha terminado aún de ofrecer a su sed la riqueza de sus escondidos tesoros.

---

## LA BIBLIOTECA DE QUMRAN

---

EL conjunto de los manuscritos encontrados, que aquí indicamos bajo el nombre de «Biblioteca de Qumrán», debe dividirse en dos grandes grupos: 1) Escondrijos de la biblioteca común o central del Chirbet Qumran (grutas primera y cuarta); 2) Bibliotecas privadas de los anacoretas que vivían en la región, que no superaban unas pocas decenas de volúmenes (las restantes grutas).

Hasta ahora se han hallado los restos de unas seiscientas obras diversas: una decena de rollos completos y los demás en pobres fragmentos, muy deteriorados por la intemperie.

### LIBROS BÍBLICOS

Un cuarto de los manuscritos está constituido por los libros de la Biblia. Están todos los libros del Antiguo Testamento, excepto el libro de Ester. Varios, como el Deuteronomio, Isaias, los Profetas menores, los Salmos, están representados por más de diez manuscritos.

El problema crítico-textual de los libros bíblicos, que parecía relativamente sencillo al publicarse los manuscritos de la primera cueva, se ha complicado al descubrirse la cuarta cueva.

La mayor parte de los manuscritos del Pentateuco representa el texto masorético, con alguna excepción. Así, un manuscrito del Éxodo se parece al texto que se supone ser la versión de los Setenta; p. e. en 1, 5 tiene «setenta y cinco almas», en vez de «setenta» (cfr. Actos 7, 14).

Otro manuscrito del Éxodo, representado por numerosos fragmentos en caracteres paleohebraicos (fenicios), nos da la recensión del Pentateuco samaritano.

Los libros llamados *Profetas anteriores* (Josué, Jueces, Samuel, Reyes) parecen estar representados en las cuevas primera, cuarta y quinta sólo en la lectura correspondiente a la versión de los Setenta. Un importante rollo — especialmente por su buen estado de conservación — que contiene el libro de Samuel, tiene un texto que parece aproximarse más al que empleó el autor de las Crónicas (Paralipómenos), que al de los Masoretas. Otro manuscrito de Samuel dataría de finales del s. III a. C., y, por tanto, sería el más antiguo de Qumrán y de todos los manuscritos bíblicos actualmente conocidos.

Los *Profetas anteriores* (Isaias, Jeremías, Ezequiel, Profetas menores) tienen abundantes testimonios en Qumrán, especialmente Isaias, del cual han

sido hallados dos manuscritos casi completos. En general su redacción está muy cercana a la tradición masorética.

Los demás manuscritos de los Profetas posteriores, como los de los *Hagiógrafos*, representan variantes del texto masorético muy interesantes, pero no parece que se relacionen con las principales lecturas que nosotros conocemos. El libro de Job está representado por los restos en dos manuscritos, uno en caracteres cuadrados y el otro en escritura paleohebraica; podemos pues, preguntarnos si el original del libro no fué escrito en estos caracteres paleohebraicos, lo cual nos ayudaría a resolver muchas dificultades del actual texto hebreo.

El libro de los Salmos está representado por los fragmentos de más de una docena de manuscritos. Algunos de ellos no contenían más que el Salmo 119, dispuesto en orden esticométrico y alfabético.

Tenemos seis manuscritos del libro de Daniel. Su texto es idéntico al masorético, salvo unas pocas variantes correspondientes a la versión de los Setenta.

La gran importancia de los manuscritos bíblicos hallados en Qumrán es lo que ellos pueden decirnos sobre la historia del texto bíblico, o sea, el conocimiento de las vicisitudes a través de las cuales ha quedado fijado lo que leemos en el Antiguo Testamento como «palabra de Dios». Se comprenderá así, si pensamos que estos manuscritos nos ponen en contacto con un estadio de la tradición textual anterior a la fijación consonántica del texto bíblico. Sólo después de largos estudios y con el trabajo de muchos estudiosos podremos saber algún día todo lo que los descubrimientos de Qumrán, también a este respecto, pueden enseñarnos.

Los fragmentos bíblicos de Murabbaat y otro lote de procedencia desconocida, pero tardía, nos presentan un texto que parece por ahora absolutamente idéntico al de los Masoretas.

Entre los libros añadidos en el canon alejandrino y llamados *deuterocanónicos* (del «segundo canon»), están representados el libro de Tobías y el Sirácides (Eclesiástico). Se han encontrado los restos de tres manuscritos de Tobías en lengua aramea y uno en lengua hebrea. Su estudio provisional por parte nuestra nos da la impresión de que el libro haya sido escrito en arameo y luego traducido al hebreo. Tanto los textos arameos como el hebraico corresponden a la recensión larga de las antiguas versiones, que se encuentran en el Código Sinaítico y en la *Vetus Latina*. Su comparación con nuestros manuscritos confirma la superioridad de la *Vetus Latina* sobre el Código Sinaítico, corrompido por dos largas omisiones por *homoeoteleuton* y por otros errores de transcripción. Sucede así que muchas lecturas particulares de los fragmentos de Qumrán no hallan correspondencia más que en la *Vetus Latina*. Así, la lectura «siete hijos» (de Tobías joven) no se encuentra más que en el manuscrito arameo de Qumrán y en la *Vetus Latina*.

El pasaje de Sirac, en hebreo, hallado en Qumrán es 6, 20-31. El texto es sustancialmente idéntico al encontrado en la ghenizà de El Cairo<sup>1</sup>.

Un cierto número de manuscritos se relaciona con los libros llamados apócrifos del Antiguo Testamento.

Uno de los mejor representados es el libro de los *Jubileos*. Sabemos que este libro renueva la narración de la historia bíblica desde la creación hasta la

teofanía del monte Sinaí. El libro está representado en Qumrán por una decena de manuscritos muy fragmentarios. El texto, en un hebreo muy ágil, corresponde exactamente al texto de que dependen las versiones ya conocidas, la etiópica completa y la latina incompleta.

Una decena de manuscritos fragmentarios se relacionan con el apócrifo llamado *I Henok*. Lo conocemos por una versión completa en lengua etiópica y por traducciones parciales griegas, que nos han quedado en papiros egipcios y en largas citas de antiguos escritores, sobre todo de Sincello. El libro consta de cinco partes. La primera narra el viaje de Henok al otro mundo (cc. 1-36), la segunda contiene tres parábolas de carácter apocalíptico que se refieren al Hijo del hombre (cc. 37-71); en la tercera están representados algunos cálculos astronómicos sobre los movimientos del sol y de la luna (cc. 72-82); la cuarta contiene visiones de Henok, en las cuales se desarrollan las diversas épocas de la historia del mundo, desde la creación hasta el tiempo del autor, con intervención de bestias que simbolizan los diversos personajes y pueblos (cc. 83-90); la última parte empieza con el Apocalipsis de las semanas, continúa con la sección parenética sobre los pobres y los ricos y termina con la narración del nacimiento de Noé (cc. 91-108). La relación entre los manuscritos de Qumrán sobre Henok y las antiguas versiones es más bien complicada, pues en Qumrán están representadas las diferentes partes, de manera que dejan entender que en aquel tiempo éstas no estaban aún fundidas en una sola obra.

Quizá no sea arriesgado suponer que este libro es una compilación hecha por un judío-cristiano del s. II d. C., como un Pentateuco de Henok, inspirado en el Pentateuco mosaico y en el Salterio (Pentateuco davídico). De su comparación con los fragmentos de Qumrán sobre Henok, parece puede suponerse que el autor pretendió renovar antiguas composiciones para que dieran autoridad a sus especulaciones sobre el tema del Hijo del hombre.

Con el descubrimiento de la literatura esenia de Qumrán, muchos estudiosos creen, fundándose en criterios de contenido, que también el apócrifo de los *Testamentos de los Doce Patriarcas* era de origen esenio. Pero la hipótesis parece insostenible por el hecho de que no se ha encontrado en Qumrán ninguna huella de un original semítico del texto de aquel libro, que nos ha llegado en griego. Algunos manuscritos, no obstante, nos presentan las fuentes usadas por el compilador del libro: fragmentos de Qumrán nos revelan la existencia de un «Testamento de Leví» en arameo, en una forma mucho más larga que la griega e idéntica a la de los fragmentos arameos hallados unos cincuenta años ha en una ghenizá de El Cairo; otros elementos del Testamento de Leví son conocidos en griego; además, recientemente el que esto escribe ha podido identificar aún otro Testamento, el de Neftalí, en hebreo.

Nos parece que podemos afirmar que la composición griega de los Testamentos de los Doce Patriarcas ha tenido un origen análogo al del libro de Henok, sugerido más arriba: un judío-cristiano del s. II d. C., inspirándose en algunas composiciones hebreas presentadas como «Testamento del patriarca tal», compiló una obra unitaria y orgánica, utilizando los testamentos ya existentes, de manera que obtuviera un conjunto que pudiera titularse «Testamento de los Doce Patriarcas».

En el plano doctrinal es importante el tratado del tema de los dos Mesías, que el autor, no obstante, parece que ve realizarse en un solo personaje.

Un rollo de la primera cueva recientemente estudiado, del que sólo tenemos un breve anuncio preliminar, contiene un apócrifo arameo que amplía largamente el texto del Génesis desde el c. 15.

Entre los otros escritos apócrifos de Qumrán recordaremos: un *escrito pseudo-jeremiaco*, representado por muchos ejemplares y que no tiene ninguna relación directa con la literatura apócrifa conocida hasta ahora bajo el nombre de Jeremías y Baruc; *himnos* de Josué, de donde viene la cuarta cita que se encuentra en el folio de los «Testimonia» de que hablaremos luego.

Presenta mucho interés para la composición del libro canónico de Daniel un pequeño rollo escrito en arameo, cuyo comienzo tenemos con el título: «Oración de Nabónides». He aquí su traducción, completando sus lagunas:

Palabras de la oración hecha por Nabónides, rey de Asiria y de Babilonia, rey grande, cuando fué herido por una inflamación maligna, por decreto de Dios Altísimo, en la ciudad de Teima:—De una inflamación maligna estaba yo herido por un período de siete años y lejos de los hombres me vi relegado. Pero cuando hube confesado mis pecados y mis culpas, Dios me concedió un adivino; era un hombre judío que pertenecía a los desterrados de Babilonia. El dió su explicación y mandó por escrito que diera honor y gran gloria al nombre de Dios Altísimo. Y escribió así: Cuando tú estabas herido por una inflamación maligna, en la ciudad de Teima por decreto de Dios Altísimo, durante siete años, tú rogabas a los dioses hechos de plata y oro, de cobre, de hierro, de madera, de piedra, de barro...

Nos parece obvio notar que esta narración, que contiene elementos históricos (la persona de Nabónides, último rey de la dinastía neobabilónica; su estancia durante casi siete años en el oasis de Teima), está en estrecha relación con aquella parte del libro de Daniel (c. 4) en la que se describe la enfermedad de Nabucodonosor: en el libro bíblico el nombre de Nabónides, está substituído con el de Nabucodonosor. Teima se convierte en Babilonia y la enfermedad, que dura «siete años», toma aspectos que la medicina desconoce<sup>2</sup>.

Entre los escritos característicos que están en estrecho contacto con la comunidad que vivía en Chirbet Qumrán, los más importantes son el *Documento de Damasco* y la *Regla de la comunidad*. El primero es ya conocido desde hace unos cincuenta años, desde que fué hallado en una ghenizà de El Cairo en dos recensiones representadas por los manuscritos A y B y publicadas por S. Schechter<sup>3</sup>.

Sobre este documento surgieron entre los estudiosos multitud de discusiones, especialmente sobre el período de su composición y el ambiente de que provenía; las suposiciones iban, con intervalo de mil años, desde la época pre-macabea a la de los Karaiti de la Alta Edad Media. Ningún estudioso sospechó su relación con los Esenios, que se convirtió en un hecho seguro después del descubrimiento de la *Regla de la comunidad* y sobre todo con la identificación de los fragmentos del documento hallados en Qumrán.

La *Regla de la comunidad*, llamada primeramente «Manual de disciplina», es conocida por un manuscrito prácticamente completo de la primera cueva y

LITERATURA  
ESENIA

por diez manuscritos fragmentarios de la cueva cuarta. El manuscrito completo empieza con la descripción de la fiesta de la renovación de la Alianza (I, 7-III, 12); sigue la parte doctrinal que trata de los dos espíritus (III, 13-IV, 26); la tercera parte contiene una serie de prescripciones (V, 1-IX, 11) y, sobre todo el código penal de la comunidad (VI, 24-VII, 25); en la parte final se encuentran algunas consideraciones interesantes sobre el calendario, con la confesión negativa del autor y un himno inspirado en una intensa espiritualidad (IX, 12-XI, 22).

El manuscrito completo tiene al final dos anexos, la *Regla de la congregación* y las *Bendiciones*, con las que se completa la figuración de la vida espiritual del grupo.

Nos referiremos más adelante a la *Regla de la guerra*, al tratar de la doctrina de la secta.

Un largo rollo de la primera cueva, desgraciadamente muy deteriorado, contiene una colección de cánticos o *Himnos* de acción de gracias, cada uno de los cuales empieza con la expresión: «Te doy las gracias, Señor, porque...». La inspiración religiosa de estos himnos y su visión de las relaciones entre el hombre y Dios atestiguan una sensibilidad y un tono que sobrepasan en mucho los demás escritos judíos del mismo período; esto induce a pensar que su autor pudo ser el mismo «Maestro de justicia». A continuación daremos la traducción de algún pasaje.

Otros varios escritos sólo dejan por ahora entrever su contenido y significado; cuando los conozcamos a fondo, contribuirán también a darnos un cuadro completo de este interesante movimiento religioso.

Algunos *comentarios* a los libros bíblicos hallados en Qumrán tienen una cierta afinidad con el género literario de la *Halachà* judía. Su esquema redaccional es muy uniforme: el texto bíblico se renueva, en su sucesión ordenada, y es objeto de comentarios, versículo por versículo. La frase que introduce el comentario varía poco: «El sentido de esto es...»; «El sentido de las palabras es...». Entre sus principios hermenéuticos más constantes advertimos las especulaciones sobre palabras y expresiones aisladas del contexto, el uso arbitrario de los homónimos y simples consonancias, el desmembramiento de términos, las metátesis, etc. El más importante es el *Comentario (peshet) de Habacuc*.

En relación con la producción exegética de los Esenios están también el folio de *Testimonia* y un manuscrito fragmentario que contenía un *florilegio* de citas bíblicas (sacadas del Exodo, II Samuel, Isaías, Salmos, Amós, Daniel), con un comentario de carácter mesiánico.

Observemos que estos comentarios son de fecha reciente y no parece que hayan sido copiados en más de un ejemplar; esto podría significar que se trata de composiciones efímeras y personales de los escribas, en relación con la lectura y explicación de los textos sagrados en las reuniones litúrgicas.

Un grupo de manuscritos, que podemos agrupar con la denominación genérica de *Mishmaròt*, contiene datos sobre los «turnos» de servicio de las familias sacerdotales en el templo. Su esquema es muy sucinto: «En tal mes, tal día, entrada de tal familia», «Tal semana (o tal fiesta), tal familia». Recordemos a propósito de los Esenios que, aunque habían interrumpido sus relaciones con el sacerdocio de Jerusalén, reconocían al culto un valor externo, convencidos de que se perpetuaría en la plenitud del tiempo escatológico.

Una obra, conocida hasta hoy sólo en fragmentos, redactada en arameo y que podría titularse *Descripción de la nueva Jerusalén*, y que se inspira en los últimos capítulos de Ezequiel, nos presenta una visión muy detallada de la ciudad santa, del templo y quizás del culto en la época apocalíptica.

Entre los escritos que se alejan de los géneros literarios más conocidos, indicaremos dos: horóscopos zodiacales (*Omina*), en arameo, y un catálogo de tesoros escondidos, en hebreo místico, escrito sobre cobre.

El primero está representado por dos columnas fragmentarias que provienen de la cueva cuarta. Se advierte la distribución de los signos del Zodíaco en relación con los días del mes, con indicación de presagios derivados de los truenos.

Los dos rollos de cobre de la tercera cueva, recientemente estudiados en Manchester, comprenden, en cambio, doce columnas de texto continuo, dispuestas en tres folios, originariamente soldados uno con otro, que tienen en conjunto una longitud de 240 cm. Contienen un *elenco de unos sesenta tesoros* escondidos en diversos sitios de Palestina, en su mayor parte en Jerusalén, junto al templo y en la necrópolis de Cedrón: son indicaciones completamente fantásticas, comunes a otros escritos populares en oriente.

De la rápida presentación de los manuscritos más importantes ya estudiados o en curso de estudio resulta la gran riqueza de la literatura recientemente descubierta en Qumrán. Aparece más impresionante si pensamos que ningún grupo religioso de la antigüedad nos ha revelado su doctrina y su género de vida con textos de tal extensión.

---

## LOS ESENIOS

---

**P**LINIO el Viejo, el célebre autor de la *Historia Natural*, quizás visitó Palestina y dejó de ella una importante descripción. Después de haber hablado del Mar Muerto y de su ribera oriental, habla de los Esenios, que se agrupaban en la ribera occidental<sup>4</sup>:

**DATOS  
DOCUMENTALES**

Al occidente (del lago Asphaltites) los Esenios se mantienen alejados de la orilla hasta donde ésta es nociva. Pueblo solitario y admirable más que otro en el mundo: privado de mujeres, alejado del amor, sin dinero, compañero de las palmeras. Se renueva convenientemente de día en día, por el número de los recién llegados, porque afluyen allí en masa los que, cansados de la vida, de las vicisitudes de la fortuna, son impulsados a adoptar sus costumbres. Así, durante miles de siglos — cosa increíble — subsiste un pueblo eterno en que nadie nace; ¡tan feo resulta para ellos el arrepentimiento de la vida de los otros! Más abajo de ellos (*infra hos...*), había la ciudad de Engada (= En-gaddi), segunda sólo de Jericó<sup>5</sup> en cuanto a fertilidad y por sus palmerales, hoy montón de cenizas también; después, la fortaleza de Masada, en la roca, está también alejada del lago Asphaltites.

Estos informes de Plinio se distinguen por la gran exactitud sobre el lugar en que habitaban los Esenios. El localiza a este extraño pueblo al occidente del Mar Muerto, a una cierta distancia de la orilla, en una posición tal, que, con respecto a ella, Engaddi queda al sur (*infra*: sentido habitual de la expresión en Plinio). De este hecho y de otros datos que pueden sacarse de tradiciones judías, no se habían dado cuenta antes los estudiosos, que, de ordinario, colocaron a los Esenios en las inmediatas cercanías de Engaddi.

Por otro lado, las ruinas de Chirbet Qumrán no habían atraído su atención, hasta los recientes descubrimientos. El viajero francés E. de Saulcy, dando una descripción sumaria del mismo, creía ver allí las ruinas de la biblica Gomorra. Ch. Clermont-Ganneau consideró la cosa más atentamente y quiso excavar alguna tumba. El P. F. M. Abel, O. P., creía que el cementerio pertenecía a una secta musulmana. G. Dalman reconoció en él un fortín romano, sin equivocarse enteramente. Sólo después del descubrimiento de la primera cueva los arqueólogos estudiaron con especial interés estas ruinas.

La documentación arqueológica ha confirmado y ampliado los conocimientos ofrecidos por la documentación literaria. La primera campaña de excavaciones (otoño de 1951, bajo la dirección del Rev. P. R. de Vaux y del Sr. G. L. Harding) probó ya el nexo que existía entre los habitantes de Chirbet y los quē habían depositado los manuscritos en la cueva. Cuatro campañas más de excavaciones, que se fueron sucediendo entre 1953 y 1956, revelaron plenamente el conjunto de las construcciones de Chirbet y la existencia de otra instalación en las proximidades de Ajn Feshcha. Los resultados de las excavaciones y el examen de los manuscritos impusieron ante todo el mundo científico la conclusión de que los Esenios habían sido los principales habitantes del Chirbet y que los libros descubiertos representaban una parte de sus bibliotecas.

Una descripción adecuada de las ruinas de Chirbet Qumrán nos llevaría un poco demasiado lejos de los límites que nos hemos impuesto. El conjunto de las ruinas cubre una superficie de 800 m<sup>2</sup>, pero es posible que se trate de construcciones que no coexistieron con exactitud. La construcción principal sigue las líneas de un cuadrado; podemos ver en ella una torre de dos pisos, junto a la cual hay un edificio de un piso, que comprende, entre otras cosas, una pequeña sala, cuyas paredes internas están flanqueadas por un banco. En el segundo piso del edificio central había una larga sala (13 x 4 m.), que servía ciertamente de *scriptorium*: había en ella unas mesas estrechas, construidas con ladrillos y estuco, sobre las que los escribas copiaban los manuscritos, además de otras mesas rectangulares, en cuya superficie hay unas pequeñas cavidades que probablemente, llenas de agua, servían para las abluciones obligatorias del escriba cuando encontraba en el texto bíblico el tetragrama sagrado. Hasta se encontraron tinteros, de arcilla y bronce, que conservaban en el fondo restos de tinta vegetal. Junto a la torre había la cocina; en otro sitio, el lavadero y las instalaciones higiénicas. Otra habitación, muy amplia (22 x 4,5 m.), debía servir de sala para las reuniones litúrgicas, usadas especialmente en la lectura de los sagrados textos, su explicación, la oración y banquete sagrado. En un departamento estaba el almacén de los manteles: contenía más de mil piezas bien ordenadas. También se han hallado los restos de una instalación completa para producir cerámica y el barrio que podríamos llamar industrial.

En el lado oriental del Chirbet se encuentra el cementerio de la comunidad: comprende unas 1100 tumbas dispuestas ordenadamente, cubiertas todas con montones de piedras y orientadas de norte a sur. El estudio antropométrico de los huesos ha dado la sorpresa de que un cierto número de esqueletos pertenecía a individuos de sexo femenino.

Habitualmente el Chirbet Qumrán no debía contener un gran número de habitantes: gran parte de los miembros de la comunidad vivía dentro de las numerosas cuevas de las cercanías y en cabañas. En torno al Chirbet se encontraron numerosas cuevas excavadas por la mano del hombre, dentro de las cuales los anacoretas vivían y conservaban sus libros. También la mayor parte de las cuevas de la pared rocosa, exploradas a partir de 1952, que contienen cerámica y manuscritos, debían servir de habitación.

Los resultados de las excavaciones, reseñadas brevemente, sugieren varias preguntas: ¿qué clase de vida llevaba el grupo humano que habitaba en el Chirbet y en sus alrededores? ¿Podemos reconstruir su historia? ¿Podemos establecer relaciones seguras entre las conclusiones de las excavaciones, los informes de los autores antiguos (como los de Plinio) y los datos de los textos literarios de la misma comunidad, recientemente descubiertos y en vías de publicación?

Siendo el problema de naturaleza compleja y los elementos que tenemos a nuestra disposición escasos y fragmentarios, pertenecientes, además, a materias más bien dispares, las conclusiones a que podemos llegar tienen un carácter provisional, como las de varios estudiosos que hasta hoy se han ocupado sobre este tema.

En el paraje principal, la distinción de los diferentes estrados de ocupación y su sucesión relativa son bastante claras. No así su cronología absoluta. Algo nos ilumina el hallazgo de monedas en las excavaciones, pero el empleo de este argumento es muy delicado y no permite conclusiones tajantes. Así, por ejemplo, el hecho de que se haya encontrado la serie completa de las monedas emitidas por los Asmoneos, nos permite concluir que el Chirbet debía estar ya habitado en la primera mitad del s. I a. C.; pero si la «reocupación» de la antigua «ciudad de sal» tuvo lugar durante el reinado de Alejandro Janneo, o bajo el pontificado de Juan Hircano II (76-67; 63-40 a. C.), no es fácil establecerlo: por otro lado, debemos volver sobre este tema.

El conjunto de las construcciones fué destruído por un terremoto: es posible que se trate del que tuvo lugar en el año 31 a. C., de que nos habla Flavio Josefo<sup>6</sup>. Un indicio muy impresionante del mismo es la larga hendidura, en sentido norte-sur, que, derribados los edificios, hizo bajar la parte oriental de la terraza, al menos en unos 50 cm.

Aunque las razones del abandono del lugar no son bastante claras (terremoto u otro motivo), es cierto que la ocupación fué interrumpida durante el reinado de Herodes el Grande (37-4 a. C.). La certeza nos viene de la falta casi absoluta de muestras de este período.

Las monedas vuelven a ser abundantes a partir de Arquelao (4 a. C.-6 d. C.). Es probable, pues, que la reocupación del lugar tuviera la fecha del comienzo de nuestra era. Esta segunda fase de la reocupación del Chirbet, que alcanza un notable florecimiento, fué interrumpida repentinamente en el

## HISTORIA DEL LUGAR

verano del 68 d. C., tercer año de la primera guerra judía (66-70 d. C.). La destrucción se debe ciertamente a una guerra: se ven murallas caídas, muestras de incendio y las flechas de tres alas, típicas de los legionarios romanos. Otro indicio impresionante de esta violenta destrucción nos lo ofrecen un centenar de vasos hallados amontonados en el ángulo sur-oeste de la sala de reunión, que debieron servir seguramente para las últimas comidas que precedieron a la catástrofe. Podemos añadir también que uno de los vasos del almacén lleva un nombre escrito con los caracteres típicos del s. I d. C.

Las primeras monedas del nivel siguiente, que fueron emitidas en los años 67-68 d. C., provienen de la ceca de Cesarea, en donde los Romanos acuñaban su moneda imperial para los usos locales y sobre todo para el sueldo de las legiones. Este dato arqueológico concuerda con las noticias de Flavio Josefo<sup>7</sup>, según el cual, Vespasiano, comandante en jefe de las tropas romanas de Palestina, en junio del 68 d. C., se dirigió desde Cesarea con la legión X Fretense al valle del Jordán y destruyó las fortificaciones de Jericó. En esta ocasión sofocó además los núcleos de resistencia del desierto de Judá; y nuestro Qumrán debió seguir la misma suerte. Un pequeño grupo de soldados romanos quedó entonces de guarnición en el Chirbet, para vigilar la región. Cuando, a fines del s. I, la Judea quedó pacificada, la guarnición fué retirada y el lugar quedó definitivamente abandonado.

En cuanto a los períodos sucesivos sólo poseemos pocos datos sobre la ocupación efímera de los partidarios de Bar Kochbà (monedas de la segunda rebelión judía del 132-135 d. C.) y del paso de los monjes bizantinos y de pastores árabes.

#### LOS ESENIOS EN QUMRAN

Dejando ahora la reocupación del lugar, después del 68 d. C., procuremos sacar algunas conclusiones referentes al grupo humano que vivió en el Chirbet y en sus alrededores a partir de la primera mitad del s. I a. C. hasta la primera rebelión judía.

El estado de las ruinas nos da a entender que no estamos ante los restos de un pueblo cualquiera de Palestina, en el que la gente vivía separada en familias, sino ante los restos de una instalación comunitaria. Nos persuaden de ello: el sistema complicado, pero bien relacionado, de la distribución de aguas (depósitos, acueductos, cisternas, canales de comunicación mutua, iofainas de decantación, piletas de uso común); los sectores artesanos en que se agrupaban las diversas actividades necesarias para la vida (cerámica, metalurgia, preparación y conservación de los víveres); los departamentos de uso común (servicios higiénicos, lavaderos, cocina, refectorios, *scriptorium*, salas de reunión); la distribución del cementerio, cuyas tumbas están dispuestas en un orden preciso, en neto contraste con las necrópolis judías del mismo período.

Ya que Plinio coloca la morada de los Esenios al norte de Engaddi, y a lo largo de la costa occidental del Mar Muerto no se halla ningún otro paraje habitado entre Jericó y Engaddi, a excepción de Qumrán, resulta espontáneo identificar precisamente a los Esenios con los habitantes del Chirbet. Esta conclusión resulta totalmente cierta, comparando los informes de Flavio Josefo y de Filón con los que nos ofrecen los documentos encontrados en la región de Qumrán.

Veamos, ante todo, qué podemos sacar de estos últimos datos sobre la historia de tal comunidad. Además del tan discutido *Comentario sobre Habacuc* y el llamado *Documento de Damasco*, consideremos algunos textos de la cuarta cueva.

Todos estos escritos hablan de dos personajes, relacionándolos con la historia y, probablemente, con los mismos orígenes de la secta de que provienen: el «Maestro de justicia», llamado también «Maestro de la comunidad» y el «Sacerdote impío». Estos dos personajes están presentados como antagonistas: más aún, se alude a la persecución del Maestro de justicia por parte del Sacerdote impío. Según unos, los documentos de Qumrán aludirían a un suplicio del Maestro de justicia, que presentaría analogías con la muerte violenta de Jesucristo, tal como nos la describen los Evangelios; pero el texto principal invocado por esta tesis, en el *Comentario sobre Habacuc*<sup>8</sup>, no habla del suplicio del Maestro de justicia, y quizás tiene un sentido completamente diverso del que se ha creído.

Otros pasajes, invocados por los estudiosos para la misma tesis<sup>9</sup>, tratan de los castigos que los mismos críticos atribuyen al Maestro de justicia, contrariamente a los datos de los textos que dicen, en cambio, que cayeron sobre el Sacerdote impío. Los motivos de esta transposición son absolutamente insostenibles. Antes bien, hay textos en los cuales, sin posibilidad de equívoco, se dice que el Sacerdote impío fué severamente castigado por Dios<sup>10</sup>.

Ningún texto tenemos en que se afirme la muerte violenta del Maestro de justicia; en cambio, diversos elementos nos sugieren la muerte natural. Así, por ejemplo, el *Documento de Damasco*, hablando de la muerte del Maestro, usa la expresión «se reunió»<sup>11</sup>, que evidentemente debe entenderse como una abreviatura de la frase bíblica «se reunió con su pueblo, con sus padres», empleada para significar una muerte pacífica, en plena vejez, de los Patriarcas y otros personajes (cfr. Gén. 25, 9; 35, 29; 49, 29; Deut. 32, 50; Jueces 2, 10).

Sobre la actividad del Maestro de justicia y sobre su vida los documentos no nos informan suficientemente. Del *Comentario sobre Habacuc*<sup>12</sup> se deduce que era un sacerdote. Probablemente se trata del fundador de la comunidad esenia. Los orígenes del movimiento, empero, según los mismos textos, se remontan a un tiempo anterior a la aparición del Maestro de justicia. Hablan, efectivamente, de acontecimientos que se desarrollaron veinte años antes de su venida<sup>13</sup>. En el intento de precisar mejor estos orígenes, se había pensado un tiempo en los Asideos (Ἀσιδαῖοι, *Chasidim*) del período macabeo<sup>14</sup>, que constituyeran un movimiento pietista, en el cual las fanáticas aspiraciones nacionalistas se fundían en una intensa religiosidad y fervientes creencias mesiánicas y abrazaba tanto a los sacerdotes como a los laicos. Más que en una identificación entre los Asideos y los Esenios es lícito pensar que, en el seno del vasto movimiento asideo, de origen sacerdotal, se formó, en un momento impreciso, un grupo caracterizado más netamente, que se llamó de los Esenios.

No ha de maravillarnos el hecho de que entre jóvenes sacerdotes hubiera aspiraciones a formas de vida religiosamente más intensas; pero para que las aspiraciones se concretaran en una organización, era menester la intervención de una personalidad, que se presentó en la persona del Maestro de justicia. Las ideas que él presentó a los sacerdotes y laicos parecieron corresponder

EL "MAESTRO  
DE JUSTICIA"

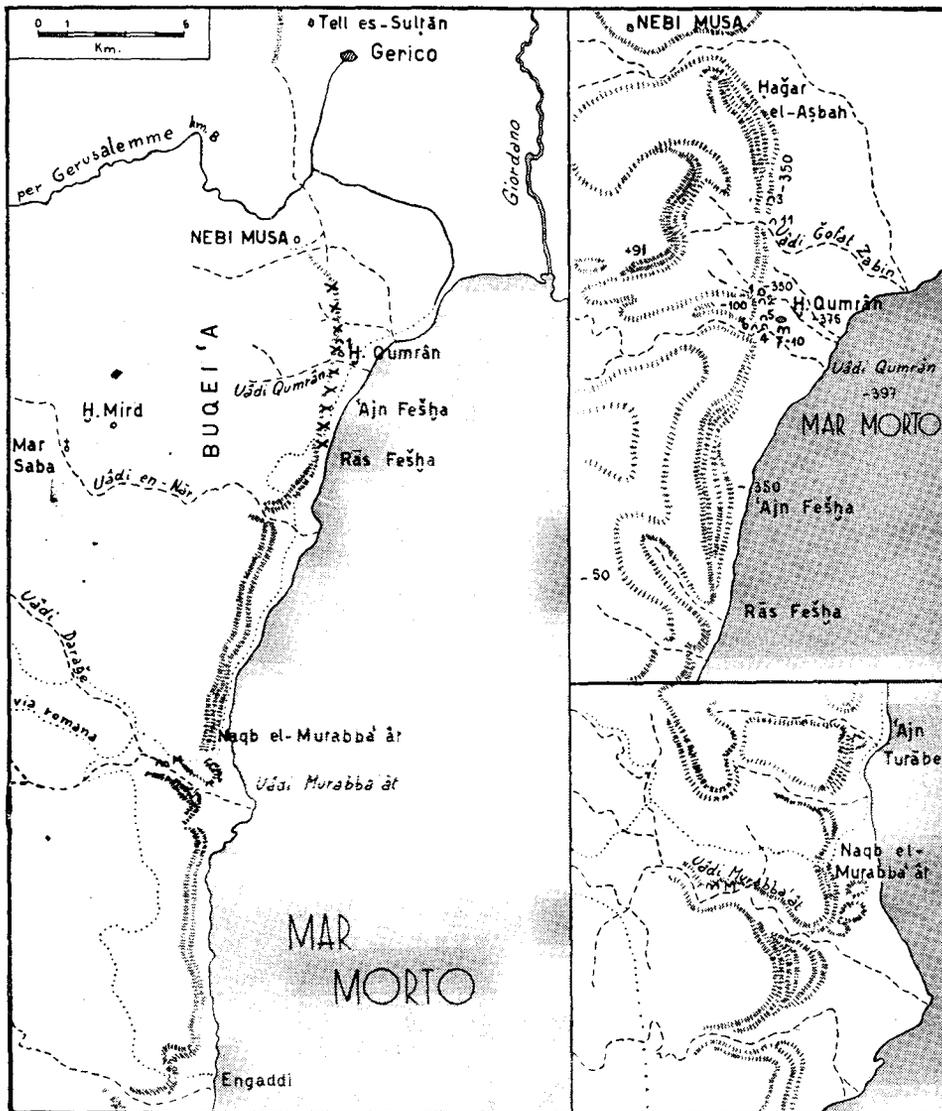
especialmente a las exigencias de aquel tiempo. Su programa presentaba substancialmente una preparación del nuevo Israel: los elegidos para formar parte de los miembros de este «nuevo» pueblo deben repetir en su persona la experiencia de los padres, que durante cuarenta años vivieron en el desierto, antes de entrar en la tierra prometida. Además, según el Maestro de justicia, en la vida de comunidad había la fórmula apta para vencer la impotencia innata de los individuos particulares frente al mal y capaz, al mismo tiempo, de hacer gustar anticipadamente el género de vida angélico, que se realizará en la plenitud de los tiempos.

Guiados por éstas y análogas ideas, el Maestro de justicia y sus seguidores se establecieron en el desierto. Es posible que esto haya sucedido quizás hacia los últimos años del reinado de Alejandro Janneo. Pero no parece que sea éste el Sacerdote impío, perseguidor de la secta. Haciendo caso omiso de las acusaciones que pueden referirse a cualquier soberano, hay algunos elementos que pueden verificarse en la persona de Hircano II, o sea, la indicación<sup>15</sup> a una cautividad y malos tratos. Entre el rey y el sumo sacerdote del período asmoneo sólo Hircano II sufrió tales desventuras: hecho prisionero por los Partos en el año 40 a. C. fué mutilado por Antígono en las orejas, de modo que se convirtió en inepto para el oficio sacerdotal. Debemos precisar que la persecución del Maestro de justicia pudo haberse verificado al comienzo del pontificado de Hircano II, mientras que su prisión y su mutilación pueden haber sucedido aun después de la muerte del Maestro.

Probablemente el Maestro de justicia no dejó a sus seguidores únicamente algunas ideas, sino también composiciones literarias, entre las cuales la *Regla de la comunidad*, el *Documento de Damasco* y los *Himnos*.

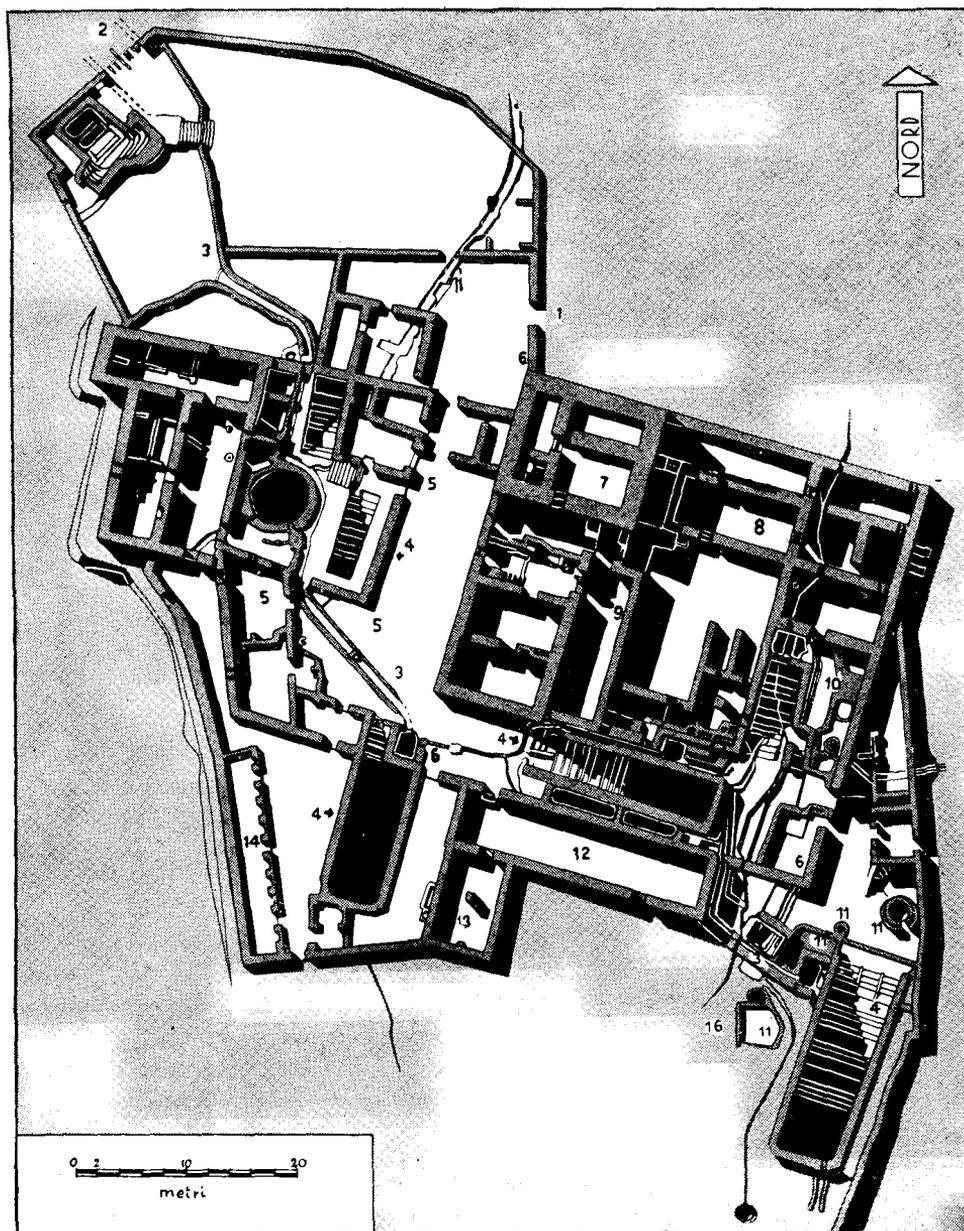
#### VARIOS GRUPOS DE ESENIOS

Los textos nos dan a conocer un grupo esenio de «Damasco», junto al de Qumrán. ¿Qué relación hay entre ellos? Se ha creído que el grupo de Damasco tenga relación con el abandono de la sede de Qumrán, en tiempo de Herodes el Grande; abandono que consta arqueológicamente e históricamente puede relacionarse con diversas causas: terremoto, carestía, cambio de la situación política (Herodes era filo-esenio, pero ¿después de él?), o también puede atribuirse a causas internas que no pueden precisarse, por ejemplo, crisis religiosa debida a la prolongación de la espera escatológica<sup>16</sup>. A causa de la dificultad de encuadrar el movimiento del *Documento de Damasco* en la historia de los Esenios de Qumrán, otros han propuesto entender la expresión «la tierra de Damasco», como una denominación alegórica del mismo Qumrán: sería una expresión sacada, según un procedimiento exegético característico de la secta, de Amós 5, 26, en el que se habla de una emigración hacia Damasco. Por nuestra parte, creemos que el Documento de Damasco no favorece la hipótesis de un traslado alegórico: expresiones tales como «la vida de los campos», los lugares en que se habla de relaciones con los paganos y con otros, parece que derivan de una situación concreta e histórica, no de una especulación alegórica. Hay que añadir que el género de vida de Qumrán, descrito en la *Regla de la Comunidad*, es diferente que el que describe el *Documento de Damasco*; por ejemplo, en Qumrán los habitantes conducen una vida célibe y comunitaria, separados completamente del templo, de los connacionales, de los extranjeros. En la «tierra de Damasco», en cambio, los Esenios



La región de Qumrán y Murabba'át.

- ××××× Zona habitada por los Esenios.  
 ^ 1,2, ecc. Grutas de Qumrán.  
 o m Grutas de Murabba'át.



Plano de la primera ocupación esenia de H. Qumrán (fase 1b).

- |   |   |    |   |
|---|---|----|---|
| 1 | Entrada principal al grupo de edificios.      | 9  | Escritorio.   |
| 2 | Arribo del acueducto.                         | 10 | Lavandería.   |
| 3 | Canal principal.                              | 11 | Instalación de la fábrica de cerámica.                          |
| 4 | Pilas.  | 12 | Sala para las reuniones.  |
| 5 | Barrio industrial oeste.                      | 13 | Almacén de los manteles.  |
| 6 | Muros de la «Ciudad de Sal»,<br>s. VIII a. C. | 14 | Establo.  |
| 7 | Torre de dos pisos.                           | 15 | Muro de separación entre el cemente-<br>rio y las habitaciones. |
| 8 | Cocina.                                       | 16 | Grieta de origen sísmico. (31 a. C.).                           |

viven en familias, no están sometidos a la disciplina de la vida de comunidad, tienen relaciones de culto con el templo y con el ambiente no judío. Por tanto, creemos que, más o menos por el mismo período, se constituyeron paralelamente las comunidades de Qumrán y el menos rígido movimiento de Damasco.

Los de Qumrán y de Damasco no son los únicos grupos esenios que conocemos.

Flavio Josefo habla de otra clase de Esenios, muchos de ellos casados, que vivían esparcidos en los pueblos y en las ciudades de Palestina, siguiendo como podían, a manera de una orden tercera, los ideales del movimiento y que eran famosos, sobre todo, por la hospitalidad que ejercían con los demás afiliados a la secta<sup>17</sup>.

Por Filón sabemos que en los alrededores del lago Mareótides vivían unos anacoretas judíos, llamados *Terapeutas*, los cuales llevaban un género de vida muy semejante al de Qumrán<sup>18</sup>. Nos hace pensar en posibles relaciones entre los dos grupos la presencia, en la cuarta cueva de Qumrán, de fragmentos de la traducción griega de los Setenta (de origen alejandrino), así como de un elenco de personas que parece contener nombres propios de personas y de lugares egipcios.

Parece, pues, evidente que este movimiento pietista estaba muy extendido y vivo, en el período que va desde el s. II a. C. al s. I d. C., capaz de adaptarse a las diversas situaciones históricas y ambientales. Tal vitalidad se interrumpió brutalmente, al menos en Qumrán, por la primera guerra judío-romana; si los Esenios consiguieron aún ir vegetando hasta después del 70, el mísero fracaso de la segunda revuelta puso fin a toda esperanza de reorganización; tuvieron entonces que pasarse al judaísmo o al cristianismo o también a los múltiples movimientos agnósticos.

Los documentos de Qumrán nos ofrecen la posibilidad de conocer íntegramente la forma de vida y la doctrina de los Esenios que vivían en aquel lugar. Las informaciones que nos da Flavio Josefo y también Filón nos sirven como medio importante de comparación.

Puesto que el grupo representa al «verdadero Israel», al Israel escatológico, se organizó sobre el tipo del antiguo Israel del desierto, tal como se describe en los Números. Sus componentes se dividen según que pertenezcan a las doce tribus y se subdividen numéricamente en millares, centenares, cincuentenas, decenas<sup>19</sup>. La distinción fundamental es, no obstante, la que pone a un lado a los hijos de Aarón y a los Levitas, y al otro lado a los laicos (Israel).

Los poderes legislativo y judicial pertenecen por derecho a los hijos de Aarón. Pero corresponde a una asamblea, formada por los hijos de Aarón y algunos laicos, la discusión de los casos particulares en que se enfrentan el poder judicial y el ejecutivo.

La escala de los grados jerárquicos es, en su conjunto, más bien complicada, por lo que aconsejamos a quien la desee conocer, vea los tratados especializados en esta cuestión. Recordaremos aquí que en los «campos» damascenos los jefes eran dos, un sacerdote y un laico; las funciones de los dos pueden, sin embargo, estar reunidas en uno solo; en cuanto a Qumrán la cosa es menos clara, pero parece que, sustancialmente, seguían el mismo sistema.

LA VIDA ESENA  
EN QUMRAN

Los órganos consultivos («consejos» de un cierto número de miembros, como el capítulo monástico-religioso) son diferentes, pero semejantes, en Damasco y en Qumrán: en su conjunto, aparece el carácter preferentemente «sacerdotal» del movimiento, porque los sacerdotes forman su jerarquía; la mayor parte de sus componentes, son, no obstante, laicos, que a menudo son llamados «los muchos» (*ha-rabbim*). De ahí se ve que la palabra «los muchos» reviste un doble significado: 1) el de *asamblea general*, en cuanto tiene, en el sentido democrático, poderes judiciales; y 2) el del conjunto de los *miembros de la comunidad*, en cuanto se distinguen de la jerarquía. El doble significado se encuentra también en las traducciones griegas del vocablo y aparece en Flavio Josefo y en el Nuevo Testamento, donde οἱ πολλοί, significa la comunidad cristiana de los salvados (Mat. 26, 28; Marc. 14, 24; sustituido por «vosotros» en Luc. 22, 20; I Cor. 11, 24), mientras que πλείονες (II Cor. 2, 6), así como πᾶσι (Actos, 6, 25; 15, 30) designa la «asamblea general».

La admisión de los nuevos miembros en la comunidad nos es bien conocida por la suma de los datos de la *Regla de la comunidad*<sup>20</sup> con los que nos da Flavio Josefo.

En Qumrán y en otros sitios los aspirantes se someten a un postulanteado de un año, durante el cual se esfuerzan en vivir las reglas de la comunidad, pero conservan la posibilidad de abandonarla en cualquier momento; es éste quizás el caso del mismo Flavio Josefo, que pasó un cierto tiempo bajo la guía de un anacoreta llamado Bannus<sup>21</sup>.

Superado el período del postulanteado, el aspirante se convierte en novicio; en su nueva posición debe esperar dos años, antes de entrar a formar parte de la comunidad con plenos derechos, lo que tiene lugar al final del segundo año.

Al entrar en la comunidad el novicio renuncia a poseer bienes privados. El que miente en este punto es sometido a un castigo, que consiste en separarle de las prácticas comunes durante un año<sup>22</sup>.

Algunas ceremonias litúrgicas regulan la aceptación al postulanteado, el ingreso en el noviciado y la verdadera y auténtica admisión en la comunidad. Pero los textos no nos permiten distinguir con claridad entre los ritos de purificación que se refieren a la iniciación y las abluciones habituales de todos los días, de manera que no podemos establecer comparaciones convincentes con el bautismo cristiano, o con los ritos de iniciación practicados en los misterios helénicos. El gran número de cisternas halladas en las excavaciones de Qumrán no nos sirve mucho para ilustrar este problema; el cual tiene una completa explicación en la necesidad que sentían de poseer grandes reservas de agua, indispensable para la vida de varios centenares de personas.

Prescripciones penales y ritos de purificación regulaban minuciosamente la vida de los Esenios.

El ritmo de las ocupaciones cotidianas alternaba con el trabajo manual, necesario para la vida de la comunidad y con la reunión litúrgica que ocupaba «la tercera parte de la noche»<sup>23</sup>.

Los Esenios tenían unas reuniones que no diferían mucho de las que se celebraban todos los sábados en las sinagogas, durante el período romano-bizantino.

Pero hay un elemento que, mientras diferencia las reuniones esenias de las de las sinagogas, las acerca a las de los primeros cristianos: el banquete sagrado, que tenia lugar por la noche. Consistia principalmente en tomar pan y vino, despues de la oración («bendición»), recitada por un sacerdote.

El vino que se empleaba en estas reuniones suscita un problema. En efecto, en vez de la palabra *jajin*, «vino», se emplea *tirosh*, que sirve propiamente para indicar el «mosto». Pero, puesto que los Esenios empleaban el *tirosh* durante todo el año, no puede tratarse del jugo de uva exprimido en tiempo de la vendimia; por tanto, debe tratarse de un vino poco fermentado, que se conservaba «dulce» durante todo el año. Confirman el empleo de este «vino dulce» los libros rabínicos, en los cuales se dice que la «bebida dulce» no rompe la observancia del voto de los nazarenos<sup>24</sup>. Esta advertencia es importante porque, según Eusebio, Santiago, «hermano del Señor» y primer obispo de Jerusalén, era nazareno, y, por tanto, no podía beber vino fermentado en las reuniones litúrgicas. Una probable confirmación del uso del «vino dulce» en las reuniones litúrgicas de los primeros cristianos se encuentra en los Actos 2, 13, en donde se acusa a los Apóstoles de estar «llenos de mosto», γλεῦκος.

Los banquetes sagrados de los Esenios tenían el valor de una pre gustación del banquete escatológico<sup>25</sup>. A esta concepción parece aludir la expresión de Jesús en la última Cena: «Os digo, en verdad, que no volveré a comer hasta que ella (la Pascua) no se cumpla en el reino de Dios... Os digo, en verdad, que no volveré a beber del jugo de la vid, hasta que no venga el reino de Dios»<sup>26</sup>.

Sin embargo, ni éstas, ni otras posibles analogías entre los usos esenios y las instituciones del Nuevo Testamento establecen una relación real y directa entre unos y otras, sino en cuanto a una ambientación general.

Así, por ejemplo, por lo que se refiere al banquete sagrado, la Eucaristía, dada la presencia real de Cristo en el pan y en el vino, actúa ya ella misma aquel período escatológico que los Esenios creían solamente simbolizar y pre gustar.

La doctrina de los Esenios es la continuación, sustancialmente y en los puntos fundamentales (Dios, el mundo, el hombre), de la del Antiguo Testamento.

Los Esenios reflexionaron largamente sobre la idea que se repite con cierta insistencia en el Antiguo Testamento, según la cual, a pesar de repetidas defecciones, el plan salvador de Dios sería realizado, cada vez en grupos más restringidos, hasta llegar al último grupo del período escatológico, o sea, «el resto de Israel» por excelencia<sup>27</sup>. Reunidos en comunidad, bajo una rígida disciplina, los Esenios tenían conciencia de que representaban, precisamente, este «resto» elegido por Dios ante el inminente período escatológico.

Igual que los elegidos del Antiguo Testamento, sus relaciones con Dios están fundadas en la Alianza, más aún, es precisamente en ellos en quienes se actúa la Nueva Alianza anunciada por Jer. 31, 31-34; cfr. también Ez. 36, 22-28. La expresión «Nueva Alianza» domina en todo el *Documento de Damasco*.

A diferencia del Antiguo Testamento, en el cual se insertaba automáticamente el sistema de la Alianza, fundado en los vínculos de sangre, en las filas

LA DOCTRINA  
DE LOS ESENIOS  
DE QUMRAN

de la Nueva Alianza entraban solamente los que lo querían por libre elección de su voluntad, limitada por algunas condiciones físicas y morales del candidato, claramente reseñadas, y por la decisión de la jerarquía. Estos límites y condiciones contribuían a hacer de la comunidad qumránica una organización de filas cerradas, con carácter esotérico<sup>28</sup>.

Así como en el Antiguo Testamento Dios se había valido de mediadores para conceder o renovar la Alianza, también la Alianza «nueva» de los Esenios había tenido su mediador, el Maestro de justicia; en efecto, él había precisado el modo de realizar el nuevo pacto. Consistía esencialmente, como hemos dicho, en repetir la experiencia del desierto, vivida por los padres, durante los cuarenta años, consiguiendo superar las pruebas a que ellos habían faltado.

Este cuadro general del modo de entender la nueva experiencia del desierto, se completaba, en la vida cotidiana, con la escrupulosa observancia de las múltiples normas sociales y rituales que guiaban todos los momentos y situaciones de la jornada.

En la *Regla de la comunidad* hay la descripción de la fiesta anual de la renovación de la Alianza, que coincidía con la admisión de los nuevos miembros<sup>29</sup>. Se recuerda la oración de alabanza y de acción de gracias, se da una breve fórmula de la oración pública y, sobre todo, una fórmula de bendición «para los hombres de la parte de Dios» y una doble maldición para «los hombres de la parte de Belial»<sup>30</sup>.

La «Nueva Alianza» que los Esenios pretenden vivir, mientras los empeña en una lucha que debe preparar la venida del tiempo escatológico, constituye ya para ellos un comienzo de la vida feliz que entonces habrá.

Para los Esenios el tiempo actual se caracteriza por el antagonismo entre las fuerzas del mal y las del bien, tanto en el interior del hombre, como en el mundo. De una parte está «Belial», llamado también «Angel de las tinieblas», con las multitudes de los «espíritus de la iniquidad», o «de las tinieblas»; de la otra, está el «príncipe de la luz», con los «espíritus de la verdad» o «de la luz»<sup>31</sup>.

Notemos que la doctrina de los «dos espíritus» estaba difundida también en el ambiente judío-cristiano. La sección de la *Didaché*, llamada de las «dos vías», es casi la traducción de un pasaje de la *Regla de la comunidad*. De aquí la toma casi literalmente la *Epístola de Bernabé*<sup>32</sup>.

El mundo del alma, tal como lo ven los Esenios, tiene un neto carácter dualista. Pero permanece dentro de la pura tradición del monoteísmo hebreo; en efecto, Dios llegará definitivamente a dominar las fuerzas del mal, asegurando el triunfo del bien. Por tanto, aunque es posible un influjo persa en esta concepción dualista, los Esenios supieron encuadrarla bien en la ortodoxia judía.

Los Esenios tienen una profunda convicción de la trascendencia de Dios. Se concreta en una visión determinista del mundo físico y espiritual.

En efecto, así como en la creación cada ser ocupa y desarrolla una función bien determinada, del mismo modo los hombres y los espíritus entran en el plan de Dios con una situación y destino bien precisos.

Pero aunque el hombre queda incluido en esta visión de color determinista, abandonado como está a las opuestas fuerzas del bien y del mal que se lo disputan, continúa siendo responsable de sus acciones.

Ciertos pasajes de los escritos esenios, verbigracia el que trata de la confesión de los pecados<sup>33</sup>, demuestran una alta sensibilidad moral. Así, por ejemplo, esta expresión que se encuentra en el pasaje citado: «No devuelvo a nadie mal por mal; con el bien yo llego al hombre».

Sus mutuas relaciones se fundan en la caridad. El *Documento de Damasco*, por ejemplo, prescribe que una parte de las ganancias de la comunidad será destinada «a los pobres y miserables, a los viejos inválidos, a los accidentados, a los que están presos en un país extranjero, a las mujeres no casadas (literalmente, «vírgenes faltas de protector»), a los niños abandonados («de los que nadie se ocupa»), en resumen, para todo lo que se refiera a los compañeros, para que su casa no corra el riesgo de perecer»<sup>34</sup>.

La elevada idea que los Esenios tienen de la omnipotencia y santidad de Dios les induce a expresar valientemente la innata capacidad del hombre para todo lo que se refiere al plano de la salvación. Así leemos en los *Himnos*<sup>35</sup>:

¿Qué hombre es así?

¿Qué ser hecho de arcilla comprende estas maravillas?

El, que está en la iniquidad desde su seno materno  
y hasta la vejez está en el pecado y en la desobediencia.

Yo sé que la justicia no pertenece al hombre,  
ni al hijo del hombre la perfección de la conducta.

A Dios Altísimo pertenecen todas las obras de la justicia.

La conducta del hombre no es jamás segura,  
a no ser por el espíritu que Dios le infunde;  
a El toca hacer perfecta la conducta de los hijos del hombre,  
de modo que todas sus criaturas comprenden el vigor de su poder  
y la amplitud de su misericordia, con respecto a todos los hijos que  
El ama...

Yo dije: Por causa de mis delitos he sido lanzado de tu Alianza;  
pero, recordando el poder de tu mano y la abundancia de tu misericordia,

me he puesto en pie  
y mi espíritu se ha reforzado ante la desventura,  
porque me he confiado a tus favores y a la abundancia de tu misericordia.

Eres Tú el que borras la iniquidad  
y en tu justicia purificas al hombre del pecado.

No pertenece al hombre...

Los Esenios tenían la conciencia de vivir en un período de transición, empeñados en el triunfo del bien sobre el mal. Pero esto no les impedía gustar la alegría que proviene de la certeza que su género de vida establecía en ellos una particular intimidad con Dios y los espíritus buenos. Leemos siempre en los *Himnos*<sup>36</sup>:

Te doy gracias, Señor,  
porque has salvado mi alma de la ruina,  
y del infierno de la perdición me has alzado a alturas eternas

y me paseo por una llanura sin límites.  
 He comprendido que hay esperanza  
 para aquel que del polvo le destinaste para una intimidad eterna.  
 Tú has purificado el espíritu abatido por (sus) muchos delitos,  
 para que esté en pie a tu servicio junto con el ejército de los santos  
 y entre en la comunión y sociedad de los hijos del cielo,  
 fijando su suerte eterna con los espíritus sabios,  
 para que alaben tu Nombre en la alegría común  
 y cuenten tus maravillas a todas las criaturas.

El motivo de la intimidad con los (Angeles) santos no es sólo el fruto del ímpetu lírico, sino que se encuentra también en textos de carácter jurídico, en los cuales la presencia de los Angeles se invoca como un argumento para prescripciones concretas<sup>37</sup>.

Los Esenios no dejan de dirigir su mirada de la actual lucha a las últimas fases de la misma, que serán las definitivas, o sea, hacia la crisis escatológica.

No están fascinados ante el aspecto cósmico de la lucha entre los espíritus buenos y malos, como aparece, por ejemplo, en el libro de Henok. Piensan, evidentemente, que el mundo físico quedará asimismo envuelto en una conflagración universal<sup>38</sup>; su atención se orienta más bien hacia el sector humano de la lucha, que tendrá una crisis final decisiva.

Los hombres participarán en estos últimos acontecimientos divididos en dos campos, la parte de Dios y la de Belial, empeñados en una guerra exterminadora. La victoria definitiva de los hijos de la luz y el exterminio completo de los hijos de las tinieblas son cosa segura; pero esta certeza no dispensa a los primeros de empeñarse con todas sus posibilidades.

Un manual, la *Regla de la guerra*, les da las instrucciones necesarias para la victoria. De este libro se ha hallado un manuscrito casi completo en la primera cueva y restos de otros cuatro manuscritos en la cuarta. Es muy probable que había otras copias, que circulaban entre los Esenios de Qumrán y los que vivían en otros sitios. No debe maravillarnos que los jefes de la resistencia judía consideraran este libro como un eficaz instrumento de propaganda bélica.

No está fuera de lugar suponer que, al comienzo de la primera guerra, los Esenios, escondidos en las grutas sus preciosos libros, se alejaron de Qumrán, para participar en la lucha contra los Romanos (*Kittim*), los hijos de Belial por antonomasia.

No debe sorprendernos, tampoco, que, fracasada miserablemente la gran ilusión, no consiguieron organizarse en una comunidad eficiente.

Las rápidas indicaciones que hemos dado sobre la doctrina de los Esenios se encierran en una línea de desarrollo que parte del Antiguo Testamento y concluye con el Nuevo.

No faltan ciertamente elementos propios de los Esenios, que el Antiguo Testamento no consigue explicar convenientemente, y debidos, tal vez, a influencias externas.

Tampoco puede negarse que en el Nuevo Testamento se hallan paralelos sorprendentes con ciertos elementos del esenismo. Pero, por efecto de su integración en una nueva realidad doctrinal y práctica sin precedentes, los tales

adquieren un significado y una función que no podían tener en la comunidad de Qumrán.

---

## IMPORTANCIA DE LOS DESCUBRIMIENTOS DE QUMRAN

---

**D**ESPUÉS de haber hablado de los descubrimientos del desierto de Judá, relacionándolos, sobre todo, con la secta esenia de Qumrán, es conveniente dar una mirada de conjunto a los documentos recuperados, para hacer un balance esquemático de su importancia.

Antes de 1947 en Palestina sólo había habido un descubrimiento de manuscritos, el de Augia Chafir (la antigua Nessana), que tuvo lugar en los años 1936-37; se trataba de un lote de papiros griegos y árabes de la época bizantina tardía y del comienzo de la dominación árabe en Palestina. Los descubrimientos de estos últimos diez años nos han proporcionado manuscritos que van del s. VIII a. C. al x d. C.

**INTERESES  
CULTURALES  
DIVERSOS**

Un papiro palimpsesto, descubierto en el lote de Murabbaat, que tenía en el fondo el texto de una carta, prácticamente indescifrable por las tachaduras, nos da en el texto sobrepuesto una lista de cuatro personas, acompañada por símbolos y cifras; es un escrito en lengua hebrea, con caracteres fenicios, y representa el más antiguo manuscrito semítico que hoy poseemos (s. VIII a. C.) y uno de los más antiguos de todo el Oriente, pues le preceden únicamente unos papiros egipcios en lengua jeroglífica y hierática.

También provienen de Murabbaat dos cerámicas con signos de escritura, que, según los caracteres paleográficos, pertenecen al s. II a. C. Uno de ellos está redactado en un arameo de tipo muy antiguo y el segundo no contiene más que unas pocas letras.

Los manuscritos de Qumrán se extienden durante un período de casi tres siglos, desde fines del s. III a. C. al comienzo de la primera guerra judía; la mayor parte fué copiada en los s. I a. C. y I d. C.

Un contrato de Murabbaat, en lengua aramea, lleva la fecha del segundo año de Nerón. Pero la mayoría de los documentos hallados en aquella localidad y en otra de localización incierta, tanto literarios (bíblicos), como no literarios (contratos, cartas, listas de nombres, etc.), pertenecen a los primeros decenios del s. II d. C. y, sobre todo, a la segunda guerra judía (132-135 d. C.).

Los textos encontrados en Chirbet Mird se distribuyen entre el s. V y el VIII después de C. Algún fragmento árabe de Murabbaat, escrito en papel de algodón, debe atribuirse al s. X d. C.

Tanta riqueza y variedad de material antiguo representa, ante todo, un interés *lingüístico*.

La mayoría de los documentos de la región de Qumrán son manuscritos en hebreo de tendencias clásicas, que procura reproducir la lengua y el estilo de los libros bíblicos.

Se encuentran ya elementos de hebreo místico en documentos de Qumrán escritos en hebreo clásico (pronombre relativo *she*, en vez de *asher*; uso muy frecuente del participio, etc.). Pero los hay escritos íntegramente en lengua mística, como los rollos de cobre de la tercera cueva, redactados hacia la mitad del s. I d. C. También están escritos en místico muchos contratos y todas las cartas de los lotes de la segunda revuelta. De esta forma se ha comprobado por vez primera que el místico era una lengua hablada por el pueblo, al menos en Judea, durante el período romano.

Las secciones arameas del libro de Daniel eran hasta ahora el único testimonio del arameo literario empleado en Palestina en el período greco-romano; este arameo fué el continuador directo del arameo «imperial» (*Reichsarämais*), introducido en las relaciones internacionales en la época asiria y que floreció, sobre todo, en tiempo de los Persas, del cual tenemos ejemplos en las cartas arameas del libro de Esdras. Numerosos fragmentos de la cuarta cueva y el rollo arameo de la primera han venido ahora a alinearse con las secciones del libro de Daniel, enriqueciendo nuestro conocimiento de la gramática y del vocabulario de esta lengua.

Un arameo ligeramente transformado, sobre todo en la ortografía, es el de la mayoría de contratos pertenecientes a los lotes de la segunda rebelión (que provienen de Murabbaat y de localidades desconocidas). Entre los textos hallados en Chirbet Mird, hay un cierto número escrito en arameo cristiano-palestín; se trata de fragmentos bíblicos en pergaminos (algunos de los cuales son palimpsestos) y de algunos documentos no literarios, entre los cuales hay una carta completa, escrita sobre papiro por un monje a un tal Gabriel, superior del monasterio de Marda.

El arameo se hablaba también, en la época greco-romana, en Transjordania. Substancialmente era igual al arameo de Palestina, pero se diferenciaba principalmente por la escritura. Era ésta la lengua del reino de los Nabateos, conocida por las inscripciones diseminadas por la región de Damasco hasta el sur de Palestina. En el desierto de Judá se ha encontrado un grupo de papiros nabateos, cuyo contenido sobrepasa el interés de las esquemáticas y estereotipadas inscripciones funerarias hasta hoy conocidas.

Otra ciencia que podrá beneficiarse grandemente con el descubrimiento de tan numerosos manuscritos es la *paleografía*. Más aún, podemos decir que precisamente los problemas suscitados por los manuscritos de Qumrán han permitido, después de ásperos debates, que se refirieran a los mismos manuscritos, completar y rectificar la serie de datos históricos que se refieren a la escritura semítica en general.

Hemos ilustrado suficientemente el interés *histórico* de los documentos de Qumrán, procurando encuadrar la historia de la secta de los Esenios en la historia judía en general. Los textos hallados en Murabbaat nos ofrecen algunos elementos nuevos sobre las vicisitudes de la segunda guerra judía, que sólo conocíamos por escasas referencias de los escritores antiguos, por el Talmud y por algunas inscripciones y unas pocas monedas.

Los documentos del Chirbet Mird contribuyen positivamente con algunos detalles, a la historia del monacato en Judea.

Los recientes descubrimientos repercuten también en el sector *jurídico*. Documentos provenientes de Murabbaat y de ignotas localidades contienen contratos en místico, arameo-palestín, nabateo, griego.

Puesto que representan el primer descubrimiento de esta clase hecho en Palestina, disponemos por vez primera de material concreto y directo para el estudio de sus instituciones y costumbres jurídicas, así como de sus respectivos formularios, en la época romana. En el estado actual de su estudio podemos ya vislumbrar probables relaciones con la legislación talmúdica, con los documentos jurídicos en lengua babilónica, con los contratos de Elefantina y con los descubiertos en Egipto en lengua griega.

El sector que más se ha enriquecido con los descubrimientos del desierto de Judá es el de la *historia literaria* del pueblo hebreo. En este campo, más que por los escondrijos de Murabbaat o del Chirbet Mird, donde sólo se han encontrado pocos fragmentos literarios, fuera de los bíblicos, nuestro interés se siente casi exclusivamente atraído por la región de Qumrán.

De la abundante producción apócrifa y apocalíptica de este período habían llegado hasta nosotros el *Libro de los Jubileos* y las partes del *Libro de Henok* que luego fueron insertadas en una compilación de origen cristiano, y algunos resúmenes de los *Testamentos de Patriarcas* y otros apócrifos empleados por autores posteriores. Sentencias atribuidas a los rabinos de este período y de cuya autenticidad no podemos estar jamás seguros y citas de libros no transcritos se encuentran en los escritos talmúdicos. Con el descubrimiento de la biblioteca esenia de la región de Qumrán se ha colmado, al menos en parte, un gran vacío, no sólo gracias a los escritos internos de la secta, sino también por todo aquello que los Esenios nos han conservado de la literatura de su tiempo. En cuanto al período precedente, su biblioteca atestigua, sobre todo, una producción apócrifa (en su mayoría en arameo) de carácter proverbial y sapiencial. El hecho de haber encontrado libros escritos en dos lenguas (araméo y hebreo), parece se deba encuadrar en el movimiento de un pretendido retorno a lo antiguo, por lo que obras que originariamente estaban escritas en arameo eran traducidas en hebreo; así, por ejemplo, el libro de Tobías, la descripción de la nueva Jerusalén, una obra astrológica, etc.

Tienen gran importancia los descubrimientos del desierto de Judá en el plano de la historia *religiosa* del pueblo judío.

El ambiente del judaísmo ortodoxo, en el período de las dos rebeliones, nos lo describen, al menos en algunos detalles, los textos de Murabbaat.

La respetuosa posición de los redactores del *textus receptus* con respecto a los libros sagrados, tal como aparece en los fragmentos bíblicos de Murabbaat, se demuestra en la gran atención que han puesto en fijar el texto consonántico, en la imposición de la escritura «cuadrada» (con exclusión de la fenicia), en las minuciosas prescripciones sobre la manera de copiar y disponer el texto en los rollos de cuero, tal como nos lo describe el tratado talmúdico de los *Sopherim*, puesto por escrito en la época bizantina.

De este modo se advierte el contraste que existe con el estadio representado por la biblioteca esenia, en la cual los libros bíblicos muestran una gran variedad recensional, textual, ortográfica.

El ambiente de la segunda rebelión aparece ya como estrictamente ortodoxo. Sólo se leen los libros del canon palestinense, en el texto fijado por los rabinos. Las «filacterias» que éstos llevaban son las que oficialmente estaban prescritas, mientras que las de los Esenios demuestran mucha variedad en la elección de las secciones. Observan escrupulosamente las prescripciones religio-

**INTERES  
HISTORICO-  
RELIGIOSO**

sas que se refieren al sábado, como se deduce de una carta, en la que se ruega al destinatario que dé alojamiento a un enviado especial, para que pueda observar el día de descanso.

Los escritos de la secta esenia nos permiten seguir algunos aspectos de la evolución religiosa judía, que en parte se integró en el cristianismo, y en parte prosiguió su curso en el fariseísmo talmúdico. Aun continuando sustancialmente el Antiguo Testamento, la teología de los Esenios se orienta completamente hacia las ideas escatológicas, que se encontraban ya en los últimos libros de la Biblia. Su piedad va siendo más profunda, en el sentido de una unión más íntima con Dios y con los Angeles, en el plano psicológico individual.

El gran número de prescripciones que entre los Esenios regulaba el ritmo de la vida cotidiana, acompañado además por otros muchos elementos religiosos, lo tomaron después los Fariseos, los cuales, extremándolo, lo llevaron hasta sus últimas consecuencias, estableciendo las relaciones con Dios casi únicamente en el plano de las observancias legales.

#### LOS ESENIOS Y EL NUEVO TESTAMENTO

*Las relaciones de los Esenios con el Nuevo Testamento* pueden ponerse en tres planos diversos: semejanza literaria, institucional y doctrinal.

Entre los sinópticos y los escritos esenios no parece que existan importantes semejanzas de naturaleza literaria, si exceptuamos tal vez el pasaje de Mateo 11, 25-27, que da la impresión de un aerolito de San Juan, inserto allí, no se sabe cómo. En cambio, es distinto el caso de los escritos de San Juan y de las Cartas de San Pablo, que presentan con los de los Esenios no pocas afinidades de terminología y de pensamiento<sup>39</sup>.

En el plano institucional ha aparecido, y nosotros mismos lo hemos ya indicado, que la Iglesia primitiva tal como nos la presentan los Actos y las Cartas paulinas, repite en cierta manera la institución de la secta esenia. Así, en los Actos se habla de «comunidad de bienes», de las «oraciones» y de la «enseñanza» (2, 42). Asimismo el banquete de los Esenios nos recuerda el orden de las reuniones litúrgicas (*eucaristía* y *ágape*), que nos describen San Pablo y la *Didaché*.

En el plano doctrinal no faltan los puntos de contacto entre los Esenios y los primeros cristianos. Así, por ejemplo, la noción escatológica del verdadero Israel, guiado por Doce Jefes; la idea de la felicidad última anticipada ya en este mundo; la lucha entre los espíritus del bien y del mal; la imitación de la vida angélica, etc. Pero debemos notar que en el cristianismo estas mismas ideas están encuadradas en un conjunto que las transforma sustancialmente. Así, la venida de la era escatológica, para los cristianos, se realizó en un Hombre que es considerado como Hijo de Dios; el llamamiento a la salvación se hace universal, superando las diferencias sociales, étnicas, físicas; en la comunidad de los llamados a la salvación las relaciones entre hombre y hombre son las existentes entre hermanos, y las relaciones entre el hombre y Dios las que los hijos tienen con el Padre, y están siempre reguladas por una postura que se inspira en el perdón y en la caridad; el encuentro entre lo divino y lo humano, en la intimidad del hombre, da origen a un nuevo ser, «renacido», «engendrado desde lo alto».

Por tanto, si en el esenismo no faltan los elementos que han fertilizado, de manera diversa, el terreno en que germinó el cristianismo, es absolutamente

necesario subrayar la novedad total y la trascendencia de este último, que sólo halla explicación en el hecho de la Persona de Jesucristo.

Acabamos de hacer unas rápidas indicaciones de los principales sectores de la cultura, interesados en los descubrimientos del desierto de Judá.

Creemos que, aparte la sorpresa de nuevos y posibles descubrimientos, la total asimilación de todo lo que ya poseemos requerirá algunos decenios de cuidadoso estudio.

JORGE CASTELLINO

POESIA Y RELIGION  
DE LOS SALMOS

XVI

pág.	351	LA TÉCNICA POÉTICA HEBREA
	351	RITMO Y METRO
	352	PARALELISMO
	354	OTROS ELEMENTOS DIVERSOS
	354	LA ESTROFA
	355	ELEMENTOS SECUNDARIOS
	356	LOS GÉNEROS LITERARIOS
	356	OBSERVACIONES GENERALES
	356	LOS GÉNEROS LITERARIOS EN LOS SALMOS
	358	EL CONTENIDO DE LOS SALMOS
	359	LAMENTACIONES PRIVADAS
	366	SALMOS DE CONFIANZA
	367	EL PROBLEMA DE LA RECOMPENSA: ¿POR QUÉ SUFRE EL JUSTO?
	369	LAS LAMENTACIONES PÚBLICAS
	370	LOS HIMNOS: DIOS CREADOR Y PROVIDENTE
	372	MESÍAS Y MESIANISMO
	373	RELACIONES HISTÓRICO-ARTÍSTICAS
	373	LA POESÍA HEBREA Y LAS LITERATURAS MÁS CERCANAS
	374	VALORACIÓN ARTÍSTICA

**NOTA  
BIOGRÁFICA**

*Jorge Castellino, Salesiano de D. Bosco, nacido en 1903, es doctor en Teología por el Instituto Internacional de Dom Bosco de Turín y en Sagrada Escritura por el Instituto Bíblico de Roma. Frequentó los cursos de Asiriología de la Universidad de Heidelberg; ha trabajado como «Fulbright research professor» en la Universidad de Chicago y es profesor libre de Asiriología en la Universidad Estatal de Roma.*

EL pueblo hebreo, como todos los pueblos civilizados, ha dado expresión a su pensamiento, en las dos formas naturales de la literatura: prosa y poesía.

Se nos podría preguntar si también en Israel, como en otros pueblos antiguos, India, Grecia, Roma, la poesía precedió a la prosa. La respuesta no es fácil: la tradición pone en los comienzos composiciones de carácter y aspecto de prosa histórica y legislativa, pero en las narraciones de las tradiciones primitivas están también incluidos fragmentos poéticos que se remontan a los principios de la vida nacional, los cuales nos atestiguan que, también en el seno de Israel, la actividad poética aparece como la primera manifestación artística. Pero son fragmentos — por ejemplo, el «canto de la espada» de Lamék, el «canto del pozo» (véase p. 114 y p. 300)—, que apenas sirven para darnos una pálida idea de la forma de la poesía hebrea, que se encontraba aún en su infancia y no son más que lejanos preludios de lo que será la verdadera poesía hebrea en su esplendor.

---

## LA TECNICA POETICA HEBREA

---

LA respuesta al problema señalado depende también de la solución de otro problema de carácter general: ¿Cuál es el primer constitutivo que nos puede hacer clasificar una producción en la poesía o en la prosa: es la forma o el contenido?

### RITMO Y METRO

Aun cuando hay argumentos que pueden más fácilmente ser tratados desde el punto de vista poético, y otros, desde el punto de vista de la prosa, sería, sin embargo, difícil trazar una línea neta de separación entre argumentos prosaicos y argumentos poéticos por sí mismos. Muchísimos temas pueden, en su fundamento, ser base de la prosa o de la poesía, según las modalidades con que sean tratados.

Como fundamento de toda expresión poética encontramos el «ritmo», o sea una sucesión más o menos regular de acentos o tiempos. A veces el ritmo es apenas perceptible, o puede imponerse con gran evidencia y acentuada regularidad, desde formas elementales a formas complejas. Puede haber una alternancia de sílabas átonas y tónicas, como en el verso saturnal: «Dabúnt, malúm, Metélli — Náevió poétae».

Pero, generalmente, el ritmo se dispone en grupos más complejos, homogéneos o heterogéneos, los cuales distinguen mejor el verso (la unidad poética), y le confieren variedad y soltura. Por esto, puede haber versos de 2 + 2 acentos; 3 + 3; 4 + 4, etc.; o bien: 3 + 2; 4 + 3; 5 + 3; y viceversa. Un acento merece especial mención, y es el verso de 3 + 2 acentos. Por su uso frecuente en las «Lamentaciones de Jeremías» (en hebreo *qinà*) es llamado metro *qinà*.

Como consecuencia del carácter fonético de la lengua, el ritmo puede perfeccionarse o sensibilizarse en «metro» cuantitativo.

La poesía hebrea está regulada no por el «metro», sino únicamente por el ritmo de acentos. Este principio, que ahora todos los estudiosos aceptan, puede decirse que es una conquista muy reciente. Los antiguos señalaban en la Biblia «versos», a los que aplicaban los nombres clásicos: hexámetros, pentámetros, trímetros yámbicos, etc., y sus afirmaciones fueron repetidas hasta los umbrales de la edad moderna, cuando se vió que no podían ser aceptadas. La naturaleza acentual y no cuantitativa de la poesía hebrea se imponía con demasiada evidencia y por esto aquellas afirmaciones fueron abandonadas. Realmente, como sucede a menudo, cuando nos apartamos de lo que había sido transmitido, junto con lo inservible se echaron al mar aun granitos de oro: y nosotros hemos demostrado en otro lugar que se puede establecer un parangón entre metros clásicos y ritmos hebreos, y hemos indicado además, en qué base se funda esta afirmación. Bastará indicar aquí que las comparaciones adquieren sentido y valor si se consideran las arsis en los metros clásicos como sílabas acentuadas. Un ejemplo: el canto del Deuteronomio<sup>1</sup> está compuesto, como afirma Flavio Josefo, por hexámetros. En realidad, presenta un ritmo de 3 + 3 acentos:

*ha'āzīnū hasshāmajim wa'adabberāh — w'ṯisma' ha'ares 'imrê-fi*

*Escuchad, oh cielos, y hablaré — y oye, oh tierra, las palabras de mi boca.*

Efectivamente, el ritmo del hexámetro con cesura semi-quinaria es de 3 + 3 acentos: «Arma virúmque canó — Troiaé qui prímus ab óris». Sin embargo, se trata de semejanzas lejanas. La demostración definitiva del carácter «rítmico acentual» de la poesía hebrea fué dada por J. Ley en una obra del 1886 sobre las *Formas métricas de la poesía hebrea* y otra del 1887, *Rasgos de la poesía hebrea*, a las que se añadieron años después (1901) los *Estudios métricos* de E. Sievers.

Alcanzado este principio, en general los estudios se encaminaron a precisarlo más. Bickell primeramente y, tiempo después, Gietmann y Zorell se esforzaron en demostrar que en los ritmos hebreos no domina solamente el principio del número fijo de los acentos, sino además el de la constancia de las sílabas, con el efecto de acercar el verso hebreo a los versos de las literaturas modernas. Para conseguir demostrarlo, tanto Bickell, como Zorell, el cual ha aportado a la teoría algunas modificaciones personales, llegan a cambiar en algo la pronunciación tradicional del hebreo. Es verdad que nos podemos preguntar en qué medida esta pronunciación, que fué fijada por escrito relativamente tarde (entre los s. VI y VII d. C.), reproduce la de los antiguos poetas; y que hasta los estudios de fonética comparada pueden justificar esta duda; pero por ahora ni sobre el fondo del asunto, ni sobre su naturaleza, los estudiosos no se han puesto de acuerdo, y la mayoría de ellos prefiere limitarse a reconocer que el verso hebreo tiene un número de acentos fijo, pero el número de sílabas átonas entre dos acentos es libre.

#### PARALELISMO

Hay luego un elemento importantísimo y determinante que da a la poesía hebrea su nota característica. También se encuentra en otras literaturas antiguas, semíticas y no semíticas, y pueden hallarse trazas de ello aun en las literaturas modernas; pero, sin embargo, en la lengua hebrea podemos decir que tal elemento alcanzó su pleno desarrollo. Este elemento es el «*parallelis-*

*mus membrorum*», o sea, el paralelismo de las dos partes en que se divide un verso, divididas por la cesura. El poeta hebreo, cuando ha de expresar un concepto, no se limita a decirlo en la forma más directa, sino que lo separa en partes, o mejor, en aspectos y da una definición de tal concepto, o valiéndose de sinónimos, o por antítesis, o por grados, de modo que sólo «componiendo» las partes del verso, o sumándolas se posee la formulación completa del pensamiento del poeta. De esta manera tenemos tres clases fundamentales de paralelismo: el sinónimo, el antitético y el sintético.

Si, por ejemplo, el poeta quiere decir «cuando Israel salió de Egipto sucedió tal cosa» él no se contenta con decir una sola vez:

Cuando Israel de Egipto hubo partido,  
sino que añade:  
la casa de Jacob de un pueblo bárbaro<sup>2</sup>.

Con tal añadidura el pensamiento ha avanzado, porque cada elemento de la segunda parte puede reducirse a algún elemento de la primera. En efecto: la casa de Jacob = Israel; pueblo bárbaro = Egipto. Pero con el añadido el pensamiento está dividido en sus facetas y ha quedado más confirmado.

Si queremos una demostración más extensa y convincente de este hecho, tomemos el Salmo 105 (104) y leámoslo saltando el segundo hemistiquio de cada verso: notaremos que el sentido es igualmente continuo y completo. Volviendo luego a leerlo íntegramente, notaremos la modificación aportada por el paralelismo.

El ejemplo citado ilustra el «paralelismo sinónimo».

Otras veces, en cambio, el poeta quiere hacer resaltar su pensamiento mediante los contrastes. En una oración en favor del rey, por ejemplo, se afirma la protección de Dios sobre el rey y sus súbditos, mediante el comportamiento contrario hecho por Dios para con sus enemigos:

Este (confía) en el carro y aquél en los caballos;  
pero nosotros invocamos el Nombre del Señor, Dios nuestro.  
Unos decaen y perecen;  
pero nosotros nos alzamos y permanecemos firmes<sup>3</sup>.

En este caso el paralelismo es «antitético», del cual hallamos numerosos ejemplos en la literatura sapiencial<sup>4</sup>.

El paralelismo de la tercera clase, el «sintético», es menos característico que los dos precedentes y sólo impropriamente puede denominarse con la palabra paralelismo. El verso se divide también en dos miembros unidos entre sí, pero el segundo ya no repite, bajo otra forma, el primero, ni lo hace resaltar mediante la antítesis, sino que lo continúa y completa, añadiendo alguna cosa esencial.

Un himno, por ejemplo, después de un comienzo con paralelismo sinónimo, continúa, tomando el mismo concepto bajo otra forma:

¡Sea bendecido el nombre de Yahveh;  
desde ahora para siempre!  
Desde la salida del sol hasta su ocaso,  
alabado sea el nombre de Yahveh<sup>5</sup>.

En estos dos versos el segundo hemistiquio continúa y completa el primero, pero no se puede afirmar que haya una correspondencia entre los términos de los primeros y segundos hemistiquios. Existen otros ejemplos en los libros sapienciales: por ejemplo, Eclesiástico, 3, 6 y siguientes.

Podemos pasar por alto otras formas de paralelismo, o por ser menos evidentes, o por tratarse de meros paralelismos ocasionales.

**OTROS  
ELEMENTOS  
DIVERSOS**

En cambio, conviene decir algo sobre otros elementos secundarios de la poesía hebrea. Los Asirio-babilónicos, especialmente en el último período de su literatura, habían desarrollado el artificio del «acróstico». Al disponer de una escritura silábica, combinaban la primera sílaba de cada verso de modo que expresara o un nombre propio o una frase entera. Por ejemplo, un conocido himno de Assur-bani-pal presenta el siguiente acróstico:

a-na-ku ash — [shur-ba-ni]-lap-li sha 'il-su-ka bu-[ul-li-ta-ni-m]a  
ma-ru-duk da-li-li-ka lu-ud-lul

que significa:

¡Yo (soy) Assur-bani-pal, que te ruega, hazlo vivir!  
¡Oh (dios) Marduk, alabaré tu gloria!

No se conocen en la lengua hebrea, en la que conocemos, acrósticos de esta clase (frase): los que han sido señalados en los salmos han sido, en realidad, «reconstruidos» de textos no bien conservados y no han sido reconocidos como genuinos por la mayoría de los estudiosos. La forma de los acrósticos que está seguramente en la poesía hebrea es la «alfabética», que tiene diversas clases. Cada verso puede empezar con una nueva letra del alfabeto y entonces el canto se compone de 22 versos<sup>6</sup>. En dos casos<sup>7</sup> cada hemistiquio comienza con una nueva letra. Otras veces una misma letra puede repetirse al principio de dos o tres versos<sup>8</sup> y a veces en ocho versos seguidos<sup>9</sup>. Para atarse menos, el poeta, aun también con la finalidad de dar un mayor desarrollo a su composición sin demasiado artificio, podía alternar un verso alfabético con uno o dos de comienzo libre<sup>10</sup>.

También conocían los poetas del Antiguo Testamento el artificio del «estribillo». La magnífica lamentación contenida en los Salmos 42-43, que comienza con la semejanza de la cierva anhelante, tiene tres veces un estribillo:

¿Por qué te abates, oh alma mía,  
y estás ansiosa por mí?  
Espera en Dios, porque aún le alabaré:  
salud de mi rostro y mi Dios.

También hay casos de doble estribillo<sup>11</sup>.

**ESTROFA**

El estribillo nos lleva a la estrofa. Si los Hebreos tenían o no este elemento de «ritmo» más grandioso, que los Griegos perfeccionaron, ha sido debatido ampliamente y el debate no ha concluido aún. Como sucede a menudo, el entendimiento se ha hecho difícil por los defensores de las posiciones extremas. Quizás, como en otros campos y cuestiones discutidas, podemos decir que la verdad se encuentra en el justo medio.

Que los Hebreos tenían algún cierto sentido de la estrofa está comprobado por casos, como el Salmo 46 (45). Aquí el estribillo de los versos 8, 12 divide la parte del salmo en estrofas regulares. Si luego se pone también el estribillo en el v. 4, como muchos indicios nos llevan a hacer, todo el salmo demuestra que está construido en estrofas regulares. Lo mismo puede decirse del Salmo 107 (106) y de algunos otros. Pero no se puede excluir que no haya también casos de división estrófica, sin que esté indicado por estribillo o hechos similares.

Porque debemos probablemente admitir que, a diferencia de lo que acontece en la poesía clásica, la división estrófica sigue el contenido. Una estrofa quiere indicar un sentido completo: donde cambia el sentido, puede empezar la nueva estrofa. Puede haber excepciones, en las que la disposición estrófica traspasa y fuerza el principio del verso, pero son excepciones. Por consiguiente, al contrario que en la estrofa clásica, no se requiere que las estrofas siempre sean iguales entre sí, esto es, que tengan una unidad de medida única, en un mismo texto poético.

Podemos prudentemente poner en duda otras observaciones hechas hasta ahora por diversos estudiosos sobre este argumento, aunque a veces sean justas tales indicaciones. Este parece ser el caso de la distinción en las estrofas de fenómenos de «inclusión, concatenación y respuesta», indicados por Müller. En la inclusión, la delimitación de la estrofa estaría dada por la igualdad o semejanza del principio y del fin. En la concatenación, una estrofa estaría ligada a la siguiente, porque el final de la primera ofrece el comienzo de la segunda. La respuesta, que una estrofa da a la otra, es el efecto de que se dan asonancias de palabras o de pensamiento. Pero éstas son, a lo más, casos aislados, que no forman una ley constante.

Queríamos hablar, aunque no nos lo consiente el espacio, de aquellos recursos especiales del lenguaje poético, que son vida de la figura retórica. Metáforas, alegorías, comparaciones son cosas frecuentes en la poesía hebrea; a veces, son simples alusiones o explicaciones, pero siempre con una contenida sobriedad, que distinguen al poeta hebreo de las amplificaciones de los poetas occidentales antiguos y de los modernos.

Nos limitaremos a hacer una observación. A menudo el poeta hebreo no es coherente al emplear el lenguaje metafórico o alegórico, porque en pasajes de lenguaje figurado mezcla elementos de la realidad que está describiendo y viceversa. Debe esto explicarse con el principio de que el espíritu hebreo, más fantástico que lógico, ve fácilmente la realidad por medio de la figura, pero en la figura y a través de la figura tiene presente la realidad. Para él figura y realidad son términos equivalentes y, como términos de una ecuación, pueden cambiarse entre sí. Este principio, que consideramos importante, puede ser objeto de desarrollo y aplicaciones, que interesarían la exégesis de muchos pasajes. De todas maneras, conviene que el lector lo tenga presente al leer los pasajes de la Biblia.

**ELEMENTOS  
SECUNDARIOS**

## LOS GENEROS LITERARIOS

### OBSERVACIONES GENERALES

**C**REEMOS que lo dicho hasta aquí es suficiente para introducir al lector en los aspectos esenciales de la técnica formal externa de la poesía hebrea. Continuando nuestra exploración, podemos penetrar algo en el tema y ver de qué modo se organiza la técnica para producir la poesía o la composición poética. No basta para ello la técnica corriente. Es menester un nuevo elemento, el contenido, que viene a dar forma y fisonomía a la *ποίησις*. Debemos enunciar en seguida un principio que constituye otra característica de la poesía hebrea. En ella un determinado contenido poético no puede ser fundido sino en un determinado modelo literario: tal contenido exige tal forma, de manera que, conocida la forma, se puede suponer cuál será el contenido, y viceversa. Es evidente la importancia del estudio del género literario dentro de la poesía hebrea.

Hemos dicho de la poesía hebrea, pero podríamos decirlo de toda la poesía antigua. En efecto, lo mismo se verifica en las literaturas clásicas, las cuales han transmitido al mundo moderno los modelos «clásicos» y las teorías de los diversos géneros literarios.

Podemos, pues, preguntarnos: ¿qué es un género literario, y cómo surge?

El género literario puede definirse así: «La creación de una forma artística de expresión perfectamente adecuada»: se entiende, adecuada a lo que se quiere expresar. Decir, pues, «creación» es decir esfuerzo, concentración, o bien, intuición de un feliz momento de inspiración. Y esto no es de todos, ni de todos los momentos. A veces puede ser fruto de un espíritu particularmente dotado; otras el acto creador puede surgir como generación espontánea en un ambiente que ha ido preparándose anteriormente.

Tanto en un caso como en otro, apenas se ha producido la forma de expresión, ésta se convierte en dominio más o menos público, como sucede con cualquier invención, o instrumento que es apto y cómodo para algo. El inventor puede ser olvidado completamente. De aquí se deriva, por ejemplo, que en toda la historia literaria de Mesopotamia no pueda darse el nombre de un autor. Sólo tenemos producciones literarias anónimas, divididas en géneros. Por esto una historia de las literaturas mesopotámicas (sobre lo cual hasta hoy sólo tenemos estudios y trabajos parciales), podría solamente ser una historia de los géneros literarios. Sin embargo, puesto que la interpretación de la antiquísima literatura de los Sumerios, rica en importantes producciones del género épico, lírico, didáctico, etc., va siendo cada vez más segura y precisa, se impone sobre todo el estudio de los géneros, porque los Sumerios inventaron y prestaron inspiración a los literatos acadios de estirpe semítica, que luego desarrollaron, perfeccionaron y acrecentaron el número de los moldes literarios, o sea, los géneros.

### LOS GENEROS LITERARIOS EN LOS SALMOS

Pero vayamos a Israel. Su literatura es quizá, entre todas las de la antigüedad oriental, la más estudiada bajo el aspecto de los géneros literarios. En efecto, hay exposiciones, aunque no muy amplias, de toda la producción hebrea, bajo tal aspecto<sup>12</sup>. Y las recientes producciones bíblicas tienen todas algo en este sentido. Los estudios sobre los géneros literarios se efectúan para el Antiguo Testamento, no sólo en la parte estrictamente poética, sino también

en la prosa. Este estudio tiende, además de examinar la valoración literaria, a una valoración del contenido histórico, como sería la cuestión de los géneros literarios en los primeros capítulos del Génesis. Y en este caso, el estudio de los géneros literarios puede tener consecuencias para la exégesis y para la misma teología<sup>13</sup>.

Pero como éste no es nuestro objetivo directo, vayamos a nuestro tema, los salmos. Quien se ha ocupado de ellos con gran preparación, con sentido de arte y con miras científicas en los últimos tiempos ha sido el protestante liberal alemán, H. Gunkel. Empezando por los grupos parciales de salmos, en artículos, estudios y conferencias ha intentado codificar los cánones de los diversos géneros, hasta que ha llegado a la demostración práctica, en su importante comentario, y a la formulación teórica, en el volumen de «Introducción», terminado por muerte del autor por su alumno J. Begrich.

Gunkel se aprovechó naturalmente de todo lo que se había hecho en este campo, pero sus conclusiones son, en substancia, el resultado de un trabajo completamente nuevo.

El sometió cada uno de los salmos a un análisis minucioso y riguroso desde el punto de vista literario y del contenido, para aprovechar todos los elementos que podían serle útiles a su finalidad. Observa, por ejemplo, cómo está constituida la forma del «comienzo», si es con invocaciones, o descripciones de situaciones, o invitaciones a alabar, a dar gracias, celebrar, etc.; cómo se realiza el paso del comienzo a la parte central, o «cuerpo»; cómo se articula el cuerpo mismo y de qué manera «se concluye» la composición poética, etc. El contenido debe también aportar su parte, y Gunkel estudió cuidadosamente los diversos «motivos» específicos en los diferentes grupos de salmos. Como complemento de todo ello, buscó encontrar cuál era la finalidad de cada composición, su función en el seno de la vida o de la liturgia, lo que él llamó el «Sitz im Leben», la posición en la vida.

El método era, ciertamente, bueno, y, especialmente por lo que se refiere al puro análisis literario, los resultados puede decirse que, en general, son seguros y satisfactorios. Con todo, al fijar la finalidad, cultural o no, de cada salmo o grupo, él se dejó guiar demasiado rígidamente por los resultados de su investigación, los cuales eran a veces de un valor parcial y él, en cambio, los juzgó como de valor absoluto. Contribuyó a desviarle además el lenguaje bíblico, altamente figurado y polivalente, o sea, adaptable a las más diversas circunstancias. Tomó un poco demasiado a la letra las expresiones, y ello le impulsó a fijar algunas pocas situaciones fundamentales, bajo las cuales uniformó, sin fijarse en nada más, todos los salmos análogos. Por ejemplo, como que en los salmos de lamento (lamentaciones individuales), se habla a menudo del peligro de muerte, enfermedad, etc., Gunkel se creyó autorizado a fijar, para todas las lamentaciones individuales, como causa casi única, una grave enfermedad del que ruega en el salmo. Con una aplicación más bien rígida de los cánones literarios que él había descubierto, le aconteció que se puso a «nivelar» los salmos, atribuyendo todos los salmos de una categoría o género, a una única situación o causa. Podemos ver una lejana analogía de este hecho en la poesía mística musulmana o «sufismo». En ella las situaciones y los conceptos místicos son expresados en lenguaje y figuras sacadas del vino y del amor. A veces el lenguaje es tan realista y el significado místico tan encubierto, que no es fácil decidir si se trata de poesía religiosa o de poesía absoluta-

mente profana, erótica, o convivial. Debe notarse, además, que desde su posición de protestante «liberal» Gunkel estaba inclinado a descuidar completamente y a no saber y no poder apreciar los datos de la tradición y de la revelación, que un católico acepta y respeta.

He aquí ahora los principales grupos, a que llegó Gunkel como resultado de sus estudios, en su definitiva formulación. Hay cuatro categorías principales de salmos: a) *himnos*, de carácter lírico con Dios por argumento, o las obras suyas en la naturaleza o en la «leyenda» (historia); b) *lamentaciones individuales*, en las que un individuo se lamenta con el Señor o le pide le libre de su enfermedad, peligro de muerte o de personales desgracias; c) *lamentaciones públicas*, en que la comunidad o la nación imploran de Dios la salvación de sus calamidades, de los asaltos de los enemigos, etc.; d) *cantos de acción de gracias*, que son la realización de la «promesa» que a menudo se solicita en las lamentaciones.

Además de estos cuatro tipos fundamentales hay otros secundarios, menos atestiguados: salmos de *confianza*, que se desarrollan bajo la nota de una segura y gran confianza en la ayuda de Dios; cantos de acción de gracias de la comunidad; salmos *reales*; salmos de *Sión*, que celebran la ciudad santa, Jerusalén; salmos de la *entronización* de Yahveh, fórmulas de bendición y maldición, poesía sapiencial, etc.

Sería interesante descender a los pormenores y exponer las notas características de cada género. Pero esto nos conduciría demasiado lejos y nos obligaría también a no pocas rectificaciones y críticas. Preferimos atenernos aquí a una exposición de carácter positivo, remitiendo al lector, para pormenores más completos, a nuestro reciente comentario de los «Salmos».

---

## EL CONTENIDO DE LOS SALMOS

---

La toma de contacto directa con el contenido del salterio, que es naturalmente el objetivo último, al que pretendemos conducir la exposición de la técnica poética y de los géneros, podría hacerse de diversas maneras. Se podría, por ejemplo, hacer pasar los salmos uno a uno, en el orden en que están en el salterio; pero esto, además de resultar largo y pesado, nos presentaría el contenido de los salmos de una manera demasiado desligada y caótica. Se podría ver, en sentido contrario, el contenido de los salmos en forma sistemática, considerándolo en los asuntos más salientes. Ello equivaldría a trazar una «teología» de los salmos, la cual —si no por otras razones— no sería propia de este lugar.

Para evitar las dificultades e inconvenientes de uno y otro sistema, haremos una selección de algún salmo más representativo de cada género literario, y especialmente rico en pensamiento religioso y social, y lo analizaremos. De este modo podremos dar una demostración práctica de la teoría artística expuesta en la primera parte del trabajo, y, al mismo tiempo, poner de relieve las

tendencias fundamentales y las líneas del pensamiento religioso que se refleja en los salmos.

Podemos empezar con las lamentaciones privadas. Constituyen uno de los grupos más importantes y nos ofrecen la manera de examinar el comportamiento del alma hebraica frente al dolor, la tentación, todo ello visto bajo el fondo de Dios.

Veamos por ejemplo, el Salmo 6.

**LAS  
LAMENTACIONES  
PRIVADAS**

**Salmo 6**

<sup>1</sup> Al coriteo, sobre las cuerdas, en la octava. Salmo de David.

<sup>2</sup> ¡ Señor, no me castigues en tu ira;  
no me corrijas en tu furor!

<sup>3</sup> Piedad de mí, Señor, que desfallezco;  
sáname, Señor, que mis huesos están desencajados.

<sup>4</sup> Y mi alma está muy asustada;  
y tú, Señor, ¿hasta cuándo?

<sup>5</sup> Vuelve, Señor, y libra mi alma;  
sálvame, por tu misericordia.

<sup>6</sup> Que no hay nadie que en la muerte se acuerde de Ti;  
en el Seol, ¿quién te (podría) alabar?

<sup>7</sup> Desfallecido estoy, a fuerza de suspiros.  
Injundo cada noche mi jergón;  
de lágrimas mojo mi lecho.

<sup>8</sup> Se ha consumido por el tormento mi ojo;  
se ha cansado por causa de todos mis adversarios.

<sup>9</sup> Lejos de mí todos (vosotros) obradores de iniquidad,  
porque el Señor ha oído mi grito de llanto.

<sup>10</sup> Ha escuchado el Señor mi súplica;  
el Señor ha acogido mi oración.

<sup>11</sup> Ruborizanse y tiemblan en gran manera todos mis enemigos;  
vuelven (las espaldas) confusos, de pronto.

El título manifiesta que está destinado «al jefe del coro», para que se acompañe el Salmo con «instrumentos de cuerda», en el tono de la «octava» (?). Como autor es indicado David. Estas indicaciones litúrgicas son, probablemente, de un período posterior a la redacción de los salmos, y no se remontan a los autores de los salmos. Esto no quiere decir que carezcan de valor histórico, pero esta circunstancia nos invita a controlarlos una y otra vez.

El salmo empieza (vv. 2-4) con una ardiente invocación al Señor, primero (v. 2) en tono negativo, para que no reprenda y castigue al salmista en su ira; luego (vv. 3-4), en tono positivo, pide gracia y salvación, haciendo oír el porqué de la petición: él desfallece; sus huesos son presa de terror; y no ve que se aproxime el final de su prueba.

Notemos, en esta invocación de apertura, la ley del «comienzo». El tono de éste nos da el tono de todo el salmo que sigue. Además, obsérvese la simetría: primero, un grito (¡No me castigues!), pero dividido en dos expresiones análogas por la ley del paralelismo; luego, la súplica positiva «motivada»:

porque desfallezco, etc. Nótese, finalmente, el último hemistiquio: «¿y Tú, oh Señor, hasta cuándo?».

La expresión «hasta cuándo» es elíptica y significa: hasta cuándo querrás atormentarme, hasta cuándo no te interesarás por mí. Era expresión común en las lamentaciones y casi una fórmula fija. Se encuentra en otros salmos. Con ella empieza el Salmo 13 (12).

Después de la invocación inicial viene el «cuerpo», que se divide en los siguientes motivos: 1) oración (v. 5), con (v. 6) «motivos de persuasión» para inducir a Dios a que intervenga; 2) la «exposición del caso» (vv. 7-8), en la cual el salmista expone a Dios su situación: ansiedades, enemigos; 3) en este punto (vv. 9-11) un cambio inesperado de tono. En vez del espanto frente a los enemigos, el júbilo por la victoria. Este «motivo» puede definirse como «seguridad de ser oído». Se repite a menudo en diversas gradaciones en este tipo de salmos. Llamamos simplemente la atención sobre las razones o motivos aducidos por el salmista para inducir a que Dios intervenga (v. 6). Quien muere y parte de este mundo, no puede ya alabar y glorificar al Señor y desde el fondo del Averno nadie piensa en darle gracias. Se manifiesta aquí la imperfección de las concepciones ordinarias de los Hebreos sobre el más allá. Deberán pasar años y deberán esperar las comunicaciones que Dios hará a individuos privilegiados, para que se proyecte un poco de luz sobre las tinieblas de ultratumba. Los «motivos de persuasión» son uno de los elementos constitutivos de las lamentaciones, pero no uno de los obligatorios, aunque se repiten con cierta frecuencia.

La «oración» (v. 5) y la «exposición del caso» (v. 8) son, en cambio, dos partes esenciales y sirven para caracterizar el género. Aquí la oración no tiene gran desarrollo, porque está comprendida, en parte, en la invocación inicial. Más extensa y punzante es la presentación a Dios de la situación del salmista. Está fatigado, a fuerza de gemir, y riega su lecho con las lágrimas: los ojos se le han entenebrecido por la tribulación y se encuentra envejecido por causa de sus enemigos.

La «seguridad de ser oído» es también frecuente en las lamentaciones, pero no es necesaria. El salmista, por medio de la oración y el recurso a Dios, queda reanimado. Dios se le ha aproximado y siente que sus enemigos no pueden ya dañarle; y los contempla humillados y confundidos ante Dios. Lo proclama en alta voz para sí y para los demás.

#### Salmo 51 (50)

Daremos ahora el análisis de otro salmo, de estructura más simple que el anterior, pero de religiosidad más sentida: el Salmo 51 (50), conocido comúnmente como el *Miserere*. Este salmo nos hará ver las reacciones espirituales de una gran alma que, sintiéndose culpable, se humilla ante Dios e invoca perdón.

<sup>1</sup> Al corifeo, Salmo de David<sup>3</sup> cuando vino a él Natán el profeta, [después que se había acercado a Betsabé.

<sup>2</sup> Apíadate de mí, oh Dios, según tu misericordia; según tu gran compasión borra mis culpas.

<sup>3</sup> No dejes de limpiarme de mi delito, y de mi pecado purifícame.

- <sup>5</sup> Porque yo reconozco mis culpas,  
y tengo mi pecado siempre delante de mí.
- <sup>6</sup> Contra Ti, contra Ti solo he pecado,  
y he cometido el mal ante tus ojos;  
para que sea justa tu sentencia,  
e íntegro sea tu juicio.
- <sup>7</sup> He aquí que en delito he nacido,  
y en pecado me concibió mi madre.
- <sup>8</sup> He aquí que buscas verdad en lo íntimo,  
y en lo oculto me enseñas sabiduría.
- <sup>9</sup> Rocíame con el hisopo y seré puro;  
lávame y seré más blanco que la nieve.
- <sup>10</sup> Hazme sentir el gozo y la alegría,  
para que exulten mis huesos que Tú enflaqueciste.
- <sup>11</sup> Esconde tu rostro de mis pecados  
y borra todas mis culpas.
- <sup>12</sup> Créame un corazón puro, oh Dios;  
y hazme un espíritu nuevo.
- <sup>13</sup> No me arrojes de tu presencia,  
y no quites de mí tu santo espíritu.
- <sup>14</sup> Devuélveme la alegría de tu salvación,  
y fortifícame con un espíritu animoso.
- <sup>15</sup> ¡Oh! enseñaré a los inciuos tus caminos,  
para que los pecadores vuelvan a Ti.
- <sup>16</sup> Líbrame de los (hechos de) sangre, oh Dios,  
oh Dios de mi salvación;  
y resonará mi lengua con tu justicia.
- <sup>17</sup> Adonái, ábreme los labios,  
y mi boca anunciará tu alabanza.
- <sup>18</sup> Ya no te satisfaces con víctimas;  
y si te ofrezco holocausto, ya no te complaces.
- <sup>19</sup> Víctimas para Dios: un espíritu contrito;  
un corazón contrito y humillado, oh Dios, no desprecies.
- <sup>20</sup> Muéstrate benigno en tu (buen) querer a Sión;  
edifica las murallas de Jerusalén.
- <sup>21</sup> Entonces agradecerás las víctimas debidas, sacrificio y holocausto;  
entonces ofrecerán sobre tu altar los terneros.

El salmo comienza con una invocación de perdón (vv. 3-4). Este comienzo es suficiente para darnos todo el tono del salmo. Son tres versos, en los cuales el pecador conjura a Dios para que emplee con él la misericordia y de manera muy amplia, cuan grande es la medida y cantidad de que dispone. Y esto porque la misericordia y la compasión deben «borrar», «lavar», «purificar» «transgresiones», «iniquidades» y «pecado».

Sigue la «confesión» formal (vv. 5-6). El sentido, o, mejor, la vergüenza de la culpa domina al pecador, que ve su delito y su pecado levantarse contra él como terribles acusadores. Además, aquel delito, dada la benevolencia y los beneficios particularísimos de Dios hacia quien lo ha cometido, ha

ofendido no tanto al hombre, que ha sido su víctima inmediata, cuanto a Dios mismo, despreciado y traicionado en sus mandamientos y en sus beneficios.

Y, sin embargo, el pecador puede aún presentar alguna «excusa» (v. 7): la miseria y la culpabilidad inherente a la naturaleza humana y que todo nacido hereda al nacer.

Con esto, Dios estará más dispuesto a escucharle en su «oración» (vv. 8-14) que ahora le dirige. Es la parte central del salmo. Dios exige de sus siervos la coherencia interior de la verdad, o sea, correspondencia entre doctrina (de Dios) y práctica (del hombre). Que la conceda, pues, y la implante en las partes más profundas del alma del salmista. Pero primero es necesario que le purifique, le lave, haciéndole más blanco que la nieve y le restituya el gozo de la conciencia pura. La culpa y el pecado quítelo Dios de su vista y que lo haga desaparecer. Que no deje además que la culpa grave sobre el pecador, sino que se digne devolverle los dones que Él le había concedido.

Es natural que Dios pida algo a cambio de esta liberalidad de su misericordia. El salmista se lo ofrece mediante la «promesa» (vv. 15-19). En general, la promesa se encuentra al final del salmo y es promesa de alabanza, de acción de gracias y de publicación de la gracia recibida y esperada. Aquí está mezclada con expresiones de oración y es más compleja en su contenido. El salmista se interesará para que nadie imite su mal ejemplo, y se esforzará por explicar a todos la ley de Dios. Además, jamás caerá de sus labios la acción de gracias. También podría ofrecerle a Dios sacrificios, pero son cosa de un momento, acción externa. Por tanto, le dará a Dios lo que Él no podrá dejar de apreciar más: un corazón sinceramente contrito y humillado.

Los versículos que cierran el salmo (vv. 20-21) constituyen una adición litúrgica de los tiempos en que se quiso adaptar el salmo a la comunidad que gemía en el destierro y suspiraba por la restauración.

#### Salmo 22 (21)

Otro salmo que nos habla de cosas dolorosas, pero con otras proporciones, es el Salmo 22 (21); el estilo es también más elevado y el contenido de importancia universal. Lo recitó Jesús en la Cruz (v. 2) y se cumplió en Él (vv. 9, 18, 19, etcétera). Este salmo resuena a través de los siglos como un sublime lamento y es el testimonio de una profecía cumplida. Daremos una breve indicación de él.

Su estructura es muy compleja, una de las más complejas de las lamentaciones, por la variedad y complicación de motivos. Se divide en dos partes de tono contrastante: lamento, la primera; júbilo y reconocimiento, la segunda:

- I. Lamentación: 1) vv. 2-3, invocación; 2) vv. 4-6, confianza (general); 3) vv. 7-9, primera «exposición del caso»; 4) vv. 10-11, segunda confianza (personal); 5) vv. 12-19, segunda «exposición del caso»; 6) vv. 20-22, oración; 7) v. 23, promesa.
- II. Canto de gracias: 1) v. 24, invitación inicial a alabar al Señor; 2) v. 25, causa; 3) vv. 26-31, cuerpo del canto de agradecimiento; 4) v. 32, promesa.

Especificada así la estructuración de los motivos, será más fácil penetrar en la riqueza del salmo, que el título atribuye a David.

En la invocación del comienzo nótese la repetición del nombre divino y la pena del acento: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» En lo alto, Dios; abajo, el que ora, unidos y al mismo tiempo separados por el angustioso «¿por

qué?». Pero, de repente, se abre camino la confianza (vv. 4-6). ¿No es santo Dios? ¿Acaso no ha ayudado a las generaciones anteriores de su pueblo (nuestros padres)? Ellos, con razón, confiaron siempre en Él. Pero, ¡qué contraste entre ellos y yo! (vv. 7-9). Y el que ruega expone su miserable condición; él es un gusano, objeto de desprecio y de burla. Con todo, también él tiene motivo para confiar, porque Dios se ha preocupado por él desde sus primeros vagidos (vv. 10-11). Que Él no se aleje, pues, ahora, porque su situación es verdaderamente desesperada («no hay ayuda»), (vv. 12-19).

Rodeado de novillos y toros furiosos, de leones rugientes, se estremece de pavor; huesos y nervios se disuelven como la cera. Como perros le rodea la méznada de los perversos, le circundan, como león que se abalanza y destroza. Puede contar sus huesos, y se reparten a suertes sus vestidos. ¡Cuán natural y con qué fuerza llega en este punto la oración!: «no te alejes, libra mi alma de la espada, arráncame de las fauces del león» (vv. 20-22). Si Dios le escucha, el salmista declarará sus glorias en medio de la muchedumbre de los fieles.

Con esta promesa de agradecimiento (v. 23) termina la lamentación. La segunda parte está constituida por el «canto de acción de gracias». Es la realización de la promesa. No podemos decir con certidumbre si el salmista la compuso después, añadiéndola a la lamentación, como exvoto que se cuelga por una gracia recibida, o bien la compuso junto con la lamentación. Esta segunda alternativa es la más probable. El «canto de acción de gracias» no es más que una «seguridad de ser oído», que se realiza plenamente. Esta seguridad forma siempre parte de la lamentación en que aparece, no es una cola postiza, y pasa lo mismo con el «canto de acción de gracias». Aquí éste recibe el máximo desarrollo, mientras que en otras pocas lamentaciones es más rudimentario. La estructura es esencialmente la de los cantos de agradecimiento: a) la invitación inicial, en imperativo («Vosotros que teméis al Señor, ¡alabadle!»), distinto, por esto, de la «promesa» (v. 22, en futuro); b) la «causa» que justifica la invitación: «porque no me has despreciado»; con breve «narración» de la gracia concedida. Luego, c) el cuerpo: los humildes, la tierra toda y diversas categorías de hombres alaben al Señor. Finalmente, la «promesa» de perpetuar el canto de gracias, repitiéndolo a las generaciones venideras.

En este sublime lamento el perseguido es inocente, pero no se detiene a demostrarlo, ni siquiera a afirmarlo. En otros, en cambio, quien invoca se siente inocente e injustamente perseguido. Por esto lo proclama con valor e insistencia, para no correr el peligro de caer en el mismo juicio que Dios hará de los malvados. De este tipo son los tres Salmos 7, 17 (16) y 26 (25). El tercero (el que el sacerdote recita parcialmente en la Santa Misa, en el *Lavabo*) es, tal vez, el más característico, porque es más explícito en la defensa.

Empieza con la «invocación» del juicio de Dios (v. 1) como prueba de la inocencia del salmista; sigue la «confesión negativa» (vv. 2-8) con que el salmista, una vez afirmada su inocencia, protesta que no ha cometido delitos y faltas que puedan hacerle objeto del castigo de Dios: la misericordia de Dios está delante de él y él ha caminado en la verdad; no se ha sentado entre los malvados y pecadores y odia sus reuniones; más aún, puede lavar sus manos en señal de inocencia y verificar los movimientos rituales en torno al altar, anunciando las alabanzas del Señor. Finalmente, después de haber afirmado «positivamente» su amor por la Casa de Dios y por su gloria (vv. 8-11), el poeta lanza su voz de «oración» (v. 9) y acusa a sus enemigos, mientras se excusa

Salmos 26 (25)

a sí mismo (vv. 10-11). Concluye (v. 12) con la expresión de confianza: «mis pies han caminado sobre el llano», y con la «promesa» de alabanza en común.

**Salmo 38 (37)**

Terminaremos la breve reseña de las lamentaciones individuales con el análisis del Salmo 38 (37).

- <sup>1</sup> Salmo de David, en memoria.
- <sup>2</sup> ¡ Señor, en tu desdén no me reprendas,  
y en tu furor no me castigues!
- <sup>3</sup> Que tus dardos se han clavado en mí,  
y tu mano ha descendido sobre mí.
- <sup>4</sup> No hay (punto) sano en mi carne frente a tu furor;  
ni hay sanidad en mis huesos frente a mis pecados.
- <sup>5</sup> Verdaderamente mis pecados han superado mi cabeza,  
como pesado fardo son demasiado gravosos para mí.
- <sup>6</sup> Exhalan mal olor y son purulentas mis heridas,  
por causa de mi necesidad.
- <sup>7</sup> Estoy agobiado y postrado en gran manera;  
durante todo el día ando desalentado:
- <sup>8</sup> Porque mis lomos están llenos de ardor (maligno);  
no hay punto sano en mi carne.
- <sup>9</sup> Estoy desfallecido y humillado en gran manera;  
grito por los gemidos de mi corazón.
- <sup>10</sup> Oh Señor, todos mis suspiros están en tu presencia;  
y mi gemido no se te esconde.
- <sup>11</sup> Mi corazón palpita fuertemente, me abandona mi fuerza;  
y la luz de mis ojos, tampoco «esto» es ya mío.
- <sup>12</sup> Mis amigos y compañeros se detienen ante mi desventura;  
y mis próximos están lejos de mí.
- <sup>13</sup> Lazos me han tendido quienes amenazan mi alma,  
y los que buscan mi mal han pronunciado insultos;  
y engaños meditan todo el día.
- <sup>14</sup> Pero yo, como un sordo, no les escucho;  
y como un mudo, que no abre la boca.
- <sup>15</sup> Y soy como un hombre que no oye;  
ni tiene en su boca quejas.
- <sup>16</sup> Puesto que en Ti, Señor, yo espero;  
Tú responderás, Adonái, mi Dios.
- <sup>17</sup> Porque he dicho: «Que no gocen de mí;  
al vacilar mi pie sobre mí, no se gloríen».
- <sup>18</sup> Puesto que estoy inclinado a tropezar;  
y mi dolor está siempre delante de mí.
- <sup>19</sup> Puesto que yo confieso mi culpa;  
estoy en ansiedad por mi pecado.
- <sup>20</sup> Pero mis enemigos «sin motivo» se hacen numerosos;  
y han crecido los que son adversarios míos sin razón.
- <sup>21</sup> Y quienes cambian mal por bien,  
me asechan, porque yo busco el bien.

- <sup>22</sup> No me abandones, Señor;  
Dios mío, no te alejes de mí.
- <sup>23</sup> Apresúrate a socorrerme,  
Adonái de mi salvación.

El salmo tiene para nosotros particular interés, porque condensa muchos de los temas y motivos propios de las lamentaciones, nos hace entrever una explicación sobre la naturaleza de los enemigos, tan a menudo objeto de esta categoría de salmos y nos abre una rendija para comprender la psicología religiosa de los Hebreos: he aquí su división: 1) v. 2, invocación de piedad; 2) vv. 3-9, motivo y «exposición del caso», con «confesión»; 3) vv. 10-15, consecuencias de sus males en el comportamiento de amigos y enemigos; 4) vv. 16-21, reacción del salmista, su confianza en Dios y diferencia de su comportamiento y el de sus enemigos; 5) vv. 22-23, otra invocación de ayuda.

La situación que el salmo presenta puede ser reconstruida de la manera siguiente. El salmista ha caído gravemente enfermo. Si quiere interpretar el hecho de acuerdo con las convicciones comunes entre los Hebreos, debe reconocer en su enfermedad un castigo por parte de Dios, castigo atraído por la culpabilidad del mismo salmista. Frente a esta situación se explica la reacción de cuantos rodean al enfermo, parientes, amigos, enemigos. Considerándolo castigado por Dios, los familiares y amigos se alejan de él (v. 12) para no verse envueltos en el mismo castigo. Los que «amenazan su vida» preparan lazos para él, y «engaños meditan todo el día» (v. 13). Por toda respuesta, y esto nos puede causar maravilla, el salmista «hace el sordo», no oye, es como «un mudo que no abre la boca» (vv. 14 y siguientes).

¿Qué explicación puede darse a un comportamiento tan extraño a primera vista? Nos la sugiere el mismo salmista: «Puesto que en Tí, Señor, yo espero; Tú responderás, Adonái, Dios mío.» La respuesta del Señor será naturalmente la curación concedida al enfermo, curación que cerrará la boca de los enemigos. Ellos no podrán asechar al que ora, ni con sus burlas se vanagloriarán de su «irreligiosa» prosperidad y salud, frente a su enfermedad «religiosa». Para merecer la curación, el enfermo está dispuesto a humillarse delante de Dios, reconocer sus faltas, pedir perdón por ellas y prometer completa enmienda.

Nos llevaría demasiado lejos, si quisiéramos bajar hasta los detalles para explicar las concepciones judías, que se suponen en el salmo. Basta decir, en pocas palabras, que en virtud del «pacto» entre Dios y el pueblo en el Sinaí, con promesas y sanciones, el israelita considera que todo bien material era una recompensa por su fiel práctica de la «ley», y viceversa, consideraba como un castigo por culpas cometidas, tanto voluntarias, como involuntarias, todo mal o desgracia que le acontecía. Job, perseguido por la desgracia, al tener clara conciencia de ser inocente, se rebelará contra los amigos que le invitan a admitir su culpabilidad y dará vida y pasión al drama del sufrimiento del justo. Aquí los principios clásicos son aceptados y aplicados. El mal que destroza los miembros del salmista está causado por la «indignación» divina (v. 4b) y ésta es causada por el pecado (vv. 4c-5). El salmista no se avergüenza de confesar: «Verdaderamente mis pecados han superado mi cabeza, como pesado fardo son demasiado gravosos para mí». Aquí intervienen los «enemigos». Ellos están llenos de salud (v. 20), y la gozan y asechan el alma del salmista, tendiéndole asechanzas. El se defiende, como hemos visto, de ellas «haciendo el

sordo y el mudo» (vv. 14-15). Parece que resulta de este pasaje y de una indicación más clara en el v. 21: «Y quienes... me asechan, *porque persigo el bien*», que las asechanzas de los enemigos consisten precisamente en que se glorían de su «afortunada irreligión», para inducir al salmista a abandonar toda preocupación de prácticas religiosas y hacer como ellos hacen. En términos más claros, las insidias y los lazos que tienden al enfermo son, en primera línea, incitantes «tentaciones» hacia la irreligiosidad. Por esto, el salmista dice que son enemigos suyos, porque sigue el bien y reacciona contra sus maquinaciones, simplemente haciéndose sordo y mudo y poniendo toda su confianza en Dios (v. 16), de quien pide ayuda (vv. 22-23).

Creemos que el razonamiento hecho para este salmo, puede aplicarse a no pocos de los demás, en que se mencionan enemigos y persecuciones y que de ello podemos sacar luz para concluir que los «enemigos» son en los salmos, por lo general y ante todo, «unos tentadores» y sus insidias unas «tentaciones» que ponen a los fieles que observan la religión yahvista.

**SALMOS DE  
CONFIANZA**

Hemos mencionado varias veces la «confianza» del salmista en el socorro y en la protección de Dios. Es uno de los «motivos» típicos de las lamentaciones. Pero hay salmos dedicados totalmente, o casi, a este tema: Sal. 3; 11; 16 (15); 23 (22); 27 (26); 1-6; 41 (40); 62 (61); 131 (130).

Como ejemplo, reproducimos aquí uno, sin poner comentarios. Por otra parte, además de ser de excelente factura, es nítido su sentido. Es el Salmo 23 (22).

**Salmo 23 (22)**

<sup>1</sup> Salmo de David.

El Señor es mi Pastor, nada faltarme (podrá).

<sup>2</sup> En verdes pastos me hace reposar;  
me guía por aguas tranquilas;

<sup>3</sup> mi alma restaura.

Me guía por los senderos de la justicia,  
por su Nombre.

<sup>4</sup> Aunque andar (tuviera) por valle de tiniebla,  
no temería ningún mal,  
porque Tú estás conmigo.

Tu bastón y tu báculo,  
ellos me sostienen.

<sup>5</sup> Me preparas delante una mesa,  
frente a mis adversarios.

Has empapado mi cabeza en el aceite;  
mi cáliz está lleno.

<sup>6</sup> ¡Oh, me siguen Gracia y Bondad  
todos los días de mi vida.

Y «mi morada» será del Señor la Casa,  
por la duración de los días.

Dos cuadros, dibujados con tono rápido y ligero: Dios pastor, pastos bien regados, sombra, seguridad y tranquilidad bajo el báculo; mesa preparada con abundancia, acompañado todo por la bondad y la gracia. Hagamos una sola observación de carácter estético. Aquí, como en otras partes, el salmista no es

estrictamente coherente al usar la metáfora: hay paso de la metáfora a la realidad, y viceversa. Esto debe explicarse con el principio expuesto en la página 355, al final del apartado de las semejanzas.

**EL PROBLEMA  
DE LA  
RECOMPENSA**

Al presentar la última lamentación, Salmo 38, hemos tocado el tema de la recompensa en la forma corriente entre el pueblo judío. Dadas las relaciones entre Dios y nación, tal como fijaba el pacto, y las promesas y amenazas en él contenidas, el antiguo Hebreo se inclinaba a estimar la «ley», a amarla y querer su práctica. Era ella, en efecto, la codificación de la voluntad de Dios y, al mismo tiempo, era garantía de que Dios premiaría con bienes de todas clases, y en esta vida, al que la observase fielmente, y, en cambio, castigaría con enfermedades, desgracias y muertes al que no la obedeciera.

Un grupo de salmos está precisamente dedicado a ensalzar la «Ley», a proponer la doctrina «clásica» de la recompensa y hasta a discutir sus dificultades, que surgían de la experiencia contraria o diversa de cada día. Algunos salmos celebran simplemente la felicidad de los buenos y la desgracia de los malos; otros salmos, frente a la realidad contraria o contradictoria, afirman la corta duración del sufrimiento de los justos, porque pronto serán ayudados por la misericordia de Dios, y el corto gozo de los malvados, que serán de improviso segados por la justicia divina. Otros salmos intentan dar soluciones especiales, y que tienen gran interés para nosotros, porque nos hacen entrever lo que será la luz del Evangelio. Estos salmos, efectivamente, anuncian la solución en una felicidad superior, que proviene de una particular amistad con Dios y que subsistirá, a pesar de las pruebas de la vida.

**Salmo 1**

Muestra ya este sentido el salmo con que se abre el salterio. Están representados en él, como en dos cuadros, el anverso y reverso de la medalla. Felicidad y bendición del justo que no tiene parte alguna entre los malvados, pero que cada día se ejercita en la ley del Señor. Es semejante al árbol sobre las orillas de las aguas. En el lado opuesto, el malvado. Es como la paja arrastrada por el viento, sin posibilidad de compararse con el justo o participar en la suerte de éste. Dios vela por unos y otros con el premio y castigo. Es ésta una exposición objetiva e impersonal, teórica.

**Salmo 52 (51)**

Otro salmo, el 52 (51) nos ofrece el mismo contraste en forma más sentida y movida.

<sup>1</sup> Al corifeo, Maskil, de David.

<sup>2</sup> Cuando vino Doeg, el Idumeo y anunció a Saúl y le dijo:  
«Ha venido David a la casa de Ajimélek».

<sup>3</sup> ¿Cómo te glorias del mal,  
oh prepotente 'sin piedad'?

<sup>4</sup> Todo el día maquinabas ruinas,  
'obrador de fraude';  
tu lengua es como navaja afilada [].

<sup>5</sup> Has preferido el mal al bien;  
mentira a la palabra del justo.

<sup>6</sup> Has preferido todos los dichos perniciosos,  
lengua fraudulenta.

- <sup>7</sup> A su vez Dios te abatirá,  
para siempre te arrancará;  
Te echará del tabernáculo, te desenraizará  
de la tierra de los vivos.
- <sup>8</sup> Y verán los justos y temerán;  
y contra él se reirán entre dientes:
- <sup>9</sup> «He aquí al hombre que no puso  
a Dios como su refugio.  
Y se confió en su abundancia de riqueza;  
y se glorió en su 'bienestar'».
- <sup>10</sup> Yo, en cambio, soy como olivo verdeante  
en la Casa de Dios.  
Confío en la gracia de Dios,  
hasta la eternidad y para siempre.
- <sup>11</sup> Te alabaré (Señor) por eternidades,  
por lo que has hecho;  
Y proclamaré tu nombre porque es bueno;  
en presencia de tus fieles.

Como se deduce inmediatamente de la lectura, se trata de un justo que, gozando de la benevolencia de Dios, se halla ante el ejemplo desconcertante del malvado que goza también y se gloria en su prosperidad. ¿Negarla? Sería negar la realidad. El justo no se impresiona por ello. Describe la malicia del pecador y le profetiza el trato que Dios tiene reservado para Él: lo arrancará de su tienda y le desenraizará de la tierra de los vivos. El justo será testigo de ello y entonces le tocará el turno de reír y burlarse de quien se creía tan seguro. Entretanto, como contraste, el justo, como olivo frondoso, crecerá vigoroso en la Casa del Señor y le dará gracias continuas, propagando su bondad en la presencia de los Santos.

**Salmo 37 (36)**

En el salmo anterior el justo puede mirar impasible la ostentosa felicidad del malvado. En el presente, en que el justo se escandaliza frente al «favorecimiento del mal» por parte de Dios, se siente tentado a murmurar y perder su fe. El salmista le reconforta y en repetidas descripciones que contraponen las suertes verdaderas y definitivas de los buenos y de los malos, intenta quitar valor al goce de los malos y apartar el escándalo. El salmo es alfabético y estrófico, o sea, el 1er. verso de cada estrofa (de 3 versos) empieza con una letra del alfabeto.

Puede servir de ejemplo de solución del problema de la recompensa el Salmo 17 (16).

**Salmo 17 (16)**

- <sup>1</sup> Oración de David.  
Escucha, oh Señor, la justicia, atiende a mi grito;  
oye mi oración, no (hecha) con labios de engaño.
- <sup>2</sup> Mi juicio proceda de tu presencia,  
tus ojos vean al justo.
- <sup>3</sup> Prueba mi corazón, escudriñalo de noche, tiéntalo;  
no hallarás que haya pensado 'en acciones de hombre'.

- <sup>4</sup> No viola mi boca [ ] la palabra de tus labios;  
me he apartado de los senderos del violento.
- <sup>5</sup> 'Se sostuvo mi paso' en tus pisadas;  
no vacilaban mis pies.
- <sup>6</sup> Yo te invoco para que respondas, oh Dios;  
inclina tu oído hacia mí, escucha mi voz.
- <sup>7</sup> Engrandece tus misericordias, Tú que salvas a los que confían,  
de quienes se levantan, con tu diestra.
- <sup>8</sup> Protégeme como la pupila del ojo,  
bajo la sombra de tus alas escóndeme.
- <sup>9</sup> Frente a los impíos que usan su violencia contra mí;  
mis enemigos mortales, que me andan acechando.
- <sup>10</sup> Han cerrado sus entrañas;  
su boca ha hablado con orgullo.
- <sup>11</sup> 'Se dirigen hacia mí', ya me rodean,  
me señalan, para arrojarme al suelo.
- <sup>12</sup> 'Son semejantes' a un león que ruge ante la presa,  
y como cachorro que está en acecho.
- <sup>13</sup> Levántate, Señor, afróntale, póstrale;  
libra mi vida del impío;
- Con tu espada, <sup>14</sup> de la gente muerta, con tu mano, Señor,  
de la gente muerta, que ha 'terminado' su parte de vida.  
Con tus provisiones llena (también) su vientre, sáciense los hijos,  
y dejen el resto a sus pequeñuelos.
- <sup>15</sup> Yo, en la justicia, contemplaré tu rostro;  
me saciaré, al despertar, con tu presencia.

El autor siente profundamente la dificultad que surge ante los goces de los malvados, más aún, experimenta en su persona las consecuencias desagradables. Por esto invoca la justicia de Dios (vv. 1-2) y afirma su inocencia con una confesión «negativa» (vv. 3-5), análoga a la del Sal. 27 (26). Luego mientras pide asistencia y socorro, presenta una acusación detallada contra sus enemigos (vv. 6-12), para pasar a la oración, a fin de que Dios les trate como se merecen (vv. 13-14) y termina proclamando bien alto cuál será su recompensa: poder contemplar el rostro de Dios y sentirse feliz, al despertar, con sus hechos (v. 15). Esta contemplación bastará para hacer justicia, eliminar el desequilibrio, conceder la salvación en cualquier prueba y obtener una recompensa que ofrezca plena satisfacción. Otros textos de interés para esta cuestión son los Sal. 49 (48), especialmente el v. 16, y Sal. 73 (72), vv. 23-24.

Antes de tratar argumentos muy diversos, queremos recordar las lamentaciones públicas. Como hemos visto, las individuales se preocupan por la suerte del individuo; las públicas, por la suerte de la nación o de la comunidad. Es típico el Sal. 79 (78).

Para conmover a Dios más fácilmente, el autor del salmo condensa la invocación ordinaria inicial en una palabra: «Oh Dios», para exponer en seguida la trágica situación de la patria (vv. 1-4). Los «paganos», los idólatras, han profanado el santuario, y han reducido a Jerusalén a un montón de ruinas. Los

LAMENTACIONES  
PUBLICAS

Salmo 79 (78)

cadáveres de sus siervos han sido pasto de fieras y buitres; la sangre ha corrido a torrentes. Toda la nación ha sido escarnecida y vituperada.

La «lamentación» que sigue, después del cuadro de calamidades, adquiere mayor fuerza y mordiente (vv. 5-9). «¿Hasta cuándo», oh Señor, te obstinarás en tu camino? Es lenguaje estilístico, pero no deja de producir impresión. ¿Por qué no arroja Dios su ira sobre aquellos paganos que no le conocen, en vez de permitirles que «devoren» a Jacob, su herencia, y destruyan los países? Sí, la ira del Señor tiene un motivo: los pecados de la nación. Pero fueron los padres quienes pecaron. Que Dios olvide sus culpas y quiera sentir compasión por los que ahora sufren la prueba. Que venga en su auxilio para libertarlos.

No faltan tampoco las razones convincentes para este cambio de rumbo. Se recuerdan a Dios con destreza algunos «motivos de persuasión» (v. 10): los paganos, viendo que pueden injuriar a gusto al pueblo de Dios, podrían preguntarse: «¿Dónde está su Dios?» Con ello sufriría el honor de Dios ante las naciones, que podrían dudar de su capacidad para vengar a sus protegidos.

La «oración» (vv. 11-12) invita a que Dios escuche el gemido de los prisioneros y procure libertarlos, mientras, por otro lado, castigue siete veces más a sus enemigos, por los insultos lanzados contra Dios.

Por su parte, el pueblo, que es «la grey de sus pastos», le quedará eternamente agradecido: «la promesa» (v. 13).

**LOS HIMNOS:  
DIOS CREADOR  
Y PROVIDENTE**

A través de las lamentaciones individuales, los salmos de confianza, salmos sapienciales y lamentaciones públicas, hemos visto los problemas del hombre, puesto en contacto con la «tragedia cotidiana» y en relación con Dios. Ahora conviene cambiar nuestro punto de observación y subir a «ver a Dios», creador del mundo y del hombre y como providente y gobernante. Entramos en una nueva clase de composiciones, los himnos, que son, en general, de una estructura más simple (introducción, cuerpo, conclusión), con menor variedad de motivos psicológicos, pero de inspiración lírica y, desde el punto de vista religioso, más desinteresados. Son el cántico del alma que exalta la grandeza de Dios y de sus obras. El Salmo 8 es un ejemplo típico:

**Salmo 8**

<sup>1</sup> Al corifeo. Melodía de Gat. Salmo de David.

<sup>2</sup> Yahveh, Señor Nuestro

¡cuán admirable es tu Nombre  
por toda la tierra!

Cuyo esplendor 'se extiende' sobre los cielos.

<sup>3</sup> En la boca de los párvulos

y de los lactantes has fundado tu fortaleza,  
por causa de tus enemigos;

Para reducir al silencio al enemigo y al vengador.

<sup>4</sup> Cuando contemplo tus cielos,

obra de tus dedos;

la luna y las estrellas que Tú fijaste;

<sup>5</sup> ¿Qué (jamás) es el hombre (me digo) para acordarte de él;  
y el hijo del hombre para interesarte por él?

<sup>6</sup> Más aún, le has hecho algo menos que Dios;

de gloria y decoro le has coronado.

- <sup>7</sup> Le has hecho señor de las obras de tus manos;  
 todo lo has puesto bajo sus pies:  
<sup>8</sup> Ovejas y ganados todos;  
 hasta los animales de la estepa.  
<sup>9</sup> Los pájaros de los cielos, y los peces del mar,  
 que corren los senderos de los mares.  
<sup>10</sup> ¡Yahveh, Señor Nuestro,  
 cuán admirable es tu Nombre  
 por toda la tierra!

Elevado sobre el mundo, como desde un observatorio celeste, el autor contempla extático la obra de Dios y prorrumpe en una exclamación: «Yahveh, Señor Nuestro, cuán admirable es tu Nombre por toda la tierra! Cuyo esplendor se extiende sobre los cielos.» Todos los hombres no prevenidos y sencillos, como los niños e infantes, no pueden menos que proclamarlo así, convirtiéndose en acusadores de tus adversarios. Es la declaración programática (vv. 2-3), a la que sigue la demostración específica a través de la «reseña» de las obras admirables de Dios: el esplendor de los cielos, reavivados por el fuego del sol, por el candor de la luna y el brillo de millares de estrellas (v. 4). En un escenario tan admirable e imponente, un actor: el hombre, corona y gloria del universo, que por encima de sí mismo tiene, como criaturas, sólo a los ángeles. Cuanto está bajo el cielo, sobre la superficie de la tierra, en el móvil elemento líquido, todo le está sometido por disposición divina. Como conclusión (v. 10), el autor no puede pensar nada mejor que su exclamación inicial. Como el motivo de una sinfonía, que atraviesa toda la trama, condensa y expresa todo el contenido. San Pablo<sup>14</sup>, aplicando el salmo al Mesías, invierte la situación. Para el hombre, ser sólo algo inferior a los ángeles, es el vértice máximo de su ascensión; para el Mesías, en cambio, es el punto más bajo de la humillación, mediante la cual, sin embargo, Él debía obrar la Redención del mundo.

Un himno grandioso, tanto por su concepción, como por el estilo, es el largo Salmo 104 (103). Lo comentaremos brevemente, para poner en mayor relieve su rico contenido estructural.

**Salmo 104 (103)**

Tiene una doble introducción: una breve frase con que el salmista invita a sí mismo (a su alma) a bendecir al Señor. Con la misma expresión cerrará el salmo<sup>15</sup>. Luego, oraciones participiales presentan al actor en escena: Dios en su majestad y en su gloria.

Una serie de oraciones semejantes (vv. 2-4) describe la actividad creadora de Dios, situado en lo alto, en su morada celestial: rodeado de luz, extiende los cielos, erige sus miradores, camina sobre las nubes, mientras los vientos le sirven de mensajeros.

Siguen (vv. 5-9) las grandes obras visibles de la creación acá abajo: tierra y aguas, primero en una masa confusa, separada luego por el poder de la voz divina. Se yerguen los montes, húndense los valles y las aguas reciben la orden de no traspasar los límites que les han sido señalados.

Para que la tierra sea fértil y habitable necesita riego: he aquí que surgen las fuentes, que calman la sed de los animales y pájaros, alegrándolos (vv. 10-13). Entonces la tierra puede producir (vv. 14-18) hierba para las bestias, pan y vino

para el hombre; también crecen los árboles y albergan a los pájaros, mientras las montañas y rocas son para los animales salvajes.

Movimiento y desarrollo significan aproximación y ciclo. También los ciclos del tiempo y de las estaciones quedan fijados y regulados por Dios, por medio de la luna y del sol: día y noche, para trabajo y descanso; y en sentido contrario, para los hombres y los animales de presa. En este punto, el autor se detiene para contemplar la obra salida de las manos de Dios (vv. 24-30): ¡qué maravilla! La tierra bulle de seres en movimiento: el mar, vasto y espacioso, poblado de peces y cetáceos, recorrido por las barcas y las naves. Y todas estas criaturas de la tierra y del mar reciben la vida de Dios. Abre su mano y las nutre; esconde su rostro y desaparecen, volviendo al polvo del que habían salido. El sople de Dios crea y renueva la tierra.

La conclusión (vv. 31-32) pone de nuevo en evidencia la potencia divina, que con una mirada hace temblar la tierra y hace humear los montes con el roce de su mano. El autor cierra (vv. 33-35) su composición con la promesa de cantar durante toda su vida la gloria de Dios y con el doble augurio de que su canto sea grato al Creador y desaparezca de la tierra la única nota discordante: los pecadores y los malvados. Sobre este tema retornan a menudo los poetas y profetas hebreos. La actividad creadora es prez de Yahveh. También entre los Egipcios hay composiciones literarias de óptima factura y gran inspiración, que se remontan al período de el-Amarna (1400 a. C.), cuando Akénaton intentó introducir el culto al disco solar (Atón) e hizo levantar una nueva civilización. Tampoco Mesopotamia carece de tales himnos, dirigidos a Shamash, el sol, dios de la justicia y de la providencia. Sobre este punto, Oriente puede enseñar a la docta Grecia.

Un salmo de gran interés a propósito de la naturaleza de Dios sería el 139 (138), que trata, en tono casi filosófico, de la omnipresencia y omnisciencia divina.

#### MESIAS Y MESIANISMO

Vistos ya los salmos, en los que el hombre habla de sí mismo a Dios y de Dios, deberíamos examinar los que encierran, por decirlo así, el anillo histórico de la unión entre el hombre y Dios: los salmos que se refieren al Mesías y a su obra. Pero nos limitaremos a indicar sólo este tema, remitiéndonos, en cuanto a su tratado, a lo que sobre el Mesianismo ha escrito J. De Fraine en este mismo libro, pág. 219.

Los salmos nos presentan al Mesías en su entronización como rey y sacerdote<sup>16</sup>, en el acto de dominar la rebelión de los pueblos<sup>17</sup>; nos hablan de su ciudad capital<sup>18</sup>, de su dominio pacífico<sup>19</sup>, de su juicio sobre todo el mundo<sup>20</sup>.

Además, se encuentran esparcidos otros indicios mesiánicos indirectos en salmos que pertenecen a otros grupos, y que hemos ya examinado.

EN las páginas precedentes hemos hecho mención algunas veces de otras literaturas, especialmente en lo que se refiere a la técnica poética. Sería provechoso preguntarnos ahora si hay alguna relación entre la poesía hebrea y la de los pueblos limítrofes. Podríamos revisar las siguientes literaturas: la egipcia, al sur de Palestina; la ugarítica, al norte, proveniente de la antigua Ugarit, hoy Ras Shamra, situada a no mucha distancia de Lataqijje, que floreció hacia el 1400-1300 a. C.; la literatura hitita, al noroeste, y al nordeste y este la mesopotámica, o sea, la sumeria y la asirio-babilónica. También podríamos tener en cuenta la árabe y la siria. El examen de todas estas literaturas sería indudablemente de gran interés y de mucha utilidad: pero, para que fuera provechoso, debería hacerse con un sentido más bien analítico y descendiendo a los detalles. No pudiendo ahora hacer esto nos limitaremos a algunas indicaciones generales y sumarias.

La *literatura egipcia* es de interés, sobre todo para la parte «sapiencial», representada también en el salterio, y apenas tratada por nosotros. Se discute sobre los eventuales influjos egipcios en los libros que contienen este tipo de composiciones (Proverbios, etc.) y en el «Cantar de los cantares». Para los salmos hay algunas posibilidades, limitadas, sí, pero ciertas, de comparación con la literatura egipcia; por ejemplo, en los cantos de acción de gracias y en ciertas categorías de himnos<sup>21</sup>.

La *poesía ugarítica*, relativamente rica en mitos, es, en cambio, tal como nosotros la conocemos, pobre en el género lírico y salmódico. Por tanto, no tiene un material que pueda decirse sea análogo al de los salmos y que se preste a la comparación por categorías. Pero, habiéndose desarrollado en un ambiente geográficamente próximo y culturalmente afin al hebreo, puede sernos de mucha utilidad para explicar alusiones y figuras o concepciones místicas, empleadas por los salmos como elementos de puro carácter retórico. Además, el lenguaje y las expresiones idiomáticas encuentran en la Biblia no pocas semejanzas.

Las conexiones con la *literatura hitita* son tan vagas y lejanas para nuestro punto de vista específico, que podemos pasarlas en silencio.

Tiene, en cambio, mucha mayor importancia la *literatura mesopotámica, sumerio-acadia*. Encontramos aquí una producción artística variada y vastísima. Puede decirse que todos los géneros están representados en ella, entre los cuales los de la poesía religiosa, que nos interesa, como lamentaciones privadas: contra enfermedades, enemigos, persecuciones y asechanzas de hechiceros; y también lamentaciones públicas por calamidades, guerras, destrucciones, etc.; himnos, literatura sapiencial, etc. Debemos tener presente que en Mesopotamia la civilización y la cultura semítica más antigua tuvo su principal sede y en ella tuvo su apogeo. Por consiguiente, se comprende que el estudio de sus producciones literarias puede ser de gran utilidad para penetrar en los salmos. No pocos autores han dedicado a ello artículos y volúmenes, procurando aproximar las dos literaturas con material no siempre seguro y de primera mano. Nosotros hemos dedicado a esta comparación, hace algunos años, un libro, sometiendo a un minucioso análisis, en forma y contenido, las dos clases de salmos más importantes y que pueden ser comparados más directa-

mente. Además, en el comentario a los «Salmos» para la Biblia Marietti hemos aprovechado, en cuanto era posible, el material mesopotámico. Por esto el lector tiene la posibilidad de informarse sobre ello. Nuestras conclusiones más importantes son: 1) No puede hablarse realmente de una influencia directa de aquella literatura sobre la hebrea. 2) La literatura mesopotámica está impregnada íntimamente de magia, concepciones y prácticas, elemento ausente en los salmos, lo cual divide las dos literaturas en lo que sería más importante para su comparación. 3) También por sus concepciones estrictamente religiosas, el monoteísmo bíblico está muy lejos del politeísmo y naturalismo acadio, por lo cual en las concepciones esenciales las dos literaturas se diferencian completamente. 4) Sin embargo, queda un punto importante: el lenguaje, el estilo, la retórica, etc., y por esta razón, la literatura mesopotámica merece ser estudiada por quien desee penetrar más seguramente en la mentalidad semítica. El mismo molde literario de ciertas composiciones puede ser de utilidad para el estudio de los géneros literarios.

Podemos pasar por alto otras literaturas antiguas, que en cierta manera podrían presentar derecho de compararlas en nuestro estudio.

#### VALORACION ARTISTICA

Como conclusión de nuestro estudio podremos dar una breve valoración de los salmos como obra poética.

Sería cosa fácil acumular citas de autores competentes que alaban y exaltan la poesía de los salmos y la literatura bíblica en general, considerándola como la producción poética más excelsa de toda la antigüedad. Omitiendo los autores católicos de los primeros siglos y del tiempo posterior, podrían figurar en la lista autores como Herder y los de la escuela romántica alemana. Cansados de admirar y ensalzar los clásicos, los románticos, llevados por la necesidad y el deseo de respirar aires más frescos y más oxigenados, fueron a buscar poesías y literaturas «espontáneas» y populares, que se desarrollaron en países lejanos e independientes de la imitación de los clásicos. Puede ser que, al formular sus descubrimientos y ensalzar las literaturas populares hayan exagerado y que también hayan exagerado al dar su juicio sobre la poesía hebrea. Pero, ciertamente, las observaciones que han hecho tienen algo del valor de un descubrimiento.

Poniéndonos en un punto de vista objetivo, creemos que se puede formular la valoración artística así: la poesía y la literatura hebreas puede decirse que son, indiscutiblemente, la flor de la antigua civilización semítica. No puede compararse con los poemas míticos de Mesopotamia, ni compararse a ésta, por la amplitud de producción, pero por inspiración artística, flexibilidad de forma, de lenguaje, de esquema, por humanidad de contenido, por sinceridad y profundidad de concepción religiosa está indudablemente por encima de las diversas literaturas orientales que hemos mencionado más arriba.

Si salimos, en cambio, del campo y del ambiente semítico y queremos establecer un parangón entre la poesía hebrea y la clásica, debemos tener presente, ante todo, que los dos campos no son homogéneos y no se hallan al mismo nivel. Las dos entidades que parangonemos son entre sí heterogéneas: dos civilizaciones diversas por su ambiente y por su espíritu. La sensibilidad artística de Grecia y de Roma era más refinada, más madura y disponía de un instrumento (la lengua), que por su interior sonoridad y armonía fonética, por

su capacidad de expresión lógica, era muy superior a la sensibilidad semítica y a su instrumento de expresión.

Teniendo en cuenta esto, puede establecerse la comparación, la cual no será en desventaja de la poesía de los salmos. Por atrevimiento y potencia de imagen y por variedad de lenguaje, la poesía bíblica puede estar a menudo muy cerca de la clásica. La supera por su sinceridad y por la verdad de su mirada sobre la naturaleza. En efecto, la clásica, por su divinización de la naturaleza está alejada intelectualmente de nosotros; como está lejos de nosotros, espiritualmente, y aun en contraste, por su «falange de dioses», que moralmente son valores inútiles. Mientras que el moderno sólo puede admirar en los clásicos la forma y el pensamiento (aunque no siempre), y se ve obligado a hacer abstracciones de su mundo conceptual y fantástico, puede, en cambio, leer la poesía hebrea sin renuncias, sin abstracciones, porque la siente muy cerca de sí por todos los aspectos que le presenta. Todo lo «exótico» que puede ofrecernos, con respecto a nuestra mentalidad, puede ser fácilmente superado, cuando uno se esfuerza por familiarizarse con su mentalidad, mediante la frecuente lectura y las explicaciones oportunas.

ALEJANDRO PIAZZA

# LOS SABIOS DE ISRAEL

XVII

pág.	379	LOS SABIOS EN EL ANTIGUO ORIENTE
	379	ASIRIA Y BABILONIA
	379	EGIPTO
	380	EL MOVIMIENTO SAPIENCIAL ISRAELITA
	380	REFERENCIA HISTÓRICA
	380	«SABIDURÍA» HUMANA
	382	«SABIDURÍA» DIVINA
	383	LOS LIBROS SAPIENCIALES DE LA BIBLIA
	383	LOS PROVERBIOS
	386	JOB
	390	EL ECLESIASTÉS
	393	EL ECLESIÁSTICO
	396	EL LIBRO DE LA SABIDURÍA
	400	CONCLUSIÓN

**NOTA  
BIOGRAFICA**

*Alejandro Piazza, nacido en Génova en 1915, se doctoró en el Instituto Bíblico Pontificio; es profesor de Ciencias Bíblicas en el Seminario Teológico Metropolitano de Génova. Ha publicado, en colaboración con E. Galbiati, el volumen «Páginas difíciles del Antiguo Testamento», 3.ª edic., Génova, 1954.*

## LOS SABIOS EN EL ANTIGUO ORIENTE

LA multitud de los sabios es la salvación del mundo»<sup>1</sup>. Esta misma universalidad en una tarea salvadora justifica el lugar, excepcionalmente amplio, que se asigna en la Biblia a la «sabiduría». Cinco de los libros sagrados del Antiguo Testamento, o sea, Proverbios, Job, Eclesiastés, Sapiencial, Sabiduría, tienen un argumento exclusivamente «sapiencial-didáctico», esto es, están consagrados a ilustrar la sabiduría bajo todos sus aspectos.

Por el hecho de que Israel tenga sus «sabios», se muestra una vez más hijo del Antiguo Oriente. El Oriente es la patria de la sabiduría, que en su historia más remota echó sus propias raíces y se desarrolló con un crescendo, paralelo a la evolución organizadora, política y militar, de sus grandes imperios.

Consideremos únicamente Asiria-Babilonia y Egipto, dos mundos con los cuales el pueblo de la Biblia tuvo particulares contactos.

La Biblia recuerda en muchas ocasiones a los sabios de ambos pueblos. Realmente, cuando se trata de Asiria y Babilonia, los sabios son más bien adivinos, astrólogos, magos que ejercían su actividad con una cierta técnica, aprendida ciertamente en largos años de «estudios» y de aprendizaje.

Una producción de tipo estrictamente «sapiencial» de aquel pueblo sólo nos ha llegado por escasos fragmentos: una especie de poemita didáctico, *Ludlul bel-nimeki*, intitulado así por sus palabras iniciales: «Alabaré al señor de la sabiduría», esto es, a Marduk, que trata del problema del sufrimiento del inocente; otro poema fragmentario sobre el mismo argumento; fragmentos de varios tratados asirios y babilónicos que recogen proverbios, a los cuales hoy deben añadirse algunos otros de la más antigua civilización sumeria.

Del conjunto de estos documentos podemos deducir que el tema preferido de esta literatura didáctica era la conquista de la felicidad, con sentencias a menudo ricas en colorido literario, pero, sobre todo, llenas de buen sentido, no falto de espíritu netamente religioso.

En Egipto los «sabios», que pertenecían casi exclusivamente al grupo de los sacerdotes, constituídos en círculos organizados a la sombra de los grandes santuarios, conquistaron el monopolio del saber. En efecto, el arte de la escritura, el cálculo, la geometría, la geografía, la meteorología, la astronomía, la medicina, la organización administrativa del país, las fuerzas ocultas, el más allá, las genealogías de los dioses, la conducta individual y social de los hombres de cualquier clase, pero especialmente de los funcionarios de la corte, constituyen el múltiple horizonte de la sabiduría egipcia. Con todo, tal amplitud de intereses no dió vida ni a una ciencia, ni a una teodicea o teología, sino solamente a un conjunto imponente de observaciones, a menudo válidas, junto a unas concepciones religiosas fantásticas y pueriles.

La documentación de la literatura sapiencial egipcia que nos ha llegado es mucho más vasta que la asirio-babilónica. Los principales textos son:

La sabiduría de Ptah-hotep (hacia el 2600 a. C.) que contiene las recomendaciones dirigidas por el Gran Visir a su hijo, que luego le sucedió.

La sabiduría de Ka-gemmi (hacia el 2900 a. C.), de contenido semejante al anterior.

**ASIRIA Y  
BABILONIA**

**EGIPTO**

La sabiduría destinada a Merikaré (hacia el 2300 a. C.), que contiene normas de gobierno.

Las enseñanzas de Dwawf, dirigidas al hijo, sobre el ejercicio de la profesión de escriba.

Los proverbios de Amen-em-Opet, que contienen normas de conducta, cuyo paralelo se encuentra en el libro bíblico de los Proverbios.

En este conjunto de escritos aparece la preocupación, tema perenne de la reflexión humana, de cómo asegurarse una existencia feliz, o aun sólo pasable. Por tanto, abundan las recomendaciones encaminadas a solventar las diversas situaciones de la vida, especialmente de la carrera administrativa en la corte, con programas de moderación, de fondo moral netamente utilitario. Es fácil hallar en estos documentos unos rasgos de pesimismo, que atestigua el desasosiego moral que sufría el pueblo egipcio, a pesar de las soberbias realizaciones, que despertaron la admiración universal, especialmente en Grecia.

---

## EL MOVIMIENTO SAPIENCIAL ISRAELITA

---

### REFERENCIA HISTORICA

**C**UANDO el rey Salomón (970-932 a. C.) organizó su propia corte sobre el modelo de las cortes orientales más esplendorosas, no olvidó rodearse de consejeros y escribas, para que cumplieran los gustos de su señor, entregado personalmente al culto de la «sabiduría». Según el libro I de los Reyes, 4, 25-28, Salomón enunció tres mil dichos sapienciales y mil cinco cantos poéticos.

Entre Salomón y el destierro de Babilonia, el único dato que nos da la Biblia sobre el movimiento sapiencial de Israel es la fugaz referencia de los Prov., 25, 1, «a la gente de Ezequías, rey de Judá», que recogió un grupo de proverbios salomónicos; noticia que confirma la existencia en la corte de funcionarios dedicados a oficios de tipo cultural.

La afirmación en vasta escala del movimiento sapiencial en Israel coincide con la época posterior al destierro, cuando la clase de los escribas, que salió reforzada de la catástrofe nacional del 587, supo escalar gradualmente el sitio de clase dirigente de la vida religiosa israelita, adaptando a los nuevos tiempos y problemas el patrimonio sagrado de la tradición literaria.

### SABIDURIA HUMANA

Pero ¿qué es la sabiduría según la Biblia, que se atribuye tanto al hombre como a Dios?

Como atributo humano, la sabiduría no se identifica generalmente con la especulación religiosa abstracta. La sabiduría bíblica tiene a menudo un contenido mucho más humilde, que coincide con la humildad de sus mismos orígenes.

En los libros históricos más antiguos, coincide con la habilidad técnica del artista, y aun del artesano. Se llaman sabios en la edad mosaica, Beseleel, que se cuidaba de la ornamentación del tabernáculo, los tejedores de los ves-

tidos sacerdotales; en tiempos de Salomón, Hiram, encargado de dirigir los trabajos para el acabado del templo.

Sabio es también quien sabe dar un parecer oportuno o sabe hallar el modo de salir de situaciones complicadas y peligrosas<sup>2</sup>.

Pero, especialmente, la sabiduría se identifica con el arte del buen gobierno: sabios son, en efecto, los colaboradores de Moisés, encargados de administrar la justicia<sup>3</sup>; sabio, más que todos los orientales, es el rey Salomón, que posee una cultura excepcional sobre las plantas y animales<sup>4</sup>, pero es, sobre todo, un gran administrador.

En los escritos proféticos, sabiduría tiene aún las mismas acepciones; se insiste únicamente sobre el carácter, por decirlo así, ortodoxo de la verdadera sabiduría, que es realmente tal, sólo cuando respeta las exigencias de la moral y se acomoda a los planes providenciales de Dios. Jeremías se lamentaba así:

«Hasta la cigüeña conoce las estaciones, y la tórtola, la golondrina, la grulla, observan el tiempo de su paso; pero mi pueblo no conoce el mandato del Señor. ¿Cómo podéis decir: Nosotros somos sabios; tenemos la ley de Dios con nosotros? Verdaderamente que los escribas han hecho de ella un engaño con su estilo. Los sabios han sido befiados, escarnecidos y engañados. Han despreciado la palabra de Dios, y ¿cuál es su sabiduría?»<sup>5</sup>.

Pero especialmente en los libros sapienciales, que señalan el epílogo de la evolución del pensamiento bíblico, es donde podemos ir a buscar todos los elementos para definir completamente el concepto de la sabiduría. Remitiendo al lector a las páginas siguientes, para el análisis de este argumento, anticipamos aquí las conclusiones, para orientarle mejor.

La sabiduría, atributo humano, en los libros didácticos es el sentido común, aplicado al estudio de los problemas más altos y, en particular, al urgente problema, del cual no son más que reflejo todos los demás problemas: ¿cómo debe vivirse la vida humana?

Por esto, la sabiduría tiene un carácter eminentemente práctico, ético y religioso. Es, en efecto, un coeficiente de salvación, ordenado, como toda la historia bíblica y la predicación de los profetas, a la rehabilitación integral de los hombres. La sabiduría bíblica se dirige al hombre concreto, de carne y huesos, vinculado fuertemente a la colectividad, empeñado en su trabajo, zarandeado por el sufrimiento, asediado por las pasiones, manchado por el pecado, pero que está deseoso de obtener aquel equilibrio interior y exterior que le asegure una existencia serena. Por esto, la Biblia, al tratar de la sabiduría, no desdeña bajar con sus sugerencias hasta el terreno de la vida ordinaria, pues sabe que dirige sus enseñanzas a los hombres, y aun a los niños imprudentes y caprichosos: «La Sabiduría grita en público:... ¿Hasta cuándo, oh niños, amaréis ser como niños?»<sup>6</sup>.

De ello se deriva todo el conjunto de normas de vida individual y social, que veremos son la característica de una gran parte de los libros sapienciales.

Es evidente que una línea de conducta humana supone toda una trama ideológica. Por esto los libros sapienciales ofrecen además copiosos datos doctrinales sobre Dios y el hombre. El monoteísmo, la idea cardinal de la revelación bíblica, se supone siempre o se inculca explícitamente. Dios es personal, trascendente, eterno, omnisciente, omnipotente, creador, providente,

juez de las acciones humanas. El hombre está compuesto por un doble elemento, corpóreo y espiritual, inteligente, libre y social.

Los dos temas más vivos de la especulación ético-religiosa están presentes de un modo constante, y a veces están tratados con gran difusión. Estos temas son: el problema del dolor y el de la retribución.

Pero notemos cómo el sabio en concreto no es el que conoce simplemente todo esto, sino que, conociéndolo, obra en consecuencia. La sabiduría, en efecto, se identifica con insistencia con el temor de Dios. No es, pues, sólo el momento intelectual el que importa, cuanto el ético, que empeña todas las facultades humanas y todas las acciones en el reconocimiento humilde y en el servicio respetuoso hacia la Divinidad. La sabiduría subjetiva se transforma de esta manera en la síntesis de todas las virtudes y coincide con la santidad.

#### SABIDURIA DIVINA

La sabiduría, sobre todo en los libros sapienciales, se presenta como atributo de Dios.

Notemos aquí, para no tener que repetirnos en el curso del análisis de cada libro, dos características de la doctrina de los «sapienciales» en torno a la sabiduría divina.

Ante todo, ella constituye la síntesis de todos los atributos divinos. Las obras asignadas comúnmente a la omnipotencia, justicia, misericordia y al amor de predilección de Dios hacia Israel, se atribuyen indistintamente a la divina sabiduría. Ella crea y rige el universo<sup>7</sup>; en Sab. 10-12, en la rápida síntesis poética de toda la historia de Israel, desde los Patriarcas a Moisés, se reconoce a la sabiduría la finalidad de ser el artífice primero del curso de todos los maravillosos sucesos recordados.

La segunda característica, propia de los Proverbios, Eclesiástico, Sabiduría, es la personificación de la Sabiduría de Dios.

También encontramos referencias sobre la personificación de los atributos divinos en otros libros bíblicos, sobre todo en los Salmos: de la justicia, de la fidelidad, de la misericordia, etc.

Pero en los Prov. 8, 22-36 y en el Eclesiástico 24, 1-21 la personificación de la sabiduría tiene unos contornos bien definidos y un desarrollo sorprendente. Se presenta como un principio personal divino, que tiene todas las características de Dios y es distinta de El. Como Dios, preexiste a lo creado, colabora con Dios «como arquitecto», en la formación y gobierno del mundo; está amorosamente dedicada a la reeducación moral y religiosa de los hombres; en particular, está entregada a la guía paciente del pueblo elegido, campo preferido de sus maravillosas obras.

En el libro de la Sabiduría, en terminología más abstracta, vuelve a tratarse el mismo tema:

Ella (la sabiduría) es un reflejo de la divina virtud,  
neto efluvio de la majestad del Omnipotente;  
por esto no contiene en sí impureza alguna.

Ella es reflejo de la luz eterna,  
y espejo limpidísimo de la actividad de Dios  
e imagen de su bondad<sup>8</sup>.

No es cosa fácil precisar el alcance de un lenguaje tan insólito en comparación con los demás libros del Antiguo Testamento.

Dado el carácter unitario y lineal del desarrollo del pensamiento bíblico revelado, no se puede dejar de ver la perfecta analogía entre las características de la Sabiduría personificada y lo que San Juan, en el prólogo del IV Evangelio, y San Pablo, en Col. 1, 15-23, atribuyen al Verbo divino, Hijo de Dios, humanado en Cristo.

Parece legítimo en este caso recurrir al llamado «sentido pleno». O sea, Dios habría dado aquí, como en otros casos, a las palabras del libro sagrado antiguo un significado más rico que el entendido por el autor humano, reservándose el manifestarlo después, a su debido tiempo, por medio del desarrollo de la revelación. De esta manera la doctrina trinitaria del Nuevo Testamento permite comprender con exactitud el significado de la personificación de la Sabiduría (identificada con el Verbo), expresada por los sabios de Israel en un lenguaje cuyo alcance no comprendieron.

---

## LOS LIBROS SAPIENCIALES DE LA BIBLIA

---

ENTRE los libros sapienciales, el primero en el tiempo, al menos en cuanto al contenido de fondo, es el libro de los *Proverbios*, llamado por los judíos «Proverbios (o Parábolas) de Salomón», por sus palabras iniciales. El «proverbio», en hebreo *mashal*, de origen antiquísimo, se entiende en este libro como sentencia, enseñanza de orden práctico, moral o religiosa, en forma poética o con las especiales características de estructura sintáctica y ritmo que hemos indicado en la página 299 y siguientes.

### LOS PROVERBIOS

El libro de los Proverbios es precisamente una colección de máximas en forma poética, a veces de diferente carácter, otras, coordinadas con un sentido lógico de pensamiento. En la forma en que nos ha llegado, el libro no es precisamente obra debida a una sola mano, ni de inspiración individual. Es el resultado de un trabajo de redacción progresiva; porque un ignorado «sabio» del siglo V a. C. reunió varias colecciones, haciéndolas preceder, como prólogo, a un libro de sus manos (actualmente capítulos 1-9).

Las colecciones sobre las que el texto nos habla son:

Máximas de Salomón (primera serie: 10,1-22,16).

Dichos de los sabios (primera serie: 22,17-24,22).

Dichos de los sabios (segunda serie: 24, 23-34).

Máximas de Salomón (segunda serie, 25-29).

Dichos de Agur, hijo de Yaqué, de Massá (30, 1-14).

Máximas numéricas (30, 15-33).

Dichos de Lemuel, rey de Massá (31, 1-9), a los que siguen como apéndice del libro, el canto que contiene el elogio de la mujer virtuosa (31, 10-31).

El único autor conocido es el rey Salomón. No sabemos nada de Agur, ni

de Lemuel. La autenticidad salomónica de las dos colecciones, que constituyen la parte más extensa del libro, encuentra sólida confirmación en el carácter arcaico de la forma y, sobre todo, en los datos que sobre la actividad sapiencial, que hizo famoso a este rey, nos da la Biblia en otros pasajes. La parte central del libro de los Proverbios es, pues, antiquísima, al menos en la substancia, aunque se la quiere relacionar con Salomón, únicamente a través de ciertos restos de transmisión oral.

Es imposible dar un esquema lógico de un libro que tiene un contenido tan heterogéneo. Pero la idea dominante, que, expresa o sobreentendida, constituye la verdadera síntesis del libro, es la sabiduría, identificada con la práctica de la virtud, en fuerza de la divina retribución, y que asegura al hombre la felicidad:

La maldición de Dios está en la casa del impío  
 la morada de los justos es bendecida por Él.  
 El paga del mismo modo a los petulantes,  
 y concede favores a los humildes;  
 a los sabios concede honores  
 y reserva la infamia para los necios<sup>9</sup>.

Entre las virtudes inculcadas con más frecuencia y en tono más persuasivo vemos las siguientes: la justicia, la liberalidad, la humildad, la castidad, la diligencia, la templanza, la amistad, la educación de los hijos, el sabio gobierno del pueblo.

Veamos ahora algún ejemplo, sin pretender ofrecer lo mejor, que es cosa imposible, ya que cada sentencia presenta su particular interés. La imagen de la hormiga, ejemplo de amor al trabajo, ¡cuán superior es, por su sobriedad, a la descripción del animalito laborioso, pero soberbio y egoísta de La Fontaine!

Mira la hormiga, oh perezoso,  
 observa sus maneras y hazte sabio.  
 Ella no tiene ni capitán,  
 ni inspector, ni comandante;  
 y, sin embargo, se prepara su alimento en el verano,  
 recoge en tiempo de la cosecha su comida.  
 ¿Hasta cuándo, oh perezoso, dormirás?  
 ¿Cuándo te despertarás de tu sueño?<sup>10</sup>

Hay varios ejemplos de tales semejanzas, en los cuales la viveza de la presentación corre parejas con la prudencia de la lección moral que ofrecen. En cambio, he aquí un buen consejo para inculcar la liberalidad:

Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer,  
 si tiene sed, dale de beber<sup>11</sup>.

Es característica la comparación que enseña la prudencia en el hablar:

Si falta la leña se apaga el fuego,  
 Si falta el lenguaraz cesa la discusión<sup>12</sup>.

La vida doméstica interesó particularmente a los sabios de Israel. Precisamente en el libro de los Proverbios encontramos una declaración explícita del carácter sagrado del vínculo conyugal:

(La mujer) que abandona al compañero de su juventud,  
ha olvidado el pacto jurado ante su Dios<sup>13</sup>.

La mujer es una gran parte de la vida familiar:

Quien haya una buena mujer ha encontrado el bien  
y ha obtenido un favor de Dios<sup>14</sup>.

No falta la sátira contra la mujer necia, como sucede a menudo en la literatura de otros pueblos:

Anillo de oro en el hocico de un cerdo  
es una mujer bella, pero necia<sup>15</sup>.

Pero el objeto más característico de las enseñanzas del libro de los Proverbios, la virtud que inculca como cosa indispensable, porque es la premisa necesaria para todas las demás, es el amor y la búsqueda de la sabiduría, a la cual se opone la «locura». El necio, que repudia las enseñanzas, se encuentra en condiciones desesperadas:

Aunque estrujaras al necio en el mortero  
con el mazo, como la cebada,  
no podrías sacarle la cáscara de su locura<sup>16</sup>.

La moral de los Proverbios, aunque no falten alusiones a motivos más nobles y desinteresados, como la gloria divina y la preocupación por el bienestar de los otros, es generalmente utilitaria, pues presenta como palanca psicológica del recto obrar la esperanza del premio. Sin embargo, es altamente religiosa, porque, de un lado, se inspira en el temor de Dios y, de otro, sólo espera la recompensa de Dios. Es, en efecto, este libro el que afirma,

El temor de Dios es el principio de la sabiduría<sup>17</sup>.

La recompensa que los Proverbios señalan para la virtud, así como el castigo reservado al pecado, son terrenales y de carácter temporal. Los pasajes en que parece hay alusiones explícitas a la sanción del más allá<sup>18</sup> son de interpretación difícil y, generalmente, inciertos como condición del texto. Con todo, la insistencia con que diversas colecciones ponen en relación con la «vida» (no precisada) la práctica de la virtud, y el pecado con la «muerte», demuestra que el problema de la sanción ultraterrena está presente en la mente de los «sabios», aunque no se atrevan a presentar conclusiones aún no claramente adquiridas, ni ofrezcan explícitamente a su programa moral el amplio panorama de la vida eterna.

Como veremos, sobre este punto la doctrina sapiencial y la misma revelación divina no fueron quemando las etapas, sino que con un progreso gradual y penoso fueron distinguiendo a Israel de las escuálidas concepciones del antiguo mundo oriental.

El lector habrá podido sacar de los pocos ejemplos aducidos que entre las

normas de vida práctica aflora una trama doctrinal, que es la justificación del programa ético. A menudo se habla de Dios, presentado con su nombre propio de Yahveh: es eterno, santo, omnipotente, omnisciente, providente, misericordioso, juez de los actos humanos. Como hemos indicado más arriba, la sabiduría divina está personificada<sup>19</sup>.

La doctrina de los Proverbios sobre el hombre no ofrece interés particular, con respecto a los otros libros bíblicos. Se presupone de modo amplio la libertad, con la consiguiente responsabilidad en el bien y en el mal.

El libro de los Proverbios tiene acentuadas analogías con una colección egipcia de sentencias, conocida con el nombre de «Amen-em-Opet», que se remonta al s. x a. C. Es posible establecer paralelos parciales, no sólo de contenido, sino de forma con nuestro libro bíblico<sup>20</sup>. No es tal vez exacto hablar de mutua dependencia entre los dos escritos, sino más bien de una común derivación de un libro más antiguo. El lector sabe que la inspiración divina no ha dispensado a los escritores bíblicos del duro trabajo que debe realizar todo escritor y, por tanto, de estudiar e investigar y aun referirse, más o menos directamente, a las fuentes de su peculiar ambiente propio.

Sin embargo, el libro bíblico no pierde por esto nada de su propia originalidad esencial en el terreno doctrinal, dado el absoluto monoteísmo y el carácter, profundamente religioso, de su moral. A pesar de todas las lagunas, el ideal de vida que este libro presenta a todos los lectores de cualquier época es un modelo de sano equilibrio y de neta religiosidad, ideal que, posteriormente, no fué cambiado, sino elevado por los preceptos y consejos del Evangelio.

## **JOB**

El libro de *Job* es una de las obras maestras de la literatura bíblica y de toda la literatura universal. Tan apasionante es el tema como su presentación.

Un sabio anónimo de la época posterior al destierro, probablemente entre el 450 y el 400 a. C., supo traducir en maravillosa poesía el drama del sufrimiento, que castiga la carne y el espíritu humano, pero, sobre todo, el drama de la inteligencia que, al sufrir, se pregunta el porqué. Es el problema que ha preocupado a los hombres de todos los tiempos, intelectuales y analfabetos, porque a nadie le gusta sufrir y porque en la naturaleza humana todo está encaminado a buscar la felicidad.

El problema del dolor, apenas propuesto, se traslada inmediatamente sobre el terreno religioso: ¿con él no resulta comprometida, en efecto, la justicia, la sabiduría, la bondad de Dios? Sólo cuando aparece como irreconciliable con estos atributos divinos, esto es, cuando descubrimos en el dolor una función razonable y proporcionada, es cuando el sufrimiento se hace sereno, aunque continúa pesando gravemente sobre el cuerpo y sobre el espíritu, a la luz de la inteligencia que, finalmente, ha entendido el porqué.

En este punto la doctrina tradicional de Israel fué incompleta durante largo tiempo, y se transformó en simplista, sobre todo cuando, en la opinión corriente, era válida de manera indiscriminada la ecuación: dolor=pecado; el primero, único castigo del segundo. El salmista, en una declaración que tiene el valor de un testimonio sobre la opinión de su ambiente, decía:

Fuí joven, ahora he envejecido  
y no he visto al justo jamás abandonado,  
y a su prole mendigar el pan<sup>21</sup>.

Por mucho tiempo, quizás hasta el destierro de Babilonia, la aplicación de este principio fué considerada casi exclusivamente bajo el aspecto social. Es el tema de las bendiciones y maldiciones del Deut. 28, si se puede decir, la tesis de libros enteros, como los Jueces y los Paralipómenos: la nación prospera cuando es fiel a Dios; decae cuando es infiel.

Pero, cambiando las condiciones ambientales, al caer la ciudad santa con la conquista de Nabucodonosor, la atención se fijó en el destino de los supervivientes, apartados de la colectividad y, por tanto, en el bienestar del individuo como entidad aparte. Tanto más, cuanto que aun la predicación de los profetas, como Ezequiel, había invitado a los desterrados al sentido de la responsabilidad individual. La ecuación: pecado=sufrimiento necesitaba ahora ser aclarada, para no chocar con la realidad de las cosas: el justo sufre a menudo, mientras que el pecador triunfa.

El libro de Job es precisamente una polémica contra la tesis tradicional y afronta el problema del sufrimiento del inocente. El desconocido sabio-poeta, en el prólogo en prosa de su obra, plantea así la cuestión:

«Había en tierras de Us un hombre llamado Job, varón sin tacha, honrado, temeroso de Dios y ajeno al mal. Tenía siete hijos y tres hijas y poseía siete mil ovejas, tres mil camellos y quinientas asnas y muy numerosa servidumbre; era el hombre más grande entre todos los orientales»<sup>22</sup>.

El autor agota casi la disponibilidad de los sinónimos, para subrayar la absoluta honradez de su héroe. Las cifras hiperbólicas, que indican el patrimonio de Job, no pretenden tener un valor matemático, porque, aun siendo histórico el caso de Job, el autor elabora la narración con fines didácticos y preocupaciones artísticas: la hipérbole sirve solamente para indicar que a su excepcional honradez correspondía también un nivel de bienestar excepcional.

Pero Job, por instigación de Satanás y permiso de Dios, se ve privado, sucesivamente, de sus bienes, de sus hijos, y de la salud misma:

«Satanás, habiéndose ido de la presencia del Señor, hirió a Job con una úlcera maligna desde la planta de los pies hasta la cabeza. Y Job cogió una piedra para rascarse, mientras estaba sentado sobre un montón de ceniza»<sup>23</sup>.

La reacción del paciente es heroica:

Desnudo salí del seno de mi madre  
y desnudo volveré allá.  
El Señor me lo dió; el Señor me lo quitó;  
¡bendito sea el nombre del Señor!<sup>24</sup>

«Nosotros aceptamos ciertamente el bien de la mano de Dios; ¿por qué, pues, no aceptar de ella el mal?»<sup>25</sup>.

Pero lo que preocupa más al autor no es el ejemplo de paciencia, sino el problema que, aun en la aceptación más completa del dolor, queda enteramente planteado: ¿por qué Dios permite el sufrimiento del justo?

Tres amigos, Elifaz, Bildad y Sofar vienen a visitar y consolar a Job. Pero Job no es ya sino un harapo humano y los visitantes quedan estupefactos.

La visita de los tres sirve de transición a la parte central del libro, escrito en versos, que contiene los diálogos de Job con los amigos sobre el arduo problema. El comienzo de la discusión es el monólogo en que Job se lamenta de su mala suerte con amarguísimos acentos:

Perezca el día en que nací  
y la noche en que se dijo: Ha sido concebido un varón<sup>26</sup>.

Job no es incoherente con su primera posición de sumisión a Dios. No maldice a Dios, no reniega de su justicia, sólo pregunta el porqué:

¿Por qué dar la luz a un infeliz  
dar la vida a tantos afligidos,  
... ..  
a un hombre que desconoce su propio camino,  
encerrado por Dios en un círculo?<sup>27</sup>.

Job siente toda la fuerza del dolor:

¡Oh si pesara bien mi tormento,  
si se pusiera en la misma balanza mi desventura!  
Sería ciertamente más pesada que la arena del mar;  
aunque mis palabras son incoherentes;  
porque las flechas del Omnipotente están clavadas en mí,  
mi espíritu bebe su veneno  
y los terrores me atormentan<sup>28</sup>.

Por esto el poeta pone en sus labios las expresiones hiperbólicas del lamento, corrientes en el lenguaje oriental. Notemos, sin embargo, que son menos expresivas que la intención profunda del que habla, y, a lo sumo, son convencionales.

Los amigos se convierten de consoladores en los acusadores más despiadados, y se hacen paladines irreducibles de la tesis tradicional, que ellos exasperan más con cruel exclusivismo: el sufrimiento es siempre solamente castigo del pecado personal. Y en la triple serie de sus intervenciones, partiendo de afirmaciones generales, llegan a echar en cara a Job las culpas que, según ellos, debe expiar callando.

Job contrapone el espectáculo de la prosperidad de los impíos y multiplica las declaraciones vibrantes de su propia inocencia; querría poder discutir con Dios, pero le aterra su poder<sup>29</sup>.

Las intervenciones de los amigos van haciéndose cada vez más monótonas y aburridas, y tales pueden resultar al lector que no tenga en cuenta que esto es un artificio del autor, el cual quiere demostrar que la discusión, planteada en el plano de la tesis tradicional, no avanza ni un solo paso.

Con los capítulos 32-37 se presenta un cuarto interlocutor que antes había quedado silencioso en la sombra: Elihú. Es un joven dialéctico que con crudeza hace a Job blanco de nuevos dardos, acusándolo de impiedad, porque con sus declaraciones de inocencia pretende desmentir la justicia divina. La aportación

positiva de Elihú consiste en señalar el valor medicinal del sufrimiento, que nos acerca de esta manera a Dios.

Por último entra en escena Dios en persona, con el aparato clásico de las teofanías bíblicas. Desde la tormenta dirige su palabra a Job<sup>30</sup>. Revisa en dos cuadros la creación en su origen y ordenación, los fenómenos atmosféricos y astronómicos totalmente sustraídos al control humano, y los animales más salvajes e indómitos. ¿Quién hizo todo esto? ¿Está Job capacitado para producir o aún sólo para conocer y dominar todas estas cosas? Es una sucesión de imágenes poéticas altísimas y grandiosas que producen realmente impresión. Y Job se muestra sensible a todo ello; confuso, declara:

Heme aquí, tan pequeño, ¿qué puedo responderte?;  
 me pongo la mano en la boca<sup>31</sup>.  
 Yo sé que todo lo puedes  
 y que nada te es difícil.  
 ¿Quién puede denigrar tu consejo  
 con su ignorancia?  
 Pues he expresado sin discernimiento  
 cosas demasiado superiores a mí, que no comprendo.  
 Escúchame y yo te hablaré;  
 te preguntaré y Tú, instrúyeme.  
 Había sabido de Ti de oídas,  
 pero ahora te ven mis ojos.  
 Por esto me retracto  
 y hago penitencia en el polvo y la ceniza<sup>32</sup>.

El problema del dolor es, pues, un misterio. Esta conclusión no debe desconcertar al lector, en manera alguna es superflua, sino que debe entenderse en el contexto del libro. Desmiente la tesis sostenida por los amigos de Job, con la que pretendían hacer plena luz sobre el problema. Tampoco se trata de una solución puramente negativa, porque la teofanía demuestra ampliamente el porqué del misterio: los procedimientos de la divina providencia no pueden medirlos adecuadamente los hombres, dada la trascendencia de Dios creador omnipotente.

El epílogo, en prosa como el prólogo, presenta a Job colmado de nuevo por Dios con toda especie de multiplicado bienestar<sup>33</sup>.

Se ha querido encontrar alguna analogía entre el libro de Job y dos textos babilónicos. Ante todo, con el ya mencionado *Ludlul bel-nimeki*, «Alabaré al señor de la sabiduría», antiquísimo poema mesopotámico, que conocemos por algunos fragmentos. La trama esencial es la siguiente: Subsí-mesri-Nergal, rico y tal vez rey, sufre una enfermedad que atormenta dolorosamente todo su cuerpo. En la conciencia de su propia inocencia no se resigna a considerarse abandonado por los dioses, a los que siempre prestó culto diligentísimo, y por esto eleva a la divinidad un largo lamento. Marduk, apiadado de él, le sana por medio de un rito mágico.

El texto tiene de común con el libro de Job solamente el problema, cuya solución es fundamentalmente diversa en los dos escritos. En efecto, mientras Job defiende hasta el fondo su propia inocencia, reconocida por Dios mismo, el paciente de Babilonia, aun aceptando que los designios divinos son impene-

trables, admite que su sufrimiento es el castigo por pecados desconocidos. De esta manera la ecuación, dolor=pecado conserva su valor. Si además se tienen en cuenta otras diferencias marginales (Job es un diálogo, el texto babilónico un monólogo; Job es restablecido por Dios, el paciente babilónico, por medio de ritos mágicos, etc.), podemos concluir que no hay parangón entre los dos escritos.

El segundo texto babilónico con el que se ha comparado el libro de Job, también un poema, pero dialogado entre dos amigos, es aún menos parangonable con el libro bíblico.

El libro de Job no es la última palabra de la Biblia sobre el problema del dolor, sino una premisa a la respuesta, por así decirlo, existencial, que es Cristo inocente, paciente, redentor. El misterio divino a que alude el libro de Job queda desvelado en Cristo como misterio de amor, porque en Él el sufrimiento humano adquiere una eficiencia salvadora universal, con resonancias eternas en la felicidad de ultratumba, desconocida para los sabios de Israel.

## EL ECLESIASTES

Otro sabio de Israel, quizás personalmente víctima de una larga serie de amargas desilusiones, llamó la atención de sus contemporáneos sobre la amplia parte que tiene el sufrimiento en la vida humana, no ya condensándolo en mil sufrimientos sobre los hombros de un mísero desgraciado como Job, sino escondido indistintamente en los repliegues de toda actividad humana.

El nombre o título que el autor se da a sí mismo, Qohélet, significa, probablemente, «reunificador», pero en el sentido del que «habla a la reunión», o sea, conferenciante, del hebreo *qahal*, «reunión, conferencia»; esta etimología queda recalcada en el griego Ἐκκλησιαστής (*ἐκκλησίαις*, «reunión» religiosa), repetida por el latín: *Ecclesiastes*. Se trata de un nombre de oficio, en relación con la actividad didáctica que desarrollaba su autor<sup>34</sup>.

Si él se presenta como hijo de David, rey de Jerusalén y, por tanto, se identifica con Salomón, es únicamente por artificio literario de buen efecto, dada la proverbial sabiduría del gran monarca.

El libro del Eclesiastés fué compuesto hacia fines del s. III a. C. como lo demuestran tanto la lengua —justamente considerada como algo intermedio entre el hebreo «clásico» y el neo-hebreo talmúdico— como el reflejo de situaciones políticas y corrientes ideológicas características de la tardía época posterior al destierro.

Una lectura superficial del libro puede desconcertar a más de un lector, tentado de considerar el escrito más bien como cosa comprometida desde el punto de vista de la ortodoxia. El libro, en efecto, respira una amargura, aunque apacible, tan profunda, que parece encaminarse decididamente hacia una valoración negativa y pesimista de la vida.

En doce capítulos, en prosa, con algunas intercalaciones poéticas, sin una concatenación lógica de ideas, se va recalcando implacablemente, a modo de estribillo, la constatación con que se encabeza el libro:

Vanidad de vanidades —dice Qohélet—. Vanidad de vanidades: todo es vanidad. ¿Qué resta al hombre de todas sus fatigas acá abajo?<sup>35</sup>

«Vanidad de vanidades» es una forma del superlativo, que significa: abso-

lutamente vano. ¿Qué es lo vano? Todo, absolutamente todo lo humano, porque es fatiga sin resultado.

El Eclesiastés hace revisión de todos los valores que comúnmente más se estiman y aprecian: el saber, el placer, la sabiduría, la riqueza, la virtud y halla que todo es inútil.

Las anomalías, de las cuales el Eclesiastés hace gran acopio, le confirman más en su amarga convicción: injusticias sociales, fatigas inútiles, maldad de las mujeres, mal gobierno. ¿Y por qué todo es vanidad? Porque no hay proporción entre lo que el hombre pide afanosamente a la vida terrena y lo que ella le ofrece en realidad. El hombre se aferra ansiosamente a las cosas para sacar de las mismas la plena felicidad de que está sediento, y a sus renovados deseos y esfuerzos siguen renovadas desilusiones. No se exceptúan tampoco los valores más nobles, porque ni la ciencia, ni la sabiduría, ni la virtud responden a la finalidad de hacer feliz al hombre sobre la tierra.

¿Cuál es, pues, la conclusión? No la que tal vez esperaría el lector: la desesperación, la blasfemia, el suicidio. No.

El Eclesiastés no es un escéptico descreído:

«Admiré la finalidad señalada por Dios a los hombres para ocuparse de ella. Todo lo hizo hermoso; puso a su mandato el mundo, sin que el hombre pueda descubrir la obra que Dios hace desde el principio hasta el fin»<sup>36</sup>.

El Eclesiastés no es, pues, un blasfemo rebelde. Niega que la inteligencia humana pueda descubrir los caminos de Dios. Dios providente nos da; el hombre recibe y nada puede objetar. El Eclesiastés sufre porque no entiende, pero no propone exigencias. Ante Dios renuncia entender. Es un acto de fe ciega, que alcanza el vértice de la heroica aceptación de Job.

El epílogo del libro, aunque sea un añadido de otro autor, atestigua el sentido ético y religioso de la obra:

«Conclusión del discurso, después de haberlo oído todo: —Teme a Dios y observa sus mandamientos, porque en ello consiste el hombre todo; Dios citará a juicio toda acción sobre cualquier cosa oculta, tanto buena, como mala»<sup>37</sup>.

Por encima, pues, del ideal eudemonista está el ideal moral, cuyo valor es tanto más significativo, cuanto resulta menos interesado, dado que el Eclesiastés halla que, a menudo, la virtud no encuentra su premio sobre la tierra. La moral de los Proverbios, tan rígidamente utilitaria, resulta de este modo superada.

Desmentida la relación de causa a efecto entre justicia y felicidad sobre la tierra, puesto que «los justos y los sabios y sus hechos están en manos de Dios; si es favor, o desgracia, nadie lo sabe»<sup>38</sup>, no le queda al Eclesiastés más que proponer su programa de moderada búsqueda de la felicidad presente, ignorando la existencia de la felicidad eterna.

Pero el Eclesiastés cree en la supervivencia del alma. La ambigua expresión de 3, 18-21 debe entenderse a la luz de todo lo que se dice claramente en 9, 10<sup>39</sup>, sobre el «*seol*», o sea, la morada de los muertos, que se presenta según la común concepción antiguo-semítica.

Si el autor declara:

menudo se reproducen muy distanciados, con repeticiones y ampliaciones como sucede en los escritos que no se compusieron de una vez, sino que son resultado de anotaciones, como diarios espirituales.

También el contenido tiene estrechas analogías con los Proverbios, pero no faltan notables diferencias de planteamiento y desarrollo. El tema general es una vez más la «sabiduría», en la cual se pone de relieve su momento intelectual.

Sin pupila no hay luz,  
y sin conocimiento no hay sabiduría.

Por esto la sabiduría se aprovecha de la cultura general:

Él (el sabio) busca la sabiduría de todos los antiguos,  
y atiende al estudio de los Profetas;  
observa los relatos de los hombres célebres,  
y penetra el significado de las palabras;  
indaga el sentido recóndito de los proverbios,  
y se ocupa de sentencias enigmáticas <sup>42</sup>.

Los viajes, fuente de cultura, ayudan mucho a la sabiduría:

Quien ha viajado sabe muchas cosas;  
y quien tiene mucha experiencia, discurre sabiamente.  
Quien no es experimentado, conoce poco;  
pero quien ha viajado es rico en conocimientos <sup>43</sup>.

Pero, con todo esto, la sabiduría es siempre don de Dios, implorado con humilde oración, que, dada la conciencia de la indignidad del que ruega, persevera en la paciente espera del libre beneplácito divino:

(El sabio) dirige su corazón en busca de Dios su criador,  
y se pone en oración ante el Altísimo;  
abre su boca a la oración,  
y suplica por sus pecados.  
Cuando el sumo Dios quiere,  
le llena del espíritu de inteligencia;  
y él hace llover los dichos de su sabiduría  
y en la oración ofrece alabanza al Señor <sup>44</sup>.

Sin embargo, el momento ético-religioso conserva su primado:

Mejor uno de escasa inteligencia, pero temeroso,  
que el rico de ingenio, pero transgresor de la Ley <sup>45</sup>.

La identificación de la sabiduría con el temor de Dios (= la religión) resalta en este libro como cosa claramente establecida:

Principio de la sabiduría es el temor de Dios <sup>46</sup>.  
La plenitud de la sabiduría es el temor de Dios <sup>47</sup>.  
La corona de la sabiduría es el temor de Dios <sup>48</sup>.  
Raíz de la sabiduría es el temor de Dios <sup>49</sup>.

Esta identificación se enriquece y precisa con otra ecuación, nueva con respecto a los Proverbios: temor de Dios y observancia de la ley mosaica:

Los que temen a Dios no desobedecen sus palabras,  
y quien le ama sigue su camino.

Los que temen a Dios procuran agradarle,  
y los que le aman se sacian con la Ley<sup>50</sup>.

La abundante ejemplificación de la práctica de las diversas virtudes resulta de este modo animada con una religiosidad más viva, como respuesta a unos preceptos de claro origen divino. Se vuelven a revisar la justicia, la humildad, la prudencia y la circunspección, la templanza, la castidad, el perdón de las ofensas, la guarda de la lengua, la educación de los hijos, el gobierno de la casa, el gobierno de la ciudad, etc. Es notable un pensamiento sobre el justo salario:

Escaso pan es el sustentamiento de los pobres;  
quien les priva del mismo es hombre sanguinario.

Mata al prójimo quien le quita su comida;  
derrama la sangre quien quita al obrero algo de su paga<sup>51</sup>.

El carácter religioso de este programa moral aparece no sólo por el hecho de que entre los deberes tiene su lugar el ejercicio del culto, sino en particular porque la práctica de la virtud es presentada en sí misma como una parte integrante del culto divino.

El pecado tiene amplias repercusiones en las sabias consideraciones del Eclesiástico, pero es cosa muy particular de este libro el relieve que da a la relación entre la culpa y la libertad humana, por una parte, y con la misericordia divina, por otra.

La libertad, supuesta en todos los libros bíblicos, es objeto de una enseñanza explícita:

Dios creó al hombre desde el principio  
y lo ha dejado en manos de su arbitrio.  
Si tú quieres, puedes observar el mandato  
y tener deseos de cumplir el querer de Él.  
Delante tienes fuego y agua;  
extiende la mano a lo que prefieres.  
Ante cada uno están la vida y la muerte;  
lo que prefiera, se le dará<sup>52</sup>.

Por tanto, resulta clara la responsabilidad del pecado, que tan siniestramente ha pesado sobre el curso todo de la historia humana; la muerte es precisamente el fruto del primer pecado:

Por la mujer tuvo principio el pecado  
y por su causa morimos todos<sup>53</sup>.

El Eclesiástico contiene además abundantes datos doctrinales sobre Dios, cuyos atributos ilustra ampliamente. Sobre este punto no hay cosas particulares con respecto a otros libros sapienciales, si exceptuamos la personificación de la sabiduría divina, en el cap. 24, de que hemos hablado antes. Del mismo

modo, el Eclesiástico participa de la concepción incompleta sobre el más allá, característica de los libros sagrados más antiguos, y por esto considera que el bienestar terrenal es la recompensa de la virtud.

Novedad absoluta de este libro es el tema histórico, desarrollado en los cap. 44-50, 22. Es la llamada «Alabanza de los antiguos padres»: o sea, una exposición, llena de religiosa admiración por el Señor Dios de Israel y por los grandes héroes del Antiguo Testamento, desde Henok hasta el sumo sacerdote Simón II (m. 199 a. C.).

La Iglesia, a pesar de las discusiones de los siglos III y IV, no dejó nunca de considerar que el Eclesiástico pertenece al «canon» de las Sagradas Escrituras. San Agustín declara<sup>54</sup> haber hallado en el Eclesiástico una fuente inagotable de enseñanzas indispensables para la formación del espíritu cristiano.

#### EL LIBRO DE LA SABIDURIA

En el orden cronológico, el libro de la *Sabiduría* es el último de los libros sagrados del Antiguo Testamento.

Es obra de un desconocido judío helenista, que escribe en Egipto, en lengua griega. Egipto, ya desde el s. VI a. C., dió hospitalidad a colonias hebreas, por diferentes motivos, especialmente políticos y comerciales. Con la fundación de Alejandría (332 a. C.), un núcleo muy fuerte de Hebreos se refugió en la nueva capital, llegando a constituir dos de los cinco décimos de la ciudad.

La segregación, característica general de los centros de la diáspora, favorecida en casos particulares, como Alejandría, por la efectiva autonomía, posible gracias a ser muy numerosos, salvaguardó el patrimonio de las creencias y en gran parte, aun la práctica legal judía, pero no pudo impedir que los judíos respirasen el aire del pensamiento filosófico-religioso del ambiente helenístico. Poco a poco, la misma lengua aramea fué sustituida por la griega, hasta en el servicio de la sinagoga. A esta nueva exigencia lingüística respondió en los años 250-130 a. C. la traducción griega de la Biblia, llamada de los Setenta, acogida por los judíos helenistas con gran entusiasmo. Cada año se celebraba una fiesta para conmemorar tal suceso.

El judaísmo encontróse en una especie de crisis de crecimiento, que preocupó a los espíritus más atentos. Nació una abundante literatura con el intento de proteger la ortodoxia, pero cuidando al mismo tiempo de ir asimilando con cautela a los elementos locales sanos, con objeto de conquistar prosélitos. El resultado de este esfuerzo fué un más intenso empeño de reflexión, fecunda en maduración de ideas, que solamente habían sido esbozadas en los libros bíblicos precedentes.

El desconocido sabio, que escribió en poesía el libro de la Sabiduría, pertenece al s. I. a. C. Son indicios suficientes de tal fecha las alusiones de los cap. 2; 19, 14-19 a la persecución que sufrieron los Judíos como consecuencia de las presiones ejercidas sobre el rey Tolomeo Alejandro (106-88) y Tolomeo Dionisio (80-52). Si el autor se presenta como Salomón<sup>55</sup>, es únicamente como un hábil recurso literario.

El móvil de la obra es apologético: crear un dique para los correligionarios tentados a la apostasía. Para tal objeto, el autor no halló otra cosa mejor que seguir la huella de sus predecesores, elaborando con finura y originalidad un tratado de tipo sapiencial. Pero, mientras los otros libros didácticos se ocu-

paron preferentemente de la sabiduría como atributo humano, el objeto de nuestro libro es especialmente la sabiduría divina.

En este libro se lleva a cabo el método expositivo, que comenzó en el Eclesiástico: no tiene máximas aisladas, sino discursos seguidos, como una verdadera y propia exposición doctrinal, según un esquema que se reparte así: 1) La sabiduría y la felicidad humana<sup>56</sup>; 2) invitación a la sabiduría, sus ventajas y disposiciones de ánimo que exige<sup>57</sup>; la sabiduría divina en la historia bíblica<sup>58</sup>.

La gran novedad de la primera parte, con respecto a todos los demás libros del Antiguo Testamento, es el desarrollo que se da a la doctrina de la recompensa individual en el más allá.

Hemos notado repetidas veces que los Hebreos creían en la supervivencia del hombre en la otra vida, pero que generalmente no tenían ideas claras sobre la suerte que aguarda a los muertos en el más allá.

El sitio en que éstos se reúnen es el «seol», palabra que la Vulgata traduce por «infernium», o lugar subterráneo. La muerte nivela a todos los hombres con una suerte común. Buenos y malos, sin discriminación, subsisten como larvas en una vida umbrátil, que no ofrece ningún atractivo.

Nada se perpetúa en el más allá de la completa realidad y de las diversas manifestaciones de la vida terrena. Mientras los Egipcios dejaron correr su fantasía que dió contornos, colorido y vivacidad al mundo de los muertos, la masa de los Hebreos se atuvo durante siglos a esta concepción, sin duda muy imperfecta, pero no errónea. Se trata, en efecto, de una representación del todo negativa: en la otra vida no hay nada semejante a la vida presente. Y esto es exacto. ¿Qué sucede, cuando muere el mundo sensible? La revelación calló durante largo tiempo sobre este aspecto, y la mayor parte de los Hebreos lo ignoraron.

La conquista de la verdad sobre este punto sólo se adquirió progresivamente. Ya en los textos sagrados más antiguos aparecen alusiones esporádicas a una diferenciación entre buenos y malos en la otra vida<sup>59</sup>, señal de que, junto a la concepción corriente, al menos en círculos restringidos existía un pensamiento más iluminado. La fe en la resurrección de la carne, documentada en el llamado Apocalipsis de Isaías<sup>60</sup>, en el libro de Daniel<sup>61</sup> y demostrada como patrimonio común por el libro segundo de los Macabeos<sup>62</sup>, constituyó la premisa del desarrollo de la doctrina de la recompensa individual en el más allá, que en el libro de la Sabiduría hallamos casi completa, en el pasaje en que se describe la opuesta conducta de los impíos (judíos apóstatas) y de los justos y su respectivo epílogo eterno.

El programa de los primeros es estrictamente libertino y materialista. El epílogo es la condenación, trágicamente condensada en el llanto y en el tormento al constatar el fallo irreparable de toda su existencia.

En cambio, las almas de los justos están en manos de Dios,  
y ninguna pena las toca.

Parecieron morir a los ojos de los necios,  
y su tránsito fué tenido como una desgracia,  
y su partida de nosotros como una derrota.

Pero ellos gozan de la paz;  
porque, aunque atribulados a los ojos de los hombres,

tienen plena esperanza de la inmortalidad,  
y después de una ligera pena recibirán grandes favores,  
porque Dios los ha probado  
y los ha hallado dignos de Él <sup>63</sup>.

Los justos viven eternamente  
y su premio está en el Señor,  
cuida de ellos el Altísimo.

Por esto recibirán el magnífico reino  
y la bellísima diadema de mano del Señor,  
que les protegerá con la diestra  
y con su brazo les servirá de escudo.

Tomará por armadura su celo  
y armará lo creado para abatir a los enemigos;  
vestirá como coraza la justicia,  
y ceñirá como yelmo el juicio sin rodeos;  
tomará por escudo una invencible santidad  
y afilará con espada la rígida ira,  
y con Él combatirá el universo contra los insensatos <sup>64</sup>.

Es una escatología enteramente espiritual, que recoge los frutos de la vida humana en la paz del alma, triunfalmente cercana a su Dios, o en el tormento de un remordimiento estéril y sin remedio. El temporalismo de las concepciones escatológicas, comunes entre los Judíos hasta el tiempo de Cristo, está aquí netamente superado.

En la segunda parte el autor recalca los temas comunes con los otros libros sapienciales: invitación a la sabiduría, alabanza y ventajas de la misma. Pero todo ello se pone en labios del rey Salomón con un largo discurso (detalle especial de este libro), que advierte a los soberanos, invita, describe la sabiduría y los atributos, ruega al Altísimo. En esta parte se encuentra aquella acentuada personificación de la sabiduría de Dios <sup>65</sup>, de que hemos hablado más arriba.

En la tercera parte se repite el tema histórico, ya introducido en la literatura didáctica por el Eclesiástico. Es una evocación poética de la historia bíblica desde Adán hasta Moisés. Pero, mientras Sirac pone en escena a los protagonistas humanos de esta maravillosa historia, la *Sabiduría* presenta al artífice más alto y verdadero de la misma, que es la misma Sabiduría divina, a la que se atribuye todo lo que en los demás libros bíblicos se llama obra de Dios:

Ella (la Sabiduría divina) guardó, tal como había sido creado  
al hombre primero, formado por Dios, padre del mundo,  
y lo sacó de su caída,

y le dió fuerza para ser dueño de todo.

Habiéndose apartado de ella un injusto (Caín) en su furor,  
pereció entre los remordimientos de un fratricidio.

Inundada después la tierra por causa de ése,

la salvó de nuevo la Sabiduría,

guiando al justo (Noé) sobre un mísero leño <sup>66</sup>.

A través del recuerdo de Abraham, Lot, Jacob, José, llegamos al éxodo con una detallada descripción de las plagas, elaborada con una cierta libertad, con tendencia hacia la ampliación retórica, pero hecha, sin embargo, con gracia y discreción. En este último pasaje el discurso se transforma en una oración dirigida a la Sabiduría divina, con un ardor que es digno de los más bellos salmos.

La Sabiduría, identificada con Dios, se presenta no sólo en el esplendor de su poder sobrehumano, sino, y sobre todo, en una disposición de benignidad y ternura hacia Israel y hacia todos los hombres. Este universalismo señala la superación del exclusivismo nacionalista que mancilló la mentalidad hebraica de todos los tiempos<sup>67</sup>.

En este amor omnipotente de Dios por los hombres y por todas las criaturas reside el fundamento último del humanismo bíblico, que justifica la suprema valoración integral del universo.

En la evocación del éxodo se encuentra una vivaz polémica contra el paganismo idólatra. Después de haber formulado el principio de la cognoscibilidad de Dios, a través de todo lo criado, por simple deducción racional, aun prescindiendo de la revelación<sup>68</sup>, el autor contrapone a la necedad de la idolatría (trazada con excitante ironía en 13,10-14,31) la figura del verdadero Dios trascendente y omnipotente, omnisciente y providente, justo y misericordioso, que se demostró tal sobre todo en la maravillosa historia de la liberación de Israel de Egipto.

Esta comparación entre la religión bíblica y la religión pagana, entre Israel protegido por su Dios y Egipto, necio y castigado por el Señor, debía resultar particularmente molesta para los paganos, acostumbrados a despreciar al judaísmo. La aspereza de la polémica, al ir acompañada constantemente con la alusión a la misericordia divina, no constituía una venganza del resentimiento, sino una apremiante invitación a convertirse.

Se ha hablado mucho de influencias helenísticas en el libro de la Sabiduría. Pero, si bien se observa, las analogías entre el libro bíblico y la literatura griega y helenista son únicamente de vocabulario.

El pensamiento del autor sobre la Divinidad y sus relaciones con el mundo se deriva totalmente de la tradición bíblica, mientras que, por otra parte, contrasta de modo substancial e irreductible, con la concepción, fundamentalmente panteística, propia del ambiente intelectual pagano del s. I a. C. Además, el libro de la Sabiduría contiene la crítica más severa y la condenación más explícita del paganismo: si el autor usa a veces el lenguaje de sus adversarios, lo hace solamente como efecto de una asimilación superficial, inevitable, de los elementos ambientales, y quizás como adaptación intencionada, con objeto de conquistar a los errantes hacia la verdadera religión.

El libro de la Sabiduría, como el Eclesiástico, no fué tampoco acogido en el canon de los libros sagrados por los judíos de Palestina, probablemente porque no lo conocieron —por haber sido escrito en griego— y porque nació fuera de la esfera de influencia del judaísmo oficial. Las dudas esporádicas, que surgieron en las iglesias orientales y occidentales en el s. III, cedieron el puesto a la aceptación universal hacia fines del s. V.

El libro de la Sabiduría, cronológicamente el último del Antiguo Testamento, constituye una punta avanzada de aquél en el Nuevo, no sólo por su fecha, sino por su planteamiento, contenido y tono. Basta pensar en su doctrina

sobre la vida de ultratumba, que da a la vida religiosa el aliento de la eternidad. La religión se espiritualiza ulteriormente, la vida terrena se transforma radicalmente. El sufrimiento se ilumina en su función, que lo justifica plenamente. El justo que sufre adquiere caracteres de tipo y héroe, cambiando totalmente el criterio común de valorar las cosas, consideradas instintiva y tenazmente como fuente de bienestar solamente material, inmediato y caduco. La bondad se convierte en un servicio sin mancha de aquel Dios que vela paternalmente y acoge amorosamente el tributo de amor de los hombres, los cuales, muy cerca de Él, entran, con la muerte, en posesión de su bienaventurada intimidad. El pecado aparece en toda su trágica esencia, por el reflejo de castigo eterno que supone.

Además, la Sabiduría queda planteada en el plano netamente universalista, y el mismo vocabulario queda libre del colorido semítico y hebraico y se hace por ello más accesible a lectores no israelitas. No se olvidan, ciertamente, los privilegios del pueblo elegido, pero queda abierta la puerta de un reino de Dios, en que todos los hombres, que tengan sed de verdad y de santidad, tienen sitio.

El libro de la Sabiduría se transforma, de esta manera, en un verdadero puente de paso entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

---

## CONCLUSION

---

EN esta rápida revista de los libros sapienciales del Antiguo Testamento habrá indudablemente advertido el lector, y quizás con sorpresa, una laguna: esto es, la ausencia del tema mesiánico. En realidad, en estos libros no aparece ningún indicio explícito sobre la espera de un Mesías. ¿Por qué los sabios de Israel, que demuestran estar al corriente del patrimonio religioso bíblico, no introdujeron en sus enseñanzas un elemento de tanta importancia y originalidad?

Notemos que los sabios no fueron profetas, no tuvieron revelaciones personales de Dios, ni mensajes que debieran transmitir al pueblo. Por consiguiente, ¿qué podían ellos añadir autorizadamente y válidamente sobre el futuro Mesías y su obra?

Los sabios se dedican, sobre todo, a la educación moral del pueblo; son, por así decirlo, unos moralistas, que sólo apelan a aquellos principios doctrinales que ofrecen una justificación inmediata de la norma ética. Ahora bien, de los temas mesiánicos dirigidos a una situación futura, o bien fundados en situaciones históricas pasadas y que no podían repetirse, no era fácil sacar aquel programa de conducta religiosa y moral detallista, pasado a través de la vida cotidiana, que constituye, en gran parte, la enseñanza sapiencial.

Sin embargo, los libros sapienciales no están, ni mucho menos, fuera del cauce en que, como un río, fluye hacia Cristo toda la historia bíblica, con todos los acontecimientos sobrenaturales y ordinarios, religiosos o político-militares, colectivos o individuales.

La doctrina elaborada por los sabios de Israel representa una progresiva redención del error, una conquista gradual de la libertad. El ideal ético-religioso propuesto por los Proverbios y el Eclesiástico, la superación de la afanosa búsqueda de la quimérica felicidad terrena, inculcada por el Eclesiastés, la solución del problema del dolor, delineada en Job, la sanción en el más allá, elaborada por el libro de la Sabiduría, el más puro monoteísmo, la ilustración de los divinos atributos y, sobre todo, de la Sabiduría, constituirán uno de los goznes sobre los cuales Cristo apoyará su mensaje.

Cuando Él, «Unigénito que está en el seno del Padre»<sup>69</sup>, vendrá para informar a los hombres sobre los más altos misterios de Dios, no desmentirá, sino que únicamente perfeccionará<sup>70</sup> el Antiguo Testamento, que, por otra parte, es obra suya. En efecto, también la doctrina de los sabios es un rayo de aquella «luz de los hombres, luz que brilla en las tinieblas, verdadera luz que ilumina a todos los hombres, al venir a este mundo»<sup>71</sup>, luz que con la Encarnación del Verbo, Sabiduría hipostática, ha derramado sobre los creyentes la plenitud de la gracia y de la verdad.

Cristo no desmintió ciertamente a los sabios de Israel. Más aún, antes de declararse Mesías e Hijo de Dios, se mostró a los ojos de los hombres como un maestro, un rabino, un «sabio» y proclamóse, explícitamente, no sólo vértice del profetismo, sino como coronación del movimiento sapiencial de Israel:

«La reina del Mediodía se levantará el día del juicio, junto con esta generación y la condenará, porque ella llegó desde los límites más extremos de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón y he aquí que hay uno que es mayor que Salomón»<sup>72</sup>.

FRANCISCO SPADAFORA

LOS HERALDOS DE DIOS

XVIII

pág.	405	LOS PROFETAS EN LA HISTORIA
	405	¿QUIÉNES SON LOS PROFETAS?
	405	LOS PROFETAS EN LA HISTORIA DE LA REVELACIÓN
	406	LOS ORÍGENES PROFÉTICOS
	407	LAS VICISITUDES DEL PROFETISMO
	407	LOS PROFETAS ESCRITORES
	409	LAS ASOCIACIONES «PROFÉTICAS»
	409	EL BAALISMO FENICIO
	410	EL ÉXTASIS PAGANO
	410	CARÁCTER DE LAS ASOCIACIONES
	411	SEPARACIÓN ABSOLUTA DEL PROFETISMO
	411	PSEUDO-PROFETAS
	413	LOS PROFETAS EN EL JUICIO DE LA TEOLOGÍA
	413	LA PERSONALIDAD DE UN PROFETA
	415	INSTRUMENTOS DE DIOS
	415	COMUNICACIÓN DE DIOS A LA MENTE
	415	ÉXTASIS
	415	SIEMPRE CONSCIENTES
	416	LOS PROFETAS EN ACCIÓN
	416	ACCIONES SIMBÓLICAS
	417	LIBROS PROFÉTICOS
	417	CONTRA LAS DESVIACIONES DE LA RELIGIÓN POPULAR
	419	EN DEFENSA DE LA ALIANZA DEL SINAÍ
	419	LOS PROFETAS Y LA POLÍTICA
	420	LOS PROFETAS Y LA CULTURA
	421	LOS PROFETAS Y EL CULTO
	422	SÍNTEISIS
	422	TEORÍAS PROFÉTICAS
	422	DECADENCIA DEL ELEMENTO RACIAL EN LA ALIANZA
	423	EL «RESTO» DE ISRAEL
	424	DECADENCIA DEL CONCEPTO DE TERRITORIALIDAD EN EL CULTO
	425	TÉRMINO DE LA ALIANZA: EL MESÍAS
	425	MESIANISMO Y PROFETISMO

**NOTA  
BIOGRAFICA**

*Francisco Spadafora, nacido en Cosenza en 1913, es Doctor en Ciencias Bíblicas, Secretario de la Asociación Bíblica Italiana, catedrático de Exégesis en la Facultad «Marianum» y Director de la «Revista Bíblica».*

## LOS PROFETAS EN LA HISTORIA

**D**ESPUÉS de haber hablado en diversas ocasiones y maneras en el pasado a nuestros padres mediante *los profetas* por último nos ha hablado mediante su Divino Hijo<sup>1</sup>.

Con estas palabras, San Pablo, frente al único que transmitió la revelación definitiva, el Verbo hecho carne, recuerda las diversas personas que en el Antiguo Testamento comunicaron a Israel las sucesivas, múltiples y parciales revelaciones divinas: desde Abraham, Moisés, David y cuantos la Escritura denomina directamente con el nombre de «profetas».

Su misión puede sintetizarse en el término usado por el Pobrecito de Asis: «Los heraldos del gran Rey», los heraldos de Dios.

En efecto, profeta es aquel que por vocación divina habla en nombre de Dios; que comunica a los hombres, a quienes es enviado, todo lo que el Señor le ordena y revela con acción sobrenatural.

Tal es el sentido en que se emplea la palabra hebrea *nabi*; sentido confirmando, al menos en parte, por la etimología: la palabra, en efecto, se relaciona con el acadio *nabu*, en el sentido de «llamar», en el participio pasivo, «llamado», uno que ha recibido una misión de la divinidad, igual como el rey Hamurabi se llama a sí mismo en su código<sup>2</sup>, y éste es el sentido del primer elemento del nombre propio babilónico, *Nabi-ilishu*, «el llamado por su dios».

Este sentido fué adecuadamente expresado con el término griego *προφήτης* (*πρό* = «en lugar de» y *φημί* = «hablar»), erróneamente interpretado, a veces, como «el que habla anticipadamente (antes, *πρό*) del futuro». El profeta anuncia también el futuro, pero éste es sólo un aspecto, diríamos secundario, que no está incluido en el nombre y que no es ni propio, ni principal de su función.

Toda la Sagrada Escritura es la historia de la salvación: en las premisas, en la preparación (Antiguo Testamento) y en su consumación (Nuevo Testamento).

La alianza (*berith*) es la convención estipulada por Dios con Israel, vehículo e instrumento para la realización de la victoria vaticinada en la profecía del paraíso terrenal. Dios e Israel trabajan en una misma obra. Sus relaciones están expresadas y reguladas por la alianza. Es un armonioso conjunto que se desarrolla y determina progresivamente. La alianza con Abraham: período patriarcal desde Abraham a Moisés; la alianza con Israel en el Sinaí, por medio de Moisés: desde el nacimiento de la nación hasta David; la alianza con David y su dinastía: preparación inmediata del Mesías.

Para introducirnos convenientemente en el argumento que debemos tratar aquí, deberemos ante todo detenernos en estos puntos, en esta historia de misericordia y de infidelidades, que es la historia bíblica, hasta la ruina de Israel y su parcial renacimiento, después de la larga expiación del destierro, cuando la alianza, temporalmente interrumpida, cobra nuevo vigor hasta su cumplimiento y perfeccionamiento en el reino del Mesías. Entre las fuerzas vivas de que Dios se valió para realizar este admirable y secular designio están en primer lugar las dos instituciones que se remontan a los orígenes mismos de la nación: el levitismo y el profetismo.

El levitismo intervino especialmente desde Moisés hasta David, para con-

¿QUIENES SON  
LOS PROFETAS?

LOS PROFETAS  
EN LA HISTORIA  
DE LA  
REVELACION

tinuar de modo preeminente en la restauración, después del destierro y hasta la venida de Cristo. Basta pensar en el uso del *urim* y *tummim* para consultar al Señor, reservado al sumo sacerdote y del que no hallamos rastro después de David. Pero téngase en cuenta sobre todo el cuidado en hacer conocer y observar la Ley, en la comunidad posterior al destierro. El profetismo actuó de modo único y determinante, en una serie casi ininterrumpida, desde Samuel (s. XI a. C.) hasta Malaquías (400 a. C.); y no sólo para conservar, sino para enriquecer, precisar y completar la revelación divina anterior.

#### LOS ORIGENES PROFÉTICOS

Todos los Semitas tenían un sentido religioso de la existencia vivísimo: en los sucesos ordinarios y extraordinarios sentían fuertemente la acción divina. Por esto era tan afanoso su deseo de conocer el pensamiento y el querer de la divinidad y era natural para ellos dirigirse a su intérprete o al que aparecía como tal, para cualquier circunstancia o contingencia que se apartaba de su percepción inmediata. Esto explica la difusión de la adivinación y de la magia en la religión asirio-babilónica y en los pueblos con los que trataba Israel en Canaán<sup>3</sup>. El enfermo preguntaba al adivino sobre el curso de su enfermedad y recurría a la magia para ser curado o para quitar de sí el supuesto influjo maléfico de terceras personas. El jefe, antes de trabar batalla, hacía practicar la hepatoscopia o echar las suertes con las flechas: tal hacía Nabucodonosor en marcha contra la Liga de Palestina<sup>4</sup>. La Escritura recuerda a los adivinos de los Filisteos en el conocido episodio del arca; el recurso del impío Ocozías, con ocasión de un mal acontecimiento que le había sucedido, a los sacerdotes de Belcebú, dios de Accarón<sup>5</sup>. Contra tales prácticas supersticiosas, relacionadas con la idolatría, Yahveh estableció profetas, para que fueran sus únicos portavoces e intérpretes<sup>6</sup>, dándoles como signo inconfundible para ser reconocidos, además del valor moral, o sea la fidelidad a Dios y a sus preceptos, el don de predecir el futuro con certeza, prerrogativa única del verdadero Dios, y, a veces, la facultad de obrar milagros.

El primero y el más grande de los hombres que habló a los Hebreos en nombre de Yahveh fué Moisés. Él les prometió en nombre del Altísimo<sup>7</sup> que el profetismo se perpetuaría entre ellos. Repiten solemnemente la promesa Amós, Oseas, Jeremías y otros.

Por el medio o modo mediante el cual ellos recibían las comunicaciones divinas, eran llamados «videntes», en hebreo *roeh*, y «contemplantes», en hebreo *jozeh*.

Ya en Amós tales términos aparecen completamente como sinónimos del antiguo nombre de *nabi*, que desde el tiempo de Samuel prevaleció sobre los demás<sup>8</sup>. Sólo por extensión son llamados *nabi* los Patriarcas, como depositarios de la divina revelación.

Y los israelitas recurrían siempre a los profetas, aun para sus pequeñas cosas familiares, por ejemplo, para conocer dónde podían hallar un objeto perdido; pero especialmente los jefes de la nación, en las más tristes vicisitudes en el destierro, los ancianos, representantes de los desterrados, acudían a Ezequiel en su afán de conocer la suerte de Jerusalén y del templo; y después del destierro, durante los duros comienzos de la restauración material y moral.

Pero el profeta no espera ser interrogado; interviene con la autoridad indiscutible que le viene de Dios, siente el peso y la responsabilidad de su misión;

el celo por el honor de Yahveh le impulsa; el ultraje de Israel contra su Dios le entristece y le enciende.

Las fuentes bíblicas, después de Moisés, el gran «profeta», recuerdan con este nombre a los siguientes: a María, su hermana; a Josué; en el período de los Jueces, a Débora; y algunos *nabi* (plural *nebiim*) no precisados, como «el hombre de Dios», que anuncia a Elí la decadencia de su casa; a Samuel. Después de Samuel, dados los graves peligros que amenazan la existencia de la religión monoteísta y debido a las tristes circunstancias nacionales que derivan de la violación de la alianza del Sinaí, los profetas continúan sin interrupción. Durante el reinado de David, son recordados Gad y Natán; en tiempos de Salomón, Ajiyyá de Siló. Después de la escisión, Semayá e Iddó en Judá, durante el reinado de Roboam; un «hombre de Dios» y el mismo Ajiyyá de Siló, en el reino septentrional de Jeroboam. El profeta Yehú, en tiempo de Basá; Jananí, en Judá, en tiempos de Asá; y con el rey Josafat, Jehú, Yajaziel y Eliezer.

Contra la impía y cruel Jezabel, princesa de Tiro y esposa del débil Ajab, que persigue y mata a los fieles yahvistas, mientras alimenta una nutrida catterva de fanáticos del Baal fenicio y hace todo lo posible para introducir en el reino septentrional como religión oficial el culto de Baal, se yergue, enérgico e intransigente, Elías («Yahveh es Dios»); el heroico asceta, errante y solitario, acostumbrado a la vida ruda del desierto, que aparece de improviso y desafía arado e irónico a los cuatrocientos cincuenta «profetas» de Baal. Él encarna el drama del profeta, solo contra todos. Vengador del derecho soberano de Yahveh, el «único» y exclusivo, él alude solemnemente al deber de la fidelidad al pacto; Israel debe «buscar a Dios», menospreciando y olvidando todo lo demás. No pueden balancearse y «cojear»<sup>9</sup> entre dos todos opuestos que se contraponen y excluyen. «Si el Señor es el verdadero Dios, seguidle; si, en cambio, es Baal, id detrás de él». Y cuando, después de los inútiles y prolongados esfuerzos de los secuaces de Baal para atraer el fuego del cielo sobre la víctima preparada, Elías se yergue, hace echar agua abundante sobre la leña y la víctima que él ha preparado, y eleva una brevísima oración al verdadero Dios, para que se manifieste y confirme al pueblo la misión de su heraldo, inmediatamente el fuego descende para reducir a cenizas la víctima y el altar. Es el triunfo de Yahveh; Elías hace degollar a los falsos profetas de Baal; pero, inmediatamente, debe huir para evitar la ira de Jezabel. Y sobre el monte Horeb ve al Señor, que le consuela en su dolor, manifestándole la generosa paciencia divina y el triunfo seguro del bien. El intrasigente profeta no verá este triunfo; pero éste será fruto de las premisas puestas por él. Su obra la termina Eliseo, de costumbres señoriales, y, casi diríamos, burguesas; extraordinario taumaturgo que verá caer la dinastía de Omrí bajo los golpes del jefe Jehú, y revelará al ambicioso Jazael su criminal subida al trono de Damasco y cómo servirá, en su ferocidad contra el reino de Samaria, de instrumento de la justicia del ofendido Yahveh.

Miqueas, hijo de Imlá, contemporáneo de Elías y Jonás, en los comienzos del reinado de Jeroboam II (783-743 a. C.), cierran la lista de los profetas llamados de acción.

Aquellos cuyos escritos poseemos (profetas «escritores») son, por orden cronológico: Amós y Oseas, en tiempos de Jeroboam II, en el reinado de Samaria;

#### LAS VICISITUDES DEL PROFETISMO

#### LOS PROFETAS ESCRITORES

el uno, última llamada de la justicia divina; el otro, última apelación del amor divino ultrajado, inmediatamente antes de la ruina definitiva (722 a. C.).

En el reino de Judá, antes del destierro (586): Isaías (desde la muerte de Azarías hasta Manasés, 738-693 a. C.). Nació en Jerusalén de noble familia; le hallamos continuamente en contacto con la corte y las personas más influyentes del reino. Tuvo mujer y, al menos, dos hijos, a quienes impuso nombres proféticos<sup>10</sup>, como el suyo, que significa «Yahveh salva».

En el 738 a. C. fué llamado al ministerio de profeta con una célebre visión que tuvo inmensa resonancia en la teología y en la liturgia. «Vi al Señor sentado en lo alto de un excelso trono. Los bordes de su manto real llenaban el templo; a su alrededor estaban unos Serafines..., que en dos coros alternos celebraban la majestad divina: —Santo, Santo, Santo es el Omnipotente; la tierra toda está llena de su gloria».

El profeta queda aterrado por la indignidad que siente, cerca de la santidad misma. Un Serafín, con un tizón ardiente ante el altar le toca sus labios, purificándoselos. «Luego, oí la voz del Señor, que decía: —¿A quién mandaré? Y ¿quién irá por nosotros? Yo dije: —Heme aquí: mándame. Y Él a mí: —Ve y dile a este pueblo..., etc.»<sup>11</sup>.

Siguen Miqueas, contemporáneo de Isaías; luego, Nahum, Sofonías, Habacuc, Jeremías (desde el año décimotercero de Josías, 626 a. C., hasta después de la destrucción de Jerusalén, 586). Jeremías es, podría decirse, el más humano de los profetas: nacido en Anatot, no lejos de Jerusalén, de familia sacerdotal, y ya predestinado al ministerio profético, fué llamado por Dios (en el 626) y enviado a llevar su mensaje de amenazas y promesas a Judá y a las gentes. A la divina llamada el joven respondió con generoso espíritu de sacrificio, a pesar de la resistencia de su índole pacífica y más bien tímida. «El Señor me dijo: —Antes de formarte en el vientre de tu madre, he pensado en ti; antes de que tú salieras del seno de ella, yo te he consagrado y te he destinado como profeta para las naciones. Y yo dije: —¡Ah, Señor Dios! Mira que yo no sé hablar, porque soy demasiado joven. Y el Señor: —No digas: «Soy demasiado joven»; tú irás a todos aquellos a quienes te enviaré y les dirás todo lo que yo te ordenaré. No temas, porque yo estoy contigo para protegerte, ¡palabra del Señor! Y el Señor extendió la mano, me tocó la boca y me dijo: —He aquí que pongo en tu boca mis palabras. Yo te doy desde ahora autoridad sobre las naciones y sobre los reinos, para extirpar y abatir, para destruir y demoler, para construir y para plantar»<sup>12</sup>.

Por orden del Señor permaneció soltero; sufrió inmensamente en el cuerpo y en el espíritu por la hostilidad feroz y la incompreensión de sus contemporáneos; y lloró por la ruina de la nación.

El profeta Baruc fué su fiel secretario.

Aparte, bajo Josías, la profetisa Hulda.

Durante el destierro de Babilonia: Ezequiel (desde 593 al 570 a. C.), también de estirpe sacerdotal, y Daniel.

Después de la vuelta del destierro (538 a. C.): Ageo, Zacarías, Abdías, Joel, Malaquías (450 a. C.).

No tenemos noticias sobre otros profetas hasta Juan Bautista, precursor del profeta por excelencia, Jesús, el revelador definitivo<sup>13</sup>.

El Nuevo Testamento atestigua la existencia de profetas en la Iglesia pri-

mitiva; ellos edifican, exhortan, animan; intérpretes de Dios, hacen predicciones y leen los secretos del corazón<sup>14</sup>.

En realidad, tal don no ha cesado jamás en la Iglesia, con misiones especiales (por ejemplo, Santa Catalina de Siena, Santa Margarita de Alacoque), pero la palabra profeta fué reservada exclusivamente a los hombres del Antiguo Testamento, como transmisores de la revelación formal pública. Ellos son los heraldos de Dios de que tratamos.

Las fuentes bíblicas emplean el término *nabi* y algunas formas verbales que de él derivan como manifestaciones enteramente especiales de éxtasis colectivo, tanto en Israel como entre los Sirio-Fenicios, y hasta para indicar a cuantos simulaban hablar en nombre de Yahveh («falsos profetas»). Es menester, evidentemente, distinguir con claridad las manifestaciones extrabíblicas de la institución profética, cuya historia acabamos de esbozar, desde los comienzos hasta Malaquías. Los ancianos, elegidos por Moisés para ayudarle en el gobierno del pueblo, recibieron «el espíritu de Yahveh», un impulso momentáneo y particular, como señal de aprobación y confirmación para los Israelitas, y «se pusieron a actuar de *nabi*». Ellos nada anuncian, pero se agitan de un modo característico; pero el fenómeno no puede repetirse. Moisés lo consideró un don divino: «Quisiera el cielo, exclama él, que todos fueran partícipes de tal don»<sup>15</sup>.

En tiempos de Samuel (s. XI a. C.) reaparece un profetismo análogo o «nabismo», extático-colectivo, que alcanza su vértice culminante en tiempos de Elías y Eliseo (s. IX a. C.), para extinguirse casi inmediatamente después. Multitudes de Israelitas se reúnen para participar en el culto; actúan conjuntamente, emplean el canto y la música para encender su entusiasmo religioso, que desemboca en una excitación psíquica: en los ojos ardientes, en su rostro encendido, en los movimientos más o menos rítmicos del cuerpo, en gestos desordenados y aun expresiones inflamadas, manifiestan su vivo sentimiento por la religión de Yahveh.

La exaltación se comunicaba, a veces, a los presentes<sup>16</sup>.

En tiempo de Elías y Eliseo los miembros de tales asociaciones (=«los hijos de los profetas»), en diversas localidades forman colonias, donde practican una especie de vida común: en Gálgala, Betel, Jericó. Se trata de manifestaciones afines a aquellas otras muy difundidas entre los antiguos Semitas y en el mundo clásico greco-romano; piénsese hoy en el culto de los Pentecostales, que se excitan con música y autosugestión hasta caer desfallecidos<sup>17</sup>.

En un episodio del primer libro de los Reyes, 18, 26-29, se presentan los «profetas de Baal», que saltan en torno del altar erigido por ellos. «Ellos, mientras el tiempo pasaba, gritaban con más fuerza y, según su costumbre, se cortaban con espadas y lanzas, hasta derramar sangre; pasado el mediodía, entraron en furor hasta el momento del ofrecimiento del sacrificio». Con este relato sobre el éxtasis sirio-fenicio concuerdan las fuentes profanas: la narración del egipcio Wen-amón (1100 a. C.); papiro de Golenischeff) y el escritor Heliodoro, de origen sirio. «Al rápido son de las cítaras — cuenta<sup>18</sup> — danzaban, ora levantándose en alto con saltos ligeros, ora doblando muchas veces seguidas la rodilla junto al suelo y luego girando sobre sí mismos como poseídos de un

LAS  
ASOCIACIONES  
PROFÉTICAS

EL BAALISMO  
FENICIO

espíritu». Se herían los brazos, el pecho, emitiendo a veces sonidos apenas articulados, interpretados por el pueblo, atraído por el espectáculo, como palabras del dios. La excitación crecía, se convertía en furibunda; se formaba como una pesada atmósfera de locura y opresión y algunos perdían completamente el dominio de sí mismos.

No se trataba en el culto fenicio, que Jezabel quiso introducir en Israel, de ciertas formas groseras y solamente técnicas, sino de la organización entera de un modo de vida frenético y orgiástico. Una corriente nerviosa, derivada del culto frigio a Cibeles había atravesado la Fenicia. Baal y Astarté, introducidos por Jezabel, eran divinidades en las cuales la función agrícola desaparecía ante la exaltación erótica. La adoración de Baal fué un permanente y perpetuo delirio. Los sacrificios de la virilidad y de la virginidad eran las formas normales de aquel culto. El frenesí se alimentaba y provocaba con bebidas alcohólicas. El vino era el vehículo del sagrado entusiasmo. Este Baal no era más que una copia de Baco<sup>19</sup>.

#### EXTASIS PAGANO

Hacia fines del s. VII a. C., Jeremías atestigua que había tales *nabî* en Edom, Moab, Amón y en Fenicia, que eran consultados por los jefes.

Virgilio<sup>20</sup>, Lucano<sup>21</sup> y otros describen las exhibiciones extáticas, difundidas en el mundo clásico, cuando surgió el cristianismo.

Así habla (la sacerdotisa de Febo), y, mientras titubea  
allí junto al umbral, de repente  
cambia rostro y color, transfigurándose;  
se le erizan los cabellos, jadea su pecho,  
y el corazón se le hincha de furor sagrado  
en convulsos latidos: parece mucho más grande  
que de ordinario, y su acento no tiene semblanza  
de mortal sonido, pues la inspiración del dios  
potente le penetra cada vez más cerca...<sup>22</sup>.  
La profetisa, entre tanto, por Febo  
aún no domada, se enfurece y agita (*bacchatur*) en el antro,  
intentando arrojar de su pecho  
el gran numen que la posee; pero él  
con mayor fuerza le fatiga su boca  
rabiosa, y doma su rebelde ánimo,  
hasta que la domina a su entera voluntad<sup>23</sup>.

#### CARACTER DE LAS ASOCIACIONES

Como se ve, se trata de expresiones tales del sentimiento religioso que producían impresión en la masa: expresiones empleadas también por Samuel en defensa del yahvismo y a las que son externamente afines algunos carismas que hallamos en la Iglesia naciente. Ante el influjo deletéreo del culto idolátrico y licencioso de Canaán y especialmente de Samaria, ante la invasión oficial del baalismo fenicio, apoyado, más aún, impuesto por Jezabel, estas asociaciones, bajo la guía y la dirección de los grandes heraldos de Dios, Samuel (que probablemente es su fundador), Elías y Eliseo, fueron las fuerzas que mayormente incitaron a la fidelidad a Yahveh. En el profetismo colectivo-extático de Israel faltan la característica de las incisiones y, naturalmente, cualquier rastro de

orgías y prácticas lascivas. Pero, cualquiera que sea el juicio del historiador sobre este fenómeno, bien delimitado en las funciones y en el tiempo (s. XI-IX a. C.), ello no interesa a la institución divina del profetismo, que comienza con Moisés y tiene una parte tan esencial en la vida del pueblo de Israel. Las fuentes bíblicas separan, sin excepción, de manera neta y decidida, a estos heraldos de Dios, «llamados» por El desde Moisés a Malaquías, del fenómeno que hemos descrito, que comúnmente es conocido como «profetismo extático-colectivo y profesional». Ninguno de los heraldos de Dios, en cuanto nos consta —al menos, de los «escritores»— perteneció o salió de las asociaciones antedichas; ninguno de ellos participó en las indicadas manifestaciones. Otro elemento determinante para tan completa distinción es, sin duda, la «vocación», la llamada por parte de Dios, repentina, inconfundible; mientras que el agregarse a las piadosas asociaciones dependía de la voluntad de cada uno.

Tales asociaciones degeneraron muy pronto; muchos de sus miembros «hijos de profetas», después de haber esperado inútilmente la llamada de Yahveh, impulsados por la vanidad y, particularmente, por la ambición, se convierten en pseudoprofetas, banal falsificación de los profetas inspirados.

Amasías, el sacerdote de Betel, sometido servilmente a la dinastía de Jehú, cuando ve que se levanta Amós en nombre de Yahveh contra aquel culto solamente externo y anuncia la ruina del reino, lo trata como a uno de tales falsificadores: «Vidente, vete a Judá y procúrate allí tu sustento con tus profecías». Pero Amós precisa inmediatamente: «Yo no soy ni *nabî*, ni hijo de profeta: yo soy boyero y hábil en preparar los higos del sicomoro. Mas Yahveh me tomó de detrás del ganado y me dijo: —Ve, sé *nabî* para mi pueblo de Israel»<sup>24</sup>.

No hay disposición o preparación natural; no hay ninguna confusión y ningún punto de contacto con los *nebiim* de profesión; sino que, al comienzo de la misión profética, hay siempre acción de Dios, que en nuestro caso se presenta repentinamente sobre este ganadero, que es «tomado» por Yahveh, arrancado de sus ocupaciones habituales, de su Judea, y enviado como portavoz de la justicia divina al reino de Israel, en el mismo santuario real de Betel, donde preside un sacerdote cortesano. Amós, como todos los otros profetas, tiene siempre plena conciencia de sí mismo, aun bajo la inspiración de Dios.

Queda tan sólo una identidad, la de la palabra; por esto él puede afirmar que no es *nabî* e inmediatamente después afirmar que lo es. Es fácil comprender la extensión del antiguo vocablo a casos que, aparentemente al menos, parecen suponer vocación o misión por parte de Yahveh. Por otro lado, la misma palabra se emplea comúnmente en la Biblia para todos los que se atrevían falsamente a presentarse como «profetas de Yahveh»; y, a menudo, sin añadir nada más.

Solamente el contexto nos informa claramente, de que se trata sin equívocos, de falsos profetas. La Biblia nos presenta a estos últimos en lucha contra los heraldos de Dios; ellos se amoldan a la voluntad de los reyes, prontos a adularlos servilmente; favorecen las ilusiones de la muchedumbre; siempre andan en busca de dinero y popularidad. Ezequiel<sup>25</sup> da de ellos una descripción completa. «Hacen de *nabî* en Israel, se presentan como mandados por Dios, estos profetas de su propio cerebro, que tienen como única fuente de su predicación su mente, su propia fantasía. Dan adivinaciones engañosas, respuestas erróneas; van diciendo: —Oráculo del Señor— mientras el Señor nada les ha dicho, ni

SEPARACION  
ABSOLUTA DEL  
PROFETISMO

PSEUDO-  
PROFETAS

les ha mandado. Nada hacen por curar las plagas morales del pueblo, sino que únicamente piensan en engañarlo, para obtener su ganancia. Engañan a mi pueblo, diciendo: — Todo va bien —; mientras todo va mal; prontos a convalidar toda su fantástica e inútil ilusión». Y de las «profetisas del propio cerebro», Yahveh se lamenta: «Me habéis comprometido ante el pueblo, por unos puñados de cebada y algunos trozos de pan, mintiendo...», o sea, profetizando el falso nombre de Yahveh. Y les amenaza con los más graves castigos. Es notable a este respecto el libro I de los Reyes, 22. Ajab decide hacer la guerra contra los Arameos; Josafat, rey de Judá, aliado suyo, le sugiere que escuche el oráculo de Yahveh. «El rey de Israel reunió a los profetas, unos cuatrocientos, y les preguntó: — ¿Debo ir a hacer la guerra o no? —. Y ellos respondieron: — Ve, el Señor dará a Ramot de Galaad en poder del rey». «Pero Josafat respondió: ¿No habría aquí algún profeta del Señor ('de Yahveh') para consultarle? Y Ajab: — Hay todavía un hombre por medio del cual podríamos consultar al Señor; pero yo le odio, porque no me pronostica nunca el bien, sino tan sólo el mal; es Miqueas, hijo de Imlá. — Pero Josafat dijo: — No hable el rey de esta manera».

Es evidente que los cuatrocientos que pretendían hablar en nombre del Señor eran simples cortesanos, aduladores y sólo se cuidaban de sus intereses sin escrúpulo de decir mentiras. Eran falsos profetas, como convenían a una corte impía, como la de Ajab; el piadoso rey de Judá comprende en seguida su carácter, justamente desconfía de ellos y pide que se oiga un verdadero y genuino profeta de Dios. «Entonces el rey de Israel llamó a un eunuco y dijo: — Hazme venir en seguida a Miqueas. — Mientras los dos reyes, vestidos con sus mantos, estaban sentados cada uno en su propio trono, en una explanada a la entrada de la puerta de Samaria, todos aquellos profetas iban vaticinando ante ellos; más aún, Sedecías, hijo de Kenaaná, se había hecho unos cuernos de hierro e iba diciendo: — Así habla el Señor. Con estos cuernos embestirás contra los Arameos hasta su exterminio; — y todos los profetas vaticinaban de la misma manera...».

El enviado informa o advierte a Miqueas, probablemente en tono de amenaza: «Mira que los profetas a una voz han presagiado fortuna al rey; que tu hablar sea como el de ellos y presagie fortuna». Y Miqueas: «¡Viva el Señor! Diré lo que el Señor me diga». A Ajab, que le dirige la misma pregunta hecha antes a los pseudo-profetas, él en tono sarcástico le repite el vaticinio de ellos; pero, ante la insistencia del rey que le conjura en nombre de Yahveh, le comunica la verdadera respuesta: «He visto a todo Israel disperso por los montes como rebaño sin pastor. Y el Señor decía: — Esos no tienen dueño; que cada uno se vuelva tranquilamente a su casa —. Y el rey de Israel dijo a Josafat: — ¿No te he dicho que no me iba a anunciar fortuna, sino desgracia?». Y el profeta, impertérrito, denuncia el engaño, la falsedad de aquellos pseudo-profetas y precisa su vaticinio. El acto de Dios que permite la acción de ellos está dramatizado en una escena celeste y presentado como una positiva orden divina; es un procedimiento literario de gran efecto. «Por esto, escucha la palabra del Señor. He visto al Señor sentado en su trono y toda la corte celestial estaba a su alrededor... y el Señor decía: — ¿Quién sabrá seducir a Ajab para que suba y perezca en Ramot de Galaad? — ...Un espíritu se adelantó... y dijo: — Yo le sabré seducir. — El Señor le preguntó: — ¿De qué manera? —. Y aquél: — Iré y seré espíritu de mentira en la boca de todos sus profetas. — Y el Se-

ñor: — Tú conseguirás seducirle; vete y haz como has dicho—. Pues bien, he aquí que el Señor ha puesto un espíritu engañoso en boca de todos estos profetas tuyos, porque el Señor ha decretado tu ruina».

Miqueas, en este punto, es abofeteado por el pseudo-profeta Sedecías, que con rabia le dice: «¿Se ha ido, pues, de mí el Espíritu del Señor para hablar contigo?». La tranquila respuesta de Miqueas confirma la anunciada derrota: «Te darás cuenta de ello cuando no sabrás dónde esconderte, para huir de los que te buscarán para castigarte, juzgándote responsable de la derrota». Irritado, Ajab hace encarcelar al heraldo de Dios: «Ponedle en la cárcel, a escaso pan y escasa agua, hasta mi feliz retorno». Y Miqueas: «Si vuelves felizmente, el Señor no habrá hablado por mi boca. Oído, todos vosotros los del pueblo». Ajab fué herido en la batalla por una flecha y murió.

De estos textos y otros análogos que encontramos, por ejemplo, en la vida atormentada de Jeremías<sup>26</sup>, se comprueba indefectiblemente el contrasentido de querer confundir el fenómeno sobrenatural de la institución profética con manifestaciones extrañas, o relacionar y tratar del mismo modo a los verdaderos profetas, que los combaten enérgicamente y se distinguen de ellos, y a estos farsantes que son únicamente una banal falsificación.

---

## LOS PROFETAS EN EL JUICIO DE LA TEOLOGIA

---

**E**L gran profetismo es un fenómeno único en la historia de las religiones; característica eminente del yahvismo (desde los comienzos y sin cambios o evoluciones) y de la religión cristiana.

La primera intervención determinante es la vocación, la llamada de Dios. El pequeño Samuel duerme junto al arca, en la tienda-santuario de Siló; en otra habitación está el ciego Elí. Una voz le llama en el sueño: «Samuel, Samuel». El pequeño «corrió hacia Elí: — Heme aquí, pues me has llamado. — Y Elí: — No te he llamado, vuelve a dormir». Por segunda vez se renueva la llamada y Samuel acude presuroso. El texto subraya: «Samuel no había tenido aún experiencia del Señor, ni Dios le había dirigido la palabra». A la tercera vez, Elí comprendió que se trataba de Dios y dijo al jovencito: «Vete a dormir, y si alguno te llama, di: — Habla, Señor, que tu siervo escucha». Samuel vuelve a su lecho y a la llamada, que se renueva, repite las palabras que le habían sido sugeridas y recibe la primera comunicación profética, de castigo para la casa de Elí.

Isaías, Jeremías, Amós (en el pasaje ya referido) y Ezequiel describen la toma de posesión hecha por Dios sobre ellos: acto inesperado, imprevisto, que establece para estos inspirados, a veces tímidos, un giro nuevo y decisivo en su existencia. «Tú me has atraído — se lamenta con Yahveh el piadoso y perseguido Jeremías — y yo he consentido; tú eras el más fuerte y has triunfado. Cada vez que hablo debo proclamar: «¡Opresión y ruina!», y así la palabra de Yahveh se convierte para mí en un oprobio y una vergüenza. Por tanto, me propuse: quiero olvidarla; ¡ah!, no hablaré más en su nombre. Pero su palabra era en

**LA  
PERSONALIDAD  
DE UN PROFETA**

mi pecho un fuego devorador, encerrado en mis huesos. Me esforzaba por contenerlo, pero sin conseguirlo»<sup>27</sup>.

Es la acción sobrenatural poderosa, de Yahveh: «El león ruge, ¿quién no se espanta con su rugido? Yahveh habla, ¿quién no profetiza?»<sup>28</sup>; acción, que Ezequiel repetidamente expresa así: «La mano del Señor vino sobre mí y me dirigió su palabra»<sup>29</sup>; ser tomado, aprisionado por Dios que habla a la mente del profeta.

Y esta poderosa intervención, que inconfundiblemente es de Dios, se repite todas las veces que el profeta debe entrar en acción. La profecía, en cuanto preanuncio exacto de acontecimientos futuros, interpretación del pensamiento de Dios en la historia, es el efecto inimitable e inconfundible de la acción divina sobre el portavoz. Cualquier explicación naturalista contrasta rudamente con los datos del texto. Algunos (W. James, A. Reville, etc.) quisieron explicar las inspiradas predicciones de los grandes profetas con la repentina irrupción, en el campo de su conciencia, de ideas subconscientes, elaboradas lentamente en la región subliminal del alma (hipótesis psicológica); otros (A. Causse, etc.), con la intuición genial de su perspicacia y por su profundo conocimiento del corazón humano. Pero la lenta elaboración que suponen los primeros está en oposición con esta acción y comunicación imprevista y repentina de Yahveh, que se repite y es la causa eficiente de cada intervención del profeta en su misión. Hemos visto la vocación del pequeño Samuel, el ejemplo de Amós, la preciosa confesión de Jeremías. Natán aprueba, anima a David, apenas éste le expone el proyecto, formulado por él, de erigir un templo a Yahveh; Natán se entusiasma con ello; pero, a la mañana siguiente, comunica al piadoso rey la orden contraria, de parte del Señor. Isaías se dirige al palacio real y anuncia al enfermo Ezequías su inminente muerte; el piadoso rey acude al Señor y ruega por su corazón. Isaías vuelve atrás, para comunicarle inmediatamente después, la curación que le ha sido concedida.

El genio, la intuición, el profundo conocimiento del corazón humano — contra los segundos — son dotes que podemos hallar un poco en todas partes en la historia de la humanidad. Nos maravilla la sabiduría de los Griegos, las obras maestras de la literatura de diversas naciones; pero el profetismo es un fenómeno único. Las pretendidas profecías del egipcio Ipuwer no son más que descripciones del pasado (A. H. Gardiner, A. Wiedemann); el *baru* babilónico es un astrólogo, un augur, un adivino, que no tiene nada en común con el profeta de Israel.

Por otra parte, tampoco todos los profetas eran, no diré genios, pero ni siquiera eruditos, hombres de pensamiento. Eliseo es un rico campesino; Amós, un pastor; Jeremías y Ezequiel, tímidos sacerdotes. Ellos predicen sucesos imprevisibles, en neto contraste con todas las perspectivas histórico-políticas. Amós, por ejemplo, anuncia la ruina del reino de Samaria, mientras este país había alcanzado, precisamente entonces, el vértice de su poder y prosperidad. Ezequiel predice con sus detalles el asedio y la destrucción de Jerusalén; y cuando todo parece irremediabilmente perdido, describe la vuelta de los desterrados, la constitución del nuevo Israel, la victoria que obtendrá en el lejano futuro sobre los gentiles. No hay meditaciones o intuiciones geniales, sino revelaciones, comunicaciones del Señor, que el profeta recibe, siente en sí mismo y comunica a los demás como sagrado depósito que no le pertenece. Y lo hace impertérrito, con un coraje de mártir y con un ardor de santo.

Los Padres (los primeros apologistas, especialmente) han recordado las imágenes con que la Sagrada Escritura afirma la acción de Dios en el profeta — cuando él transmite las revelaciones recibidas —, expresándolas con la terminología que emplean Platón y Plutarco para el fenómeno extático: el profeta es instrumento, órgano de Dios. Santo Tomás<sup>20</sup> ha ordenado sistemáticamente los elementos bíblicos y patrísticos, ilustrando la naturaleza de esta acción divina.

**INSTRUMENTOS  
DE DIOS**

Es esencialmente una iluminación sobrenatural de la inteligencia del profeta; luz que refuerza y se transforma en él en principio activo de conocimiento. Tanto si se trata de visión puramente intelectual, o de imágenes in-fusas ilustradas por la luz sobrenatural, o simplemente de la luz divina, dada para juzgar unos conocimientos naturales, el profeta reacciona vitalmente con él juicio que formula. Dios mueve y eleva las facultades naturales del hombre, sin cambiarlas ni, mucho menos, suprimirlas. Así el conocimiento profético, fruto de la luz sobrenatural, dada por Dios, es juntamente proporcionada en una buena medida al espíritu y a la mentalidad del profeta.

**COMUNICACION  
DE DIOS  
A LA MENTE**

Tal luz se le da, cada vez que debe comunicar algo. Las comunicaciones divinas al profeta tienen lugar, en general, por medio de visiones puramente intelectuales: Dios habla al alma, sin ayuda de imagen sensible; otras veces, en cambio, mientras habla al entendimiento, Dios actúa sobre la fantasía, sobre los sentidos internos; cfr. las visiones de Isaías, de Jeremías, de Ezequiel.

Entretanto, los sentidos externos, mientras Dios actúa de este modo, no perciben nada de lo que está en torno, porque siguen la actividad interna de la mente y de los sentidos internos, extraordinariamente activos. Léase Ez. 8, 1-5; 11, 24 y sigs. Los jefes de la comunidad judía, formados allí, junto al Gran Canal, se dirigen a la cabaña de Ezequiel para probar, criticar y preguntar, quizás, al nuevo inspirado, que desde hace un año ha atraído su atención con acciones simbólicas, para que les dé alguna respuesta menos dura por parte del Señor. Mientras los ancianos están sentados y hablan con el profeta, éste es arrebatado en éxtasis. El Señor, ante la fantasía de Ezequiel, hace aparecer como sobre una pantalla, las escenas de idolatría practicada en el templo de Jerusalén y habla a la mente de él explicando cada cosa, respondiendo a las preguntas del profeta y ordenándole, por último, que lo comunique todo a los ancianos que aguardan, con curiosidad o temor, el fin de aquel estado de abstracción que le ha arrebatado ante sus propios ojos. En el éxtasis, Ezequiel se ve transportado como entre el cielo y la tierra, hasta el templo de Jerusalén y luego vuelto a conducir a Tell Abib. «Mientras estaba en mi habitación y se sentaban ante mí los ancianos de Judá, vino sobre mí la mano del Señor. Miré y he aquí que se me apareció la forma de una figura humana... (Dios). Él me tomó por la cabellera; el espíritu me levantó entre el cielo y la tierra y me transportó, *en visiones celestes*, a Jerusalén...». Y al final de la visión: «Entonces un espíritu, habiéndome levantado, me transportó a Caldea, entre los deportados, *en visión*, y la visión que había tenido se apartó de mí. Y yo conté a los deportados todo lo que el Señor me había mostrado». Es el éxtasis; la viva atención interior sustrae al profeta de cualquier distracción externa. Todas sus facultades están activas y conscientes, mientras él, físicamente inmóvil, recibe las comunicaciones divinas; por tanto, aquí, si exceptuamos la

**EXTASIS**

**SIEMPRE  
CONSCIENTES**

palabra, el éxtasis no tiene nada que ver con la excitación del éxtasis pagano, de carácter morbosos, seguido a menudo por la inconsciencia. Cualquiera que sea el modo elegido para sus comunicaciones, aun mediante el sueño<sup>31</sup>, el Señor deja al profeta una certeza indudable más fuerte que cualquier evidencia, sobre el origen y la naturaleza divina de la comunicación recibida; y le infunde un impulso irresistible a transmitirla a sus destinatarios.

Finalmente, en su acción, Dios se adapta a la mentalidad del profeta, escoge imágenes que le sean familiares; se asocia a las ideas, a los sentimientos propios de cada profeta, que varían según los individuos, el tiempo y el ambiente, de manera que cada uno conserva su propio carácter y huella personal.

---

## LOS PROFETAS EN ACCION

---

### ACCIONES SIMBOLICAS

ELLOS cumplían su misión de maneras diversas, pero siempre muy adecuadas a las condiciones ambientales. Primeramente mediante la palabra viva: estos heraldos de Dios eran en primer lugar predicadores, vehementes como el fuego de la divina palabra que les animaba y encendía. Muy a menudo, para hacer más vivo, eficaz y comprensivo el mensaje que habían de transmitir, ejecutaban acciones simbólicas. Ya Ajiyyá de Siló, para predecir la división del reino de Salomón, divide su manto nuevo en doce partes, dando diez de ellas a Jeroboam, designado ya rey de las diez tribus septentrionales, que se separarán de la dinastía de David<sup>32</sup>. Estas acciones simbólicas se repiten a menudo en Jeremías y Ezequiel. Son verdaderas comparaciones en acto, adaptadas al genio de los orientales y al carácter de los Israelitas, realista y muy poco inclinado a las abstracciones. «Hijo del hombre — dice Yahveh a Ezequiel —, tú habitas entre gente rebelde, que tienen ojos para ver y no ven, oídos para escuchar y no escuchan, porque son gente rebelde. Por tanto, prepara tu equipaje para la deportación, de día, bajo sus ojos, y emigra del lugar donde estás hacia otro lugar, a su presencia. Quizás abran los ojos... Llevarás fuera de día tu equipaje...; luego, por la noche, siempre bajo su mirada, saldrás como salen los deportados. Bajo sus ojos, agujerea la pared y sal a través de la apertura. Pondrás tu equipaje sobre tus hombros; saldrás en la obscuridad, cubrirás tu rostro de manera que no veas el país: porque yo hago de ti un signo para Israel».

El Señor quiere despertar las conciencias endurecidas de los desterrados, los cuales resistían a Ezequiel, engañándose con fantásticos sueños de desquite contra los Caldeos. La acción, que el profeta ejecuta según la orden de Yahveh, es un signo: los desterrados preguntan su significado. A la mañana siguiente, el Señor habla de nuevo al profeta: La gente de Israel, gente rebelde, te ha preguntado ciertamente: —¿Qué haces? Respóndeles: —Así habla el Señor: Este oráculo es para el príncipe (el rey Sedecías), y para toda la gente de Israel que está en Jerusalén. Yo soy un símbolo para vosotros: como he hecho yo, así les acontecerá a ellos; irán al destierro, a la prisión. Y el

príncipe que está en medio de ellos, llevará su ropa sobre los hombros, saldrá en la obscuridad de la noche; harán un agujero en la muralla para permitirle la salida; se cubrirán el rostro, porque él no volverá a ver con los ojos el país... Le conduciré a Babel, en la tierra de los Caldeos, sin que él pueda verla, y allá morirá». Este oráculo tiene por objeto a los habitantes de Jerusalén y a su rey: serán deportados como prisioneros de guerra. Es éste el sentido de la acción, como tal, ejecutada por Ezequiel. Los detalles predicen luego la captura y la triste suerte de Sedecías. También el rey buscará salvar todo lo posible, huyendo en las tinieblas, a través de la apertura practicada por sus soldados en la pequeña puerta de la ciudad, que había sido amurallada y reforzada contra los Caldeos que la asediaban por todos lados: «Ocultará su rostro». «No verá la tierra» de Babel, donde será desterrado, o sea, será cogido y cegado. Estos detalles se verificaron de pleno. Apenas los Caldeos hicieron una brecha en las murallas de Jerusalén, los defensores huyeron por la noche, por una pequeña puerta que daba sobre el Cedrón. Con ellos iba Sedecías. Los Caldeos les persiguieron y alcanzaron; después de un intento de resistir, los soldados se dispersaron y Sedecías fué capturado y conducido por Nabucodonosor a Ribla. Este, después de haber hecho degollar a los hijos de Sedecías ante los ojos de éste, le cegó y le mandó como prisionero a Babilonia, donde murió. En los versículos siguientes se halla otra acción simbólica<sup>33</sup>.

En parte al menos, los discursos de los profetas eran fijados por escrito inmediatamente después, tanto por ellos mismos, como por sus discípulos; a veces por orden formal de Yahveh. Algunas profecías, que no fueron comunicadas de palabra a sus contemporáneos, fueron solamente escritas y destinadas a generaciones posteriores para determinadas situaciones futuras: así Is. cc. 40-46 y Dan. cc. 2; 7-12, según la manifestación explícita de Dan. 8, 26; 12, 9.

Los libros proféticos, por lo general escritos en verso, poseen una gran riqueza de imágenes, a veces atrevidas, metáforas y símbolos.

La finalidad inmediata principal de la misión profética — desde Amós a Ezequiel — es la siguiente: demostrar cómo el castigo nacional inminente no se debía a la impotencia de Yahveh, frente a los dioses de los pueblos vencedores, sino a la exigencia de su justicia, como castigo de los pecados de la nación que había violado la alianza del Sinaí.

Esta explicación fué predicada incesantemente muchos decenios antes de los hechos, con la predicción precisa de la desgracia nacional; después de los hechos, actuó eficazmente sobre los ánimos de los supervivientes, que luego formaron el resto fiel a Yahveh, núcleo del Israel que renació después del desierto.

De este fin mencionado se deduce fácilmente que los contemporáneos de los profetas tenían ya de Yahveh y de sus relaciones con el pueblo una idea errónea. En efecto, la religión popular, que en el período de los Jueces va arraigando y continúa su desarrollo, alcanza en el s. VIII su plena floración. Si la religión legítima puede sintetizarse en el monoteísmo, con la misma exactitud la religión popular, al llegar a su cumbre, puede sintetizarse en la idolatría, con todos los cambios que la preparan y acompañan, con todas las prácticas que de ello derivan. Yahveh queda siempre como el Dios de Israel, el

**LIBROS  
PROFETICOS**

**CONTRA LAS  
DESVIACIONES  
DE LA RELIGION  
POPULAR**

Dios nacional. Pero no es ya el Dios supremo, omnipotente, que hemos visto en el yahvismo puro, desde Moisés hasta David-Salomón; su estatura se ha empequeñecido; está colocado junto a los otros Baal.

«Y en el tiempo en que se hallaba en dificultades, este mismo rey Ajaz continuó cometiendo más que nunca infidelidades contra Yahveh. Ofreció sacrificios a los dioses de Damasco que le habían derrotado y dijo: — Ya que los dioses de los reyes de Siria les dan ayuda, yo les ofreceré sacrificios y me ayudarán también a mí. Pero, en cambio, fueron su ruina y la de todo Israel»<sup>34</sup>.

Estos sentimientos de Ajaz caracterizan la esencia de la religión popular.

1) Yahveh no es ya el único Dios, digno de este nombre; está en el mismo plano que los demás dioses nacionales. 2) No es suficiente su protección; la salvación ya no se espera exclusiva e infaliblemente de Yahveh; se intenta obtenerla atrayéndose la benignidad de las divinidades de los pueblos enemigos. 3) Estos pueblos obtenían victorias y prosperidad, ofreciendo ricos sacrificios; las víctimas alegran a los dioses, son su alimento. La relación es constante: culto puntual, debido por parte de los fieles y bendición constante por parte del dios. De la misma manera los Israelitas tratan de hacérselos propicios, pues tenían ya la misma mentalidad de los otros pueblos. 4) Naturalmente, conciben de la misma manera los gustos de Yahveh y sus relaciones con la nación.

Según estas ideas, en el choque entre los pueblos, la divinidad vencía o era vencida. En general, la derrota y la ruina de la nación ponía fin y hacía desaparecer del todo el culto de sus respectivas divinidades nacionales. Por consiguiente ésta estaba interesada en que el pueblo que le adoraba sobreviviera a la tormenta de la guerra; un revés temporal podía ser considerado como un castigo del dios irritado contra su pueblo, y se procuraba cambiar en bien los acontecimientos, ofreciendo víctimas más numerosas y de mayor valor; pues la irritación del dios no podía haber sido provocada sino por la falta de celo en ofrecerle sacrificios. Pero era inconcebible que una divinidad permitiera la ruina total y definitiva de su nación; esto iba no sólo contra la fama y dignidad del dios, sino contra su propia existencia. El pueblo de Israel, por tanto, en tiempos de Amós, creía que Yahveh, por el solo hecho de ser su Dios, debía defenderlo y hacerlo prosperar. Bastaba inmolarle nuevas víctimas. Ningún pensamiento sobre la ley moral o la justicia; ninguna preocupación por el futuro; más aún, aquellos ilusos esperaban seguros «el día de Yahveh», el triunfo de Yahveh sobre los pueblos vecinos y por esto el dominio de Israel sobre ellos<sup>35</sup>. El triunfo de Yahveh y de Israel eran la misma cosa, por el estrecho vínculo entre la nación y su Dios. Y que Yahveh estaba satisfecho, así creían ellos, lo demostraban indiscutiblemente las victorias y la prosperidad que caracterizan el reinado de Jeroboam. Con el aumento de riqueza había aumentado la pompa de los ritos: habíanse multiplicado los sacrificios y las ofertas, tanto en acción de gracias por los éxitos obtenidos, como en prenda y anticipo de los que esperaban. Vivían felices y contentos, seguros del futuro, que no concebían pudiera ser diverso del presente. La prosperidad es madre de ilusiones y el hombre rara vez tiene en cuenta, en su balance preventivo, la desgracia. Del mismo modo adoraban a sus dioses, Kemosh y Moloch, los pueblos vecinos.

La desviación no podía ser mayor: por tanto, no podía ser menos enérgica la desdeñosa protesta de los profetas.

Ellos recuerdan la verdadera naturaleza de la alianza entre Yahveh e Israel, debida a la libre elección por parte del Señor el cual no tiene necesidad de la nación judía; si ha elegido a los descendientes de Abraham, de Jacob como pueblo suyo, los ha elegido por su infinita misericordia. Yahveh impuso a la nación, como contrapartida, unos preceptos religiosos y morales.

Israel los violó y debe sufrir el castigo; Yahveh lo aniquilará, ya que su existencia es en realidad independiente de la de la nación. Yahveh romperá así la alianza que la nación perjura había hecho ya inoperante e injurioso para la santidad y majestad de Dios. Este, como había predicho ya a Moisés, había sido muy paciente y misericordioso, esperando que la nación volviera en sí; con este fin había enviado castigos parciales y limitados. Pero la conversión no se realizó. La infidelidad al pacto había aumentado progresivamente y el castigo final estaba ya a las puertas.

Los profetas escritores, desarrollando y precisando la obra de los que les habían precedido, ponen, por esto, particular interés en hacer resaltar los atributos de Yahveh, Ser supremo y único Dios, sus exigencias morales, que determinan la naturaleza de sus relaciones con la nación; precisamente porque estos atributos y estas exigencias eran entonces negados y sumergidos por la orgullosa e invasora religión popular. Respectivamente, los profetas atacan la confianza supersticiosa repuesta en el culto por esta corriente. El ritual es la esencia del falso yahvismo, ritual *sic et simpliciter*, sin referencia alguna a las disposiciones del ánimo, a la cualidad de la conducta moral. Culto externo que, en la religión popular, tiene su lugar e importancia señalados, pero que en el yahvismo está puesta en la observancia de las leyes morales.

Podemos sintetizar bajo estos dos aspectos la enseñanza profética; el positivo, que ilustra las verdades fundamentales, constitutivas del antiguo yahvismo, y el negativo o polémico, que combate enérgicamente y tiende a derrumbar la esencia de la religión popular. Dos aspectos del mismo tema: la naturaleza de la alianza del Sinai.

Es el tema común a todos los profetas escritores, desarrollado, naturalmente, de modo diverso por cada uno de ellos, según las circunstancias históricas y las características personales. En su obra, en sus escritos, todo se reduce fácilmente a tal unidad: tanto el interés mostrado y la acción desarrollada en la política y para la justicia social, como la postura adoptada contra el culto, el sacerdocio y los falsos profetas que lo favorecían.

En política, los profetas combaten las alianzas con los demás pueblos, a) porque son fuente inmediata y directa de contaminación religiosa; b) y mucho más, porque ofenden el espíritu del pacto nacional con Yahveh.

a) En nombre de la política que impone el reconocimiento, al menos oficial, de las divinidades del país con el que se trata, la alianza constituye un grave peligro para el monoteísmo. Las divinidades de las naciones amigas entran en contacto con Israel y a menudo se les ofrecía culto. Era una consecuencia lógica del estrecho vínculo que existía entre cada nación y su propia divinidad.

b) Yahveh, por otra parte, empeñó su palabra en el Sinai de dar Palestina a los Hebreos y de conservarla en poder de los mismos. La nación no debe, pues, temer nada; sólo debe procurar poner en práctica las condiciones del pacto. Es una condición ciertamente privilegiada y única: el reino de Israel no

puede ser más que teocrático, según la concepción de la religión legítima. Es la lógica consecuencia del pacto del Sinaí. Por esto una dinastía que actúe contra el pacto, un rey que impugne, por propios cálculos, la religión mosaica — como hemos visto es el caso de las diversas dinastías del norte, a partir de Jeroboam —, para los profetas y los fieles yahvistas no es legítima y merece ser depuesta. Así la oposición y la condenación de Oseas, 7, 3-7; 8, 4, no van contra la institución monárquica, en favor de un régimen de libertad, sino contra la postura tomada, por razones políticas, por los reyes del norte contra el puro yahvismo.

Además, la entrada en juego de las fuerzas políticas, apoyándose en sus propias armas y en poderosas alianzas, significa que ya no tienen la fe incondicional en Yahveh ni la confianza absoluta en su poder; significa que han olvidado que la nación le debe exclusivamente a Él su nacimiento y su desarrollo; quiere decir que olvidan los milagros realizados por Él con dicho fin, y que eran manifestaciones indudables de su amor y de su majestad inefable. Es una falta de fe hacia Yahveh, que convierte en inoperante y sin finalidad el pacto mismo del Sinaí, dado que la salvación no es ya obra exclusiva de Dios, sino fruto de sus propias iniciativas.

#### LOS PROFETAS Y LA CULTURA

Se ha dicho (Causse) que los profetas combatían el lujo, la riqueza y la monarquía, porque favorecían el ideal nómada y eran defensores de los privilegios de las familias y de los clanes. Los profetas, propugnando la idea de la alianza de la nación con Yahveh, celebran naturalmente el período más hermoso de su actuación: los cuarenta años del desierto, especialmente los años transcurridos en Cades. Tal valoración responde exactamente a las condiciones mismas del ambiente, a la lógica del desarrollo del sentimiento religioso en la multitud, y es atestiguada por todas las demás fuentes bíblicas.

Pero si hablan de la actuación del pacto, no hacen cuestión de política o de organización social. Hablan de pureza del «yahvismo». «La religión actual, oh Israel — dicen en síntesis —, es una depravación. Vuelve la mirada a los comienzos: allí se encuentra el aire balsámico de la primavera inicial, el tiempo más hermoso de los místicos desposorios con Yahveh...». «Tú no seguiste su conducta (la de Sodoma y Samaria), ni realizaste sus abominaciones, solamente durante algún tiempo (el período del desierto). Después te has depravado más que ellas». «Sólo volviendo a aquel yahvismo integral, monoteísmo y observancia de las leyes morales, puedes esperar la salvación de Yahveh»<sup>28</sup>.

Así como la religión popular comenzó con el aposentamiento de Israel en el país de Canaán y tuvo como causa y elementos principales el influjo de la cultura indígena, los profetas, combatiendo el efecto, abominan también de la causa, y ponen todo aquel período, que va desde los Jueces en adelante, en el cuadro tenebroso del antiyahvismo, en la triste historia de la monstruosa infidelidad de la nación para con su Dios.

Basta tener presente el cap. 16 de Ezequiel, para comprender el motivo de que los profetas celebren el período nómada. No se puede, por tanto, demostrar la oposición de los profetas a la cultura como tal, aunque sea de importación cananea. Lo que ellos condenan es la religión popular, el atribuir a Baal los bienes de la tierra de Canaán, venerarlos y extender al culto de Yahveh las maneras y concepciones del culto idolátrico.

Entre cultura y práctica religiosa hay un vínculo, aunque no necesario;

de modo que, acogiendo la una se deba acoger la otra automáticamente. En contacto con los cananeos era natural que los nómadas Hebreos aprendiesen su civilización sedentaria; había únicamente el peligro de que se dejasen atraer también en la órbita de la práctica y concepción del culto. Y tanto es así, que fueron necesarios varios siglos para que esto fuera una desoladora realidad, mientras que la transformación de los Hebreos de nómadas en sedentarios, vinculados a su propio país, y convertidos en buenos agricultores, puede considerarse ultimada al final del período de los Jueces. El futuro «nuevo Israel» no será otro que el pacto del Sinaí vuelto a su primitiva pureza (como la que había en el desierto en los comienzos), y actuado fielmente por el pueblo<sup>37</sup>. La idolatría, esencia del sincretismo, desaparecerá en todas sus formas de Israel, que volverá a ser la nación de Yahveh y Yahveh su único Dios: «Seré tu esposo fiel y tú reconocerás a Yahveh». Oseas anuncia de este modo la perpetuación del colectivismo en la religión de Israel, más allá de la ruina, del destierro, en el nuevo Israel. Ezequiel no hará otra cosa que precisar y ampliar las alusiones al castigo y al nuevo nacimiento, que habían hecho Oseas y los que le habían precedido. Además, me parece que Ez. 20, 32, repite e ilustra todo lo que dice Oseas 2, 8-9 a. Lo que se deduce claramente del texto de Jeremías<sup>38</sup> es que el profeta, así como en el c. 2, 10 aduce el ejemplo de las gentes idólatras, fieles a sus falsos dioses, para echar en cara la infidelidad de Israel para con Yahveh, del mismo modo aduce aquí el ejemplo de la obediencia de los Recabitas a un simple hombre, para avergonzar a los Israelitas que desobedecen a Yahveh. En cuanto a las costumbres de los nómadas Recabitas, Jeremías no expresa ningún juicio.

Del mismo modo, los profetas no han condenado el culto en sí, ni cualquier culto externo. La exegesis racionalista lo ha afirmado, pero erróneamente, fundándose en Amós 5, 21-25; Oséas 6, 6; Is. 1, 10-17; Miq. 6, 6-8; Jer. 7, 22 y sig. La cuestión debe encuadrarse en el cuadro general de la predicación profética.

**LOS PROFETAS  
Y EL CULTO**

a) Los profetas combaten la religión popular, centrada en el culto idólatrico y en el culto de Yahveh exclusivamente formal e interesado.

b) Exaltan el pacto del Sinaí, que se centra totalmente en el Decálogo; en él el culto externo a Yahveh, implícito en el primer mandamiento, es sólo un elemento complementario.

Es natural que los profetas: 1.º, condenen absolutamente el culto idólatrico y toda forma de veneración directa de los falsos dioses;

2.º, hagan resaltar el elemento esencial del yahvismo: un veraz sentimiento de grata devoción hacia Dios, piedad más que religión, y pura conducta moral;

3.º, nieguen al culto externo toda eficacia, cuando no vaya acompañado de disposiciones internas correspondientes.

De esta manera los profetas anuncian la destrucción del templo—en el cual la religión popular del reino de Judá concretaba su fanática y supersticiosa seguridad de la protección de Yahveh—porque estaba profanado por los pecados de Judá, aun reconociendo su carácter sagrado.

**SINTESIS**

Por consiguiente, según los profetas, Yahveh ha escogido a Israel, el cual debe a esta elección su ser como nación, imponiéndole el monoteísmo y los preceptos morales (=Decálogo): es el pacto del Sinaí. La fórmula del Exodo 19, 5: «Yo soy vuestro Dios y vosotros sois mi pueblo», es repetida a menudo por los profetas, como el programa religioso a que debe tender la nación y que el Señor realizará con su poder, convirtiendo al «resto de Israel», a través de la larga tribulación del destierro, después de haber castigado con su destrucción a la nación perjura<sup>39</sup>. Israel correspondió mejor al pacto, en su pasado, en el período del desierto, que es considerado como la edad de oro del yahvismo<sup>40</sup>. Las defecciones a Yahveh que entonces tuvieron lugar fueron actos transitorios y el pueblo volvió en seguida al recto camino; no impiden por esto que definamos el período del desierto como la edad de oro del yahvismo. Los pecados de las generaciones pasadas hacen sentir su peso sobre las siguientes, que lo han agravado, alejándose cada vez más del Señor y separándose más y más del pacto. El Señor, viendo que han sido inútiles los castigos limitados y temporales, se ve obligado ahora a aplicar la sanción definitiva, decretada en Lev. 26; Deut. 28: la destrucción de la nación y el destierro de los supervivientes.

Después de esta parte de la actividad profética, definida como «destruens», o mensajera de catástrofes, viene siempre la parte confortadora, reconstructora, que revela los designios de Dios para la continuación de la alianza con la nación, la cual será reconstituída en Palestina, que el Señor devolverá a los supervivientes, los cuales, convertidos, volverán del destierro. El castigo de Israel no es una finalidad en sí mismo; se trata de una pena vindicativa, pero, el mismo tiempo, medicinal. La misericordia de Yahveh conservará un «resto» para su pueblo; lo volverá a conducir a su patria, después de haberlo purificado de toda traza de idolatría con las humillaciones del destierro; con este «resto» Yahveh renovará el pacto del Sinaí, que tendrá en el renacido Israel aquella fiel correspondencia o aquel cumplimiento por parte de la nación, que faltó antes del destierro. El nuevo Israel, por último, durará eternamente, en cuanto será elevado y absorbido en el reino del Mesías. En Os. 2 hallamos alusiones claras a este plan grandioso, que se encuentra también en los otros profetas. Ezequiel lo reelaboró sistemáticamente, iluminando y desarrollando con claridad cada uno de sus detalles.

---

## TEORIAS PROFETICAS

---

**E**s innegable que los profetas precisan y desarrollan la revelación precedente.

1. La alianza del Sinaí entre el Señor y el pueblo de Israel basada en el principio de solidaridad, constaba de un doble elemento: el racial, por decirlo así, y el religioso.

Los descendientes de Jacob, gente de la misma sangre, separados de todos los otros pueblos, se fundieron en el Sinaí en una nación. Pero este elemento,

que podía sustituirse en el círculo solidario de la familia y del clan por algún rito simbólico, era siempre secundario frente al religioso: la fe en el mismo Dios. Era necesario ser Israelitas para ser miembros del pacto, pero esto no era suficiente; el elemento insustituible era la fe en Yahveh, con la observancia del Decálogo.

Esto aparece claro en la suerte de las diez tribus que se separaron de Judá. La escisión política, diría material, no hubiera influido sobre las relaciones entre Yahveh y las tribus del norte, si éstas le hubieran permanecido siendo fieles. En cambio, Jeroboam, con el culto ilícito establecido oficialmente — culto que conducía a la idolatría —, puso las premisas para la separación de las tribus septentrionales de la alianza del Sinaí, aunque fuera contra sus intenciones. Pero esta separación se operó lentamente: cuando Oseas comunica la última llamada de la misericordia de Dios, la separación es ya un hecho cumplido.

El nombre simbólico del tercer nacido pueblo, impuesto por Dios, es el de *Lo-ammi*, «(Ya) no mi pueblo». El reino del norte no pertenece ya a Israel, el elegido de Yahveh. La alianza del Sinaí queda restringida al reino de Judá; pueblo de Dios continúan siendo los Israelitas del sur, con Jerusalén como capital.

Se podrá objetar que Amós y Oseas anuncian al reino de Samaria la destrucción y el destierro, definiéndolas como penas temporales, medicinales; que insisten sobre el retorno del «resto» de Efraím a Yahveh, sobre su repatriación, etcétera; que no hablan de modo diverso de Judá los demás profetas. En realidad, Amós y Oseas tendían a que el reino que había salido de ella retornase a la alianza, y presentaron por entero el plan divino de la restauración. ¿Se hubiera éste realizado por los supervivientes de Samaria? Los grandes profetas posteriores responden que no (desde Esdras y Crónicas). El «resto» de Israel, aunque sea como núcleo central y el más importante, son los deportados a Babilonia desde Judá en el año 597; podían formar parte del «resto», naturalmente, los demás Israelitas supervivientes, pero como individuos, vueltos de corazón a Yahveh.

Isaías<sup>41</sup> habla de la ruina de Efraím y del misérrimo «resto»: después de sacudido el olivo, permanecen una o dos olivas en la cima más alta; pero no alude a su conversión; los vers. 7-8 expresan la impresión producida por esta ruina sobre los hombres en general. En el c. 28, 1-4 trata de nuevo de la ruina de Efraím; en los vers. 5-6 se habla del «resto», objeto de predilección; este «residuo de su pueblo» puede entenderse de los supervivientes de Samaria, pero también solamente de los de Judá, o de la nación en general. En la segunda parte, consagrada a la restauración del resto, Isaías habla solamente de Israel, el «Israel de Dios» de San Pablo, como se indicará más adelante. Más aún, en el c. 48, 1 hay la siguiente expresión realmente notable:

Escuchad esto, oh Casa de Jacob:  
Vosotros que lleváis el nombre de Israel,  
y que habéis salido de la fuente de Judá...

Tal es ciertamente el pensamiento de Ezequiel; tal es también el del Cronista. Los mismos críticos, desde Wellhausen en adelante, consideran que los

EL "RESTO"  
DE ISRAEL

deportados del norte desaparecieron amalgamados en aquel mar inmenso de pueblos que era el imperio asirio.

Por tanto, las diez tribus de Israel no forman ya parte de la alianza del Sinaí; el fin del reino de Samaria fué el sello de esta decadencia; el pueblo de Israel, todo Israel, son los desterrados en el 597, los supervivientes de la destrucción del reino de Judá. Todo esto significa que el elemento religioso del pacto se afirma de manera más neta: de tal manera, que constituye el primer signo de la abolición del elemento racial, que sólo se efectuará en el reino mesiánico. La escisión del norte había roto el principio de solidaridad nacional entre las diez tribus y Judá: lo atestiguan las luchas entre los dos reinos; mientras que el colectivismo, o sea, la relación de las diez tribus con Yahveh y su pacto cesa solamente cuando la idolatría y la religión popular consiguen dominar sin obstáculos.

En el mismo reino de Judá se operará una criba. Como hemos ya indicado, para Jeremías y Ezequiel, el «resto», como núcleo, está constituido por los deportados del 597; los deportados del 586 serán más bien un índice de la depravación de los que permanecieron en su patria y de la justicia de Dios en el tremendo castigo; y serán perseguidos en el destierro por la venganza divina. En el destierro, el «resto» sufrirá la prueba y muchos quedarán descartados. En el Sinaí no se había hecho esta criba; es verdad que la generación del éxodo fué excluida de la tierra prometida, por sus rebeliones; pereció en el desierto; pero fué un castigo colectivo y no una criba; la «generación» que se formó entonces entró en Palestina. Ahora las circunstancias favorecían esta criba.

De este modo, la destrucción de la nación y el destierro concurren admirablemente a hacer triunfar el verdadero yahvismo, objetivo de la actividad profética, y reforzaron los lazos entre la nación y Yahveh, más aún, permitieron que la alianza se realizara finalmente como quería el Señor.

2. La mentalidad semítica restringía el poder de cada divinidad al territorio de sus adoradores. Cada región tenía su propio dios. Esta mentalidad la compartían los Hebreos: plenamente, en la religión popular; sólo para el culto, en el puro yahvismo. Era, naturalmente, una idea imperfecta. La enseñanza profética puso en evidencia la fe del yahvismo en un solo Dios, único, creador y supremo legislador; a Él pertenecen todos los pueblos, y por Él, aun contra su voluntad, todos son gobernados. También en este aspecto influyeron grandemente las circunstancias históricas y la actividad de Ezequiel. La visión simbólica del cap. I, que se repite en todo el libro de Ezequiel, sirvió eficazmente para borrar de la mentalidad rebelde de los desterrados todos los preconceptos que tenían sobre esto. Yahveh está allí, en Babilonia, al lado de los deportados; omnipotente, como en Palestina; tiene a sus pies, como escabel, las fuerzas de la naturaleza que los babilónicos adoran como divinidades. El lazo supersticioso entre Yahveh y el templo de Jerusalén ha quedado definitivamente roto; el concepto supersticioso y amoral del sacrificio solamente externo se dispersa con los restos de los dos altares legítimos destruidos por los Caldeos. Los desterrados que, lejos de Jerusalén, por la unicidad del lugar del culto, no pueden ya inmolar víctimas, recuerdan las invectivas proféticas contra el necio intento de reducir el yahvismo a un simple ritual, al modo de los cultos idolátricos de los demás pueblos.

En contacto con los vencedores, en la esperanza del triunfo de Yahveh,

**DECADENCIA  
DEL CONCEPTO DE  
TERRITORIALIDAD  
EN EL CULTO**

constataron la veracidad de los dichos proféticos, y en la comprobada realización de los mismos vieron la prenda más cierta de la futura restauración que les había sido prometida.

3. El objetivo que el Señor se prefijó en esta alianza es el testimonio de su gloria, que se concretará, por último, en la venida del reino del Mesías, al cual iban dirigidas la antigua alianza y la historia toda del género humano.

**TERMINO DE LA  
ALIANZA:  
EL MESIAS**

Y el designio divino no puede frustrarse. Toda la segunda parte de Isaías lo repite:

Te llamas rebelde — dice a Israel — desde que naciste.  
Por amor a mi nombre yo tengo paciencia  
y por amor de mi gloria yo me reprimo  
para no exterminarte.  
He aquí que yo intenté pulirte,  
pero no he sacado de ti plata;  
te he probado en el crisol de la aflicción.  
Por amor de mí mismo;  
y mi gloria (¡ay, cómo ha sido profanada!)  
no la voy a ceder a otro...<sup>42</sup>.

Israel da a Yahveh esta gloria, observando el más riguroso monoteísmo y practicando las prescripciones morales del Decálogo. Es la esencia del pacto. A Israel le es especialmente reprobada la idolatría.

La alianza era preparatoria, por esto era temporal. Y los profetas hablan de la era mesiánica como del complemento del antiguo pacto y como del estado definitivo. La alianza del Sinaí habría sido absorbida, elevada y, por esto, sustituida por la nueva, sellada con la sangre del Mesías. Era ésta la finalidad que claramente expresaban los profetas: Isaías, Jeremías, Ezequiel y que será aún más evidente en el libro de Daniel.

El antiguo pacto está en función del Mesías; por esto el Señor, a pesar de las transgresiones y la infidelidad de Judá, hará resurgir después del destierro la nueva teocracia e impedirá siempre la desaparición de Judá.

De todo esto deriva la filosofía de la historia, que reconoce y hace notar la acción de Dios en los acontecimientos desde la elección de Abraham hasta la muerte de Antíoco IV Epifanio; acción dirigida a conservar a Israel para la venida del Mesías. Del carácter preparatorio de la alianza del Sinaí se explican las alusiones a la idea universalista que hallamos en los escritos proféticos. Aun siendo nacional el pacto del Sinaí, por su destino es universal. Los profetas, al preparar el nuevo nacimiento, la nueva teocracia posterior al destierro, anuncian al mismo tiempo el reino del Mesías que le sucederá; lo describen en sus notas características, entre las cuales su universalidad: abarcará a todos los hombres.

Sería útil en este punto un florilegio de las principales ideas mesiánicas, que brillan en las páginas de los profetas. Es lo que se ha hecho en este libro en el estudio dedicado al mesianismo en su conjunto, aun sin reducirlo a los libros proféticos: remitimos al lector a tales páginas (219).

**MESIANISMO  
Y PROFETISMO**

Sólo expresaremos, para concluir, un pensamiento.

El Mesías y su reino es el último objetivo pretendido por Dios en la alianza del Sinaí, que precisa y determina el antiguo pacto con Abraham, la «promesa» formulada a su posteridad<sup>43</sup>. El admirable y variado desarrollo del mesianismo con las determinaciones y enriquecimientos progresivos, que tuvieron lugar con alternativas, y sin embargo, de un modo tan armónicamente convergente en un único cuadro, sin contrastes ni contradicciones, a pesar de los diversos aspectos que presenta, queda sin explicación sin la revelación directa de Dios. Los profetas son los asertores conscientes y convencidos de ello. La admirable correspondencia entre sus predicciones y la realización resulta así el sello último de la inspiración divina.

Por consiguiente, el mesianismo es, a un tiempo, vértice de la actividad profética y confirmación la más valiosa de su naturaleza sobrenatural. El profetismo es el elemento más elevado de la religión del Antiguo Testamento y uno de los más grandes movimientos espirituales de toda la humanidad. Se ha podido decir sin exageración que todos los filósofos, todos los legisladores, todos los fundadores de religiones en la antigüedad, tomados en conjunto, no han anunciado tantas ideas elevadas y sublimes, como los pocos profetas de Israel<sup>44</sup>.

BELARMINO BAGATTI

# DONDE VIVIO JESUS

**XIX**

pág.	429	TIERRA SANTA, FUENTE DE CONOCIMIENTO DE CRISTO
	429	LOS HALLAZGOS DE NAZARET
	430	LA VIDA EN EL LAGO
	431	EL POZO DE JACOB
	431	EN EL VALLE DEL JORDÁN
	432	PASTORES
	432	EL DESIERTO
	433	HACIA JERUSALÉN
	433	PIEDRA SOBRE PIEDRA
	434	LOS SEPULCROS BLANQUEADOS
	435	LA FUENTE DE SILOÉ
	435	GETSEMANÍ
	436	TIERRA SANTA, FUENTE DE PIEDAD
	436	PEREGRINOS
	436	ASCETISMO
	436	SANTUARIOS
	437	ORGANIZACIÓN DE LA LITURGIA
	438	NAVIDAD EN BELÉN
	438	LA PROCESIÓN DE RAMOS
	438	VÍA CRUCIS
	439	FUEGO SANTO
	440	TIERRA SANTA REVIVE LA VIDA DE CRISTO
	440	EXCOMUNIÓN JUDÍA
	440	PERSECUCIÓN PAGANA
	440	DESUNIÓN CRISTIANA
	441	MATANZA PERSA
	441	VEJÁMENES ÁRABES
	441	ENTUSIASMO DE LOS CRUZADOS
	441	VUELTA DE ISRAEL
	442	CONTRASTES
	442	MAÑANA

**NOTA  
BIOGRAFICA**

*Belarmino Bagatti, O. F. M., nacido en Perignano (Pisa) en 1905, se doctoró en Roma en el Instituto Pontificio de Arqueología Cristiana, con un comentario sobre las Catacumbas de Commodilla. Desde 1935 enseña en Jerusalén en el Studium Biblicum Franciscanum. Tomó parte en las excavaciones del Nebo y dirigió otras, como las del Monte de las Bienaventuranzas, de la Visitación, de Emaús, de Belén, del «Dominus flevit» y de Nazaret, que comentó en las publicaciones del Studium.*

EN la cumbre del Olivete, que se yergue frente a Jerusalén, hay una piedra que, aproximadamente tiene la forma de un pie. Siendo considerada como la última huella de Jesús, antes de subir al Padre, todos los guías la mencionan y muestran a los turistas o peregrinos. Este hecho, ampliado a una esfera mas amplia y profunda, nos da la llave para comprender el carácter de Palestina. Esta tierra se convirtió en el centro de atracción, a través de los siglos, por la vida mortal que en ella hizo nuestro Redentor Jesús. Si es difícil precisar las razones de esta atracción ya que los intereses religiosos están mezclados con los profanos, los culturales y los de simple curiosidad, ello no impide que el hecho sea real. Bajo este aspecto, el hombre moderno no se diferencia mucho del de los siglos pasados, desde el momento que el fondo permanece sin variación y la tierra es, poco más o menos, siempre la misma.

Nos parece que el poner de relieve algunos motivos de atracción puede aportar alguna luz sobre la vida terrena de Cristo y sobre el modo con que los cristianos han intentado revivirla.

---

## TIERRA SANTA FUENTE DE CONOCIMIENTO DE CRISTO

---

NAZARET está situada en una cuenca y sólo se la ve al acercarse allí. En este recogido ambiente, casi escondido a las miradas indiscretas, tuvo lugar la Encarnación del Verbo. Hace unos veinte años se formuló una teoría, a la ligera, que niega la autenticidad del Santuario y del pueblo mismo. El pico ha sepultado ya tal teoría, haciendo aparecer la parte meridional del villorrio, habitado ya cinco siglos antes de Cristo.

### LOS HALLAZGOS DE NAZARET

Las excavaciones han demostrado que el pueblo era preferentemente agrícola, de modo que no es extraño que Natanael hubiera manifestado aquel juicio despreciativo: «¿Puede salir jamás algo bueno de Nazaret?»<sup>1</sup> Este carácter agrícola puede hacernos comprender cómo se fueron formando en la mente del Niño Jesús aquellas imágenes de la vida campestre, que luego florecerán espontáneas en sus labios, cuando querrá enseñar la Buena Nueva. Los surcos hechos por el arado, la siembra de la buena y de la mala semilla, el trigo y la cizaña, el grano que ha de morir en la tierra entre los húmedos terrones, eran cosas que viera muchas veces en su niñez. Junto a la casa de la Virgen se extienden subterráneos artificiales para conservar el vino, el aceite y el grano. Hoy están vacíos, pero en otro tiempo estaban ciertamente llenos y Jesús pudo ver el vino en los odres viejos y nuevos, así como medir el grano con el celemín, contemplar el movimiento de la muela con el trabajo del asno, oír hablar de buena y mala administración y de administradores infieles. En su casita habrá visto en manos de la Virgen la levadura del pan y, quizá, dada la sencillez de la casa, una dracma perdida en el pobre pavimento. Desde niño habrá jugado también con los demás y comprobado que a veces los niños muestran su despecho, especialmente cuando están cansados

de jugar y cómo azuzan a la clueca que, temerosa siempre por sus pequeñuelos, quiere protegerlos con sus alas.

Muchos fragmentos de lámparas «herodianas», o sea, del tipo que los arqueólogos consideran se usaron en el s. I, halladas en las excavaciones, nos recuerdan la parábola de las vírgenes necias y prudentes que, en la mente del Redentor, debían tener en sus manos pequeñas lámparas de barro de esta clase. Estos hallazgos nos demuestran que ciertos relatos de la infancia de Jesús, que se narran en los evangelios apócrifos, por ejemplo, aquél tan gracioso de que Jesús hacía pajaritos de barro y luego, ante la reprensión de San José, los hacía volar, son, en cambio, narraciones fuera de ambiente, porque ningún fragmento lleva figuras de pájaros o de otras cosas, ni en relieve, ni en pintura, ni grabadas. En Nazaret se observaba de manera rigurosa la ley que prohibía hacer figuras; tal vez, el autor de los apócrifos vivía, en cambio, en un ambiente helenizado, donde los figureros plasmaban numerosas estatuillas culturales o de ornamentación.

#### LA VIDA EN EL LAGO

Cuando desde Nazaret, después de haber visto el redondo Tabor en que Jesús se transfiguró, se llega a Tiberíades, se ofrece a nuestra vista un panorama encantador. Enfrente, el límpido espejo de las aguas del lago; detrás, las rugosas montañas sirias; al norte, verdeantes extensiones de las plantaciones de plátanos; al oeste, la áspera línea de escollos y la escalonada de techos; al sur, la cinta dorada del Jordán, que se aleja.

La región del norte fué escogida como teatro del apostolado de Jesús, no sin una razón. La incursión de castigo de los Judíos contra los Sirios, el 11 de diciembre de 1955, que fué llevada ante la ONU, fué motivada por los primeros por causa de la pesca, ya que esta zona es la mejor del lago. Precisamente por esto, los Sirios intentaban impedir que los Judíos pescaran y los Judíos se vengaban. Lo mismo sucedía hace veinte siglos y se comprende muy bien que esta zona fuera más poblada que las otras. La pesca supone el comercio; el comercio, gente y, por tanto, ciudades. Queriendo manifestar la Buena Nueva, Jesús escogió este sitio, porque podía encontrar más gente que en otras partes y que tuviera tiempo de escucharle e ingenios más despiertos que los de los campesinos, para que le siguieran. Los más activos discípulos de Jesús surgieron entre los habitantes de esta zona.

Mientras a individuos dedicados a la pesca Jesús les había dicho: «Seguidme y os haré pescadores de hombres»<sup>2</sup>, había mirado a un recaudador de contribuciones que estaba en la entrada de Cafarnaúm. Sabía escribir y era una cualidad que se apreciaba. Si en el ambiente de los pescadores Jesús había oído hablar de redes, de peces buenos y malos que es necesario arrojar, en el ambiente de los recaudadores debió de oír hablar de talentos, tesoros, piedras preciosas.

Para no impedir la viabilidad con la multitud que le seguía, Jesús se entretenía gustosamente fuera de las ciudades, donde había espacio libre para las muchedumbres. Fué en el campo donde anunció su nuevo programa, sanó a tantos enfermos e hizo tantos milagros, como el de la célebre multiplicación de los panes.

En la bella sinagoga de Cafarnaúm, reconstruída por el Centurión, el Divino Maestro quiso añadir un corolario al insólito hecho de la multiplicación de los panes, anunciando la Eucaristía, pero una fría incomprensión paralizó

toda su obra. Los negocios materiales habían ocupado el corazón de los habitantes y en ellos no había sitio para el Señor. Era demasiado: «¡Ay de ti, Corozáin! ¡Ay de ti, Betsaida! porque si a Tiro y Sidón hubieran sido obrados los milagros realizados entre vosotros, ya haría mucho tiempo que habrían hecho penitencia. Y por esto os digo: En el día del juicio habrá menos rigor con Tiro y Sidón, que con vosotros. Y tú, Cafarnaúm, ¿serás acaso levantada hasta el cielo? Tú serás arrojada al infierno»<sup>3</sup>. Cuando pensamos que hasta estos últimos años incluso se había olvidado el lugar de Cafarnaúm, se ve claramente que estas predicciones no eran puras declamaciones literarias.

Jacob, para gozar de las ventajas de la ciudad y al mismo tiempo tener la libertad del campo, había comprado uno de los más hermosos campos que había en torno a Siquem y allí excavó un pozo, vinculado luego por herencia a la descendencia de José. Jesús se detuvo en este pozo para acercarse a los Samaritanos. Empezó con una mujer de costumbres volubles, que había ido a buscar agua. Cuando en el pozo que la tradición no duda en señalar como el de la Samaritana, uno se detiene a contemplar cómo el cubo sale a la superficie desde 32 m. de profundidad, no puede menos que acordarse del proceso que siguió el Maestro con la mujer. Primero quiso llevarla del agua material a la espiritual; después, cuando la mujer, vencidándose a sí misma, comenzó a hablar del templo, El le mostró un punto más alto: el Padre que está en los cielos. Aunque la mujer no llegó a entender el nexo del discurso, sin embargo, quedó fuertemente impresionada, porque el lenguaje era vivo.

Era el sistema que Jesús había adoptado con sus Apóstoles. En el hermoso campo de Jacob, como en tantas otras partes de Palestina, hay en primavera flores en abundancia y pájaros que revolotean en el aire. «Mirad, dijo Jesús, los lirios del campo, cómo florecen: ellos no se cansan, ni hilan. Ahora os digo que el mismo Salomón con toda su gloria no se vistió como uno de ellos... Mirad los pájaros del aire: ellos no siembran ni recogen, no amontonan en los graneros y vuestro Padre celestial los alimenta»<sup>4</sup>. La invitación a mirar las cosas hermosas no tenía la finalidad de estimular a los Apóstoles a gozar de un placer material, aunque fuera artístico, sino, mediante ello, subir más arriba: al que había producido tales bellezas.

Al norte del pozo hay un estrecho pasaje, entre el Ebal y el Garizim, que produce miedo de pasar por allí, sabiendo que los habitantes no son nada benévolo. Tal era el caso en tiempo del Redentor, porque los Samaritanos, viendo que los Galileos pasaban más allá de su templo, para ir al de Jerusalén, se consideraban ofendidos. Para evitar las ocasiones de represalias, los Galileos iban a la ciudad santa por el camino del Jordán. Si en invierno éste era el camino preferible, porque evitaba el frío de la montaña, en verano era muy incómodo por el calor sofocante. Entonces no se podía caminar más que en las primeras y en las últimas horas del día, reservando para la siesta las horas intermedias.

Contemplado en aeroplano, el Jordán aparece como una serpiente que se arrastra entre tierras rojizas, manchadas de verde. Sale del Lago de Tiberíades y va a desembocar en el Mar Muerto. El valle se ensancha y se estrecha, según los casos, dividiendo netamente a Palestina de Transjordania.

Cuando Jesús inició el apostolado el valle estaba lleno de gente, que iba

**EL POZO  
DE JACOB**

**EN EL VALLE  
DEL JORDAN**

a ver al que llamaban «la Voz del Desierto», pero más tarde, cuando la espada de la pareja adúltera cortó la cabeza del Bautista, el valle se había vuelto silencioso. Jesús podía hablar con sus Apóstoles con toda tranquilidad. Viniedo del lago encontraban las villas de Fasaélide, de Arquelais, de Jericó, en donde, entre la espesa vegetación, obtenida gracias al estancamiento de las aguas, había casas del más refinado lujo. La comparación con las casas próximas, hechas de ladrillos cocidos al sol, era tan estridente, que ofrecía fácilmente ocasión de hablar de los ricos. Como hoy, probablemente también entonces no debía ser difícil encontrar en el valle una manada de camellos que pacían. La conocida referencia de la frase de Jesús sobre los ricos era espontánea y natural.

Hacia la desembocadura del Jordán hay muchas salinas que desde lejos parecen espejos, ennegados por la intensa luz solar. La industria es útil a la región, por el amplio uso que hacen de la sal sobre todo para el pan. No es extraño que Jesús comparase a sus Apóstoles a este útil elemento.

Más al sur, entre los repliegues de los montes moabíticos que descienden hasta el Mar Muerto, se encuentra el castillo de Maqueronte, donde el Bautista dió su último testimonio. Podía muy bien suscitar la idea de la prisión en que el malvado paga sus fechorías, o la idea de la guerra, de los guerreros, de los enviados contra el nuevo príncipe y de la venganza que él tomaba al regresar.

#### PASTORES

En invierno los pastores y los rebaños se dirigen desde las montañas al valle del Jordán, a Ghor, para resguardarse del frío y disfrutar de las primeras hierbas que nacen inmediatamente después de las lluvias. En verano vuelven a la montaña, para protegerse de los mosquitos que pueden infectarlos de malaria. Cada mañana, al alba, se oyen los gritos de los pastores que encaminan sus rebaños por los senderos, para que encuentren la hierba y al mediodía una fuente o un pozo para beber. Cuando oscurece encierran sus ovejas, encienden el fuego para prepararse un poco de te, se envuelven en sus mantos y dormitan, con el ojo siempre atento al más leve movimiento insólito.

En parte por interés y en parte por afecto, los pastores están tan vinculados con su rebaño que fraternizan con él. Un acontecimiento alegre de una oveja es una alegría de familia. Jesús observó ciertamente todo esto, al encontrar a menudo los pastores. Así pudo ver cuán preciosa era su actividad para las ovejas, a las cuales consagraban su tiempo, sus cuidados y sus preocupaciones ante los eventuales ataques de los ladrones o de las fieras. Pudo comparar al buen pastor con el mercenario, elevando el concepto a una esfera superior, y hablar de sí mismo, que se prodigaba por los Apóstoles como buen pastor.

#### EL DESIERTO

El banco rocoso que se encuentra en la orilla oeste del Jordán lleva, según la tradición antigua, un recuerdo del Redentor: su ayuno de cuarenta días. Una gruta situada a mitad de la línea de escollos, englobada hoy dentro del monasterio griego, precisa el acontecimiento. Se sabe que el rocío nocturno es en Palestina muy abundante y es aconsejable buscar de noche algún refugio. De día, en un nivel casi como el del Mar Mediterráneo, cual es el del monte de los Cuarenta Días, el sol se hace sentir a menudo incluso durante:

el invierno. Es provechoso resguardarse. Como es un desierto, puede haber también animales feroces, prontos a sorprender y dañar cuando están hambrientos. La gruta que la tradición señala, de tan difícil acceso, podía muy bien ser utilizada por el Señor durante sus cuarenta días de ayuno.

Allí dentro podía estar tranquilo y contemplar el maravilloso paisaje de que se disfruta: las montañas de Moab que recuerdan a Moisés, el Jordán con el paso de los Israelitas y el rapto de Elías. Eran acontecimientos a los que la vida de Jesús debía dar nueva luz.

Jerico está a los pies de un macizo montañoso casi desértico y Jerusalén en las alturas. Aunque la distancia entre los dos centros no es, en línea recta, más que de unos 25 km., hay entre los dos la diferencia de mil metros de altura. Un automóvil emplea, desde Jerico a Jerusalén, una hora y a pie se necesitan más de seis. Jesús hizo este camino varias veces y parece que en una de ellas contó la parábola del samaritano piadoso, que recuerdan hoy todavía un poco de tierra roja y un «chan», una posada.

HACIA JERUSAL

Este desierto de Judá es menos desierto de lo que podría hacer creer la falta de casas, porque los campesinos de los pueblos cercanos van allí a cultivar los pocos metros de tierra buena y los pastores a apacentar sus ovejas. Apenas llegan las primeras lluvias, las montañas desnudas se cubren de verdor, para volverse pronto amarillas, cuando el sol cobra alguna fuerza. Los rebaños comen primero la hierba verde y después la seca, como heno no cultivado. Pero si las lluvias son insuficientes, la hierba no crece y las madres no pueden amamantar a sus retoños y muchas veces enferman y mueren. Entonces en las tiendas y en las cuevas se abate la más negra miseria. Es un medio de subsistir el pedir limosna, pero si los transeúntes se niegan, pueden jugarse la vida. El hambre les empuja a todo. Además, algunos pueden hallar más cómodo entregarse a la rapiña que al duro trabajo, y es muy difícil perseguir en el desierto a estos malhechores conocedores de todos los escondrijos, en que pueden esconderse aun de los aviones. Leyendo los cuentos de los antiguos peregrinos vemos cuán frecuente era verse asaltados de esta manera, a pesar de la escolta. Hasta los religiosos franciscanos, al hacer su peregrinación anual al Jordán, debían ser protegidos por los soldados. Durante las guerrillas contra los ingleses, al final del mandato en Palestina, muchos perdieron su vida en este desierto, ya que bastaba romper algún pequeño puente, poner obstáculos en el camino para parar los automóviles y atacarlos.

La misma parábola nos da a entender que en tiempo de Jesucristo también había este peligro. Los Apóstoles debían hallar, si no pasable, al menos excusable, que el sacerdote y el levita pasaran sin detenerse. Pero precisamente por esto, Jesús podía demostrar la gran caridad del samaritano, el cual, sin pensar en el peligro, se preocupó por un extranjero. La parábola era una lección que no se debía olvidar tan pronto.

Mientras en Jerico el aire tibio nos convida a aligerarnos de ropa, en Jerusalén el aire punzante de montaña nos invita a emplear vestidos de lana. Este aire, a veces hiriente, parece hecho a propósito para que surgiera y se desarrollase todo aquel ceremonial de prescripciones legales, que obstaculizaban despiadadamente la vida, en comparación con la predicación de Jesús

PIEDRA  
SOBRE PIEDRA

que suponía otros rumbos. Todo era como algo cristalizado y visto a través de una luz fría. El choque con la nueva idea era inevitable.

Una reciente excavación hecha en un ángulo exterior, al sureste, del gran recinto del templo ha tenido por objeto poner a la vista hermosos bloques de similar figura, que dan una grandiosa impresión. Podemos imaginarnos qué impresión debía de hacer a todos los campesinos de Galilea toda la obra, si el muro, aún hoy, aparece tan digno de respeto.

Dentro del recinto había la casa de Yahveh con muchos ministros dedicados a las prescripciones mosaicas de degollar las víctimas, quemarlas e incensar el santuario. Parecía que no faltaba nada y que Dios debía estar contento. Pero, por lo que parece, no lo estaba. Jesús lloró por Jerusalén ante su templo: «No quedará piedra sobre piedra que no sea arrancada»<sup>3</sup>. Podemos imaginarnos que aun este majestuoso templo reconstruido por Herodes tuvo que acabar como acabó el de Salomón, desde el momento en que las guerras y los terremotos se hacen sentir también en Palestina. ¿Pero Jesús lloró por la destrucción de los muros o por alguna otra cosa?

La cruel lucha del 70 redujo el templo a un amasijo de ruinas. Entonces cesó el culto ante la roca sagrada, se alejaron los sacerdotes, los ministros, los mercaderes que Jesús había expulsado. La restauración en tiempos de Bar Koseba sólo fué temporal y el intento de Juliano el Apóstata fué del todo infructuoso. Los Bizantinos tenían horror a reconstruir y cuando los Musulmanes erigieron la hermosa cúpula (mezquita de Omar) que se lanza al cielo azul, tenían sí el deseo de adorar a Dios, pero de manera muy distinta que los Judíos. El espacio de tiempo desde el 70 hasta nosotros es más que suficiente para demostrarnos cómo se cumplieron las palabras del Señor. El culto acabó y con él también el pacto de amistad entre Yahveh y su pueblo. ¿Fué por esto que Jesús lloró?

#### LOS SEPULCROS BLANQUEADOS

La ciudad santa está dividida del Olivete por el profundo valle de Josafat o del Cedrón. Siguiendo una vieja costumbre, los Judíos han preferido sepultar a sus muertos en los flancos de aquellos valles, hasta que han podido. En las faldas rocosas advertimos todavía hoy innumerables cámaras excavadas en la roca o tumbas construídas sobre la tierra en forma rectangular. Muchas inscripciones muestran que hay tumbas que se remontan a los tiempos de Nuestro Señor. Ellas nos dan también nombres, entre los cuales hemos leído, no sin sorpresa: Simón, hijo de Jonás, Marta y María, Filón Cirenaico, Jatro, que recuerdan muy de cerca la nomenclatura del Nuevo Testamento.

Jesús, para dirigirse al Olivete y a Betania, debía pasar por aquella zona y vió, ciertamente, tumbas recientes, en forma de monumentos piramidales, que presentaban un buen aspecto. Eran imágenes que podían servir para expresar sus ideas sobre los Fariseos: «Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que parecéis sepulcros blanqueados, que externamente aparecen espléndidos, pero por dentro están llenos de inmundicia. Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que construís sepulcros a los profetas y adornáis los monumentos de los justos y decís: Si hubiéramos vivido en tiempo de nuestros padres no nos hubiéramos hecho cómplices como ellos de la sangre de los profetas. De esta manera manifestáis ser los hijos de los que mataron a los profetas»<sup>4</sup>.

En el fondo del valle hay una fuente que da aún hoy su agua. Actualmente está en medio de los campos, a los pies del pueblecito de Siloé, pero que antiguamente se hallaba en los márgenes meridionales de la ciudad, que luego fué destruída. Era la fuente que había mantenido la vida de la ciudad. Un día Jesús, encontrándose en la parte alta, halló un ciego de nacimiento, que había dado ocasión a poco favorables comentarios de los discípulos. Jesús escupió en tierra, hizo un poco de barro y con él untó los ojos del ciego, diciendo: «Ve, lávate en la piscina de Siloé»<sup>7</sup>. El pobre ciego no opuso dificultad y apoyándose en su bastón de lazarillo, como podemos ver hoy día entre los muchos ciegos de Jerusalén, se dirigió por el camino empedrado y en escalones. Pero ciertamente nadie sabía lo que iba a suceder. ¿Cómo son los hombres?, ¿cómo son las plantas?, debía preguntarse el ciego, al recorrer aquel camino que conocía de memoria. Y en un momento lo supo. Si debía tener alguna nostalgia, debería haber sido por no poder ver a Dios: sin embargo, jamás pudo ser tan feliz como aquel día.

Por la misma escalera llegaban, otras veces, otros hombres, pero en condiciones de espíritu muy diversas: llevaban la jarra de oro con el agua de Siloé para las libaciones. Estaban contentos y alegres y aparentemente no tenían nada que hacer con el «Rabbi» de Galilea, que quizás estaba mirándoles. No era una simple curiosidad: «Si alguno tiene sed, dijo, que venga a mí y beba aquel que crea en mí. Como ha dicho la Escritura: Ríos de agua viva saldrán de su seno». Había manifestado una gran verdad que el agua le había sugerido. Pero no parece que estos judíos estuvieran tan dispuestos a acogerla como la Samaritana.

En medio del valle, en el flanco oriental, un discípulo o simpatizante de Jesús tenía un terreno con una gruta que se usaba como almazara, que quizás daba nombre a la localidad, una tumba excavada en la roca y algunos olivos. Igual que más tarde puso a disposición la tumba para enterrar en ella a la Virgen, así, en vida, Jesús amaba aquella gruta para hacer pasar la noche a sus discípulos galileos. Judas Iscariote sabía bien todo esto. Es verdad que el ambiente no era muy confortable, pero es también verdad que tanto Jesús como los suyos no eran exigentes.

La gruta permanece aún hoy cubierta totalmente de enredaderas y no lejos de ella se encuentran los añosos olivos. Una basílica moderna, en el mismo lugar que una del s. IV, recuerda uno de los más trágicos momentos de la vida de Jesús: la agonía. A pesar de su heroico sacrificio en aquella hora, Jesús vió perderse para siempre almas que tanto amaba.

## LA FUENTE DE SILOE

## GETSEMANI

---

## TIERRA SANTA, FUENTE DE PIEDAD

---

### PEREGRINOS

Si atendemos a las explicaciones de algunos guías, hoy somos capaces de conocer todos los sitios, aun los más insignificantes, en donde se desarrollaron los recuerdos evangélicos. En efecto, así como en el período bizantino se indicaban hasta los sitios en que Jesús cenó, no sólo en la última Cena, sino en otras precedentes, del mismo modo, hoy se indica el sitio donde Jesús cayó por primera, segunda y tercera vez, en su camino hacia el Calvario. Es verdad que desde hace medio siglo la crítica más exigente ha venido a poner un poco de orden entre las tradiciones auténticas y las devocionales simplemente, pero los resultados aún no han penetrado en las multitudes. No es raro el caso de oír afirmar, en medio de alguna cuestión histórica: «Basta, basta, yo creo en esto.» Estas palabras manifiestan claramente la mentalidad de muchos de los que llegan a Palestina. Vienen a encontrar al Señor y, una vez conseguido su propósito, se sienten satisfechos. Importa poco si el motivo por el que han ido es o no un hecho histórico comprobado y no legendario. Están contentos, como quien oye hablar de una persona querida, aunque se cuenten cosas comunes y que no tienen importancia alguna.

Esta posición, si, por una parte, nos da la llave para comprender cómo se han ido transmitiendo muchas leyendas a través de los siglos, leyendas que hoy nos parecen una ingenuidad, por otra parte, nos hace sospechar que en ellas haya algo de interés.

Nos hace comprender, por último, que el corazón humano se haya podido aferrar a unos granos de arena, a unos trozos de roca, a unas gotas de agua y por qué tales objetos fueron a parar a los tesoros de las catedrales o de las ricas abadías. Eran recuerdos palpables y nosotros nos componemos también de cuerpo y vivimos la vida de los santos.

### ASCETISMO

Después de la paz de Constantino, gran número de almas piadosas corrieron a establecerse en Palestina. Algunos, como los latinos Jerónimo, Rufino, las dos Melanias, Paula, se establecieron en algún santuario célebre; otros, como los griegos Eutimio, Teodosio, Sabas, entre las gargantas de los horribles «wadi». Evidentemente, el ideal era común, pero la forma de vivirlo, muy diverso. Mientras los primeros propendían hacia la vida de la familia de Nazaret, los segundos se esforzaban por reproducir el período de Jesús en el desierto. Ayuno y silencio eran, en efecto, los fundamentos para llegar a la contemplación. Por sus edificantes y atrayentes biografías podemos ver cómo, realmente, la consiguieron.

### SANTUARIOS

No pocos peregrinos y turistas, cuando llegan a Palestina, sufren una desilusión. Sin pensar que han pasado veinte siglos, con tantas vicisitudes constructivas y destructivas, debidas a las más diversas causas, creen que han de encontrar la tierra de Jesús tal como era entonces y experimentan, en cambio, un desengaño, al ver edificios posteriores y modernos más o menos hermosos, obras que en nada recuerdan los antiguos hechos. Palabras como «destructores o irresponsables» son frecuentes en sus labios. Y, sin embargo, los constructores de tales edificios, que son, a veces, iglesias y casas para peregrinos, tuvieron que superar muchas dificultades.

Después de la erección de la actual basílica de Getsemaní, el arquitecto creyó oportuno reducir el olivar que la rodea a un simple campo. En su opinión el ambiente debía dar la impresión de cómo estaba el lugar en aquella noche histórica en la que Jesús sufrió su agonía. Pero hubo en seguida muchas oposiciones, porque se consideraba irreverente dejar medio abandonado un lugar tan importante. La idea que prevaleció fué la de que debía hacerse algo hermoso. Es la misma idea que hace surgir los santuarios. Si un rey lleva una corona, si un papa se pone la tiara, porque tienen autoridad, ¿por qué un lugar santificado por la presencia del Señor debe quedar sin nada? De aquí que surja el deseo de honrarlo con una hermosa construcción. En realidad, la razón de tales construcciones no es únicamente ésta: hay otra más profunda. Las almas piadosas desean hallar a Dios y este deseo sólo se satisface en la tierra por medio de la Santa Comunión, que requiere el desarrollo de la liturgia en su propio ambiente. Palestina tiene también sus fríos de invierno, sus calores veraniegos y, sobre todo, demasiados ojos curiosos y poco simpaticantes, para que sea posible decir la misa al aire libre.

He aquí, pues, el movimiento edificador de santuarios a través de los siglos. Ante todo se ha procurado conservar el mismo lugar, a pesar de que a veces, como por ejemplo, en Nazaret y Betania, no era adecuado. Al hacer esto, siguióse un principio que resulta tradicional en Palestina, desde los más lejanos siglos: en los cambios de población que han tenido lugar en el pasado, muchos cambiaban el dios venerado, pero mantenían intacto el sitio en que la divinidad era honrada. En Beisán tenemos el caso de catorce templos, que se fueron sucediendo en el mismo sitio (tribus cananeas, época hebrea, musulmana y cristiana). En segundo lugar, se procuró hacer los edificios cómodos para el desarrollo de la liturgia o para el aflujo de los peregrinos, dándoles una apariencia decorosa, según los medios y las circunstancias. En la antigüedad no había problema de estilo; primero se empleó el romano tardío, luego el bizantino, el románico, el gótico y, finalmente, el renacentista. Sólo modernamente hay una corriente «mística» que intenta expresar en las líneas arquitectónicas el concepto del misterio venerado.

Frente a los estetas, que quisieran abolir los santuarios, los que siguen las ideas tradicionales hacen observar que el esteticismo es un movimiento superficial porque no llega al fondo del ser humano, y que quien lo quiera probar hallará en Palestina muchos sitios que no son los santuarios, para gozar de su belleza.

La peregrina Egeria, que visitó Palestina hacia el siglo IV, halló implantadas una serie de «peregrinaciones litúrgicas», conducidas por el Obispo de Jerusalén. Esta práctica no había nacido entonces, sino que tenía trazas de piedad individual y colectiva, que ya se practicaba antes de una manera más rudimentaria. La peregrinación se hacía a los lugares que la tradición señalaba como testimonio de los hechos más importantes de la vida de Jesús, desde su nacimiento hasta su muerte. Se hacía con la lectura de los libros sagrados, con la predicación y acababa siempre con la liturgia. Era un trasladarse a menudo que hacían el clero y el pueblo, generalmente en las horas nocturnas, desde Jerusalén a Belén, al Olivete, a Betania, al Jordán, a Ain Karim. Querían revivir y gustar la vida de Jesús en los mismos sitios.

Tal vez, condiciones difíciles interrumpieron o disminuyeron estas peregrina-

naciones, pero fueron restauradas a la primera ocasión. Conocemos la lista, no sólo del período bizantino, sino del tiempo de las Cruzadas. Hoy las peregrinaciones están dirigidas por los Franciscanos con un programa análogo al de los tiempos antiguos y bien determinado en todos sus detalles. Esto quiere decir que la práctica está de acuerdo con los sentimientos de piedad de los peregrinos.

#### NAVIDAD EN BELEN

La pequeña colina de olivos que desde hace siglos lleva el nombre de Belén, vive cada año momentos de emoción. Cuando se aproxima Navidad, tienen lugar las «entradas» de los Patriarcas, acompañados por el Gobernador, y hasta de la charanga y de las muchedumbres. Los europeos que siguen el calendario gregoriano se hallan presentes para la entrada del Patriarca latino; los griegos, que conservan todavía el calendario juliano, asisten al ingreso del Patriarca griego, o sea, una semana después. Naturalmente, el primer ingreso es más solemne, porque muy pocos saben que el calendario juliano sigue aún en vigor. Las muchedumbres se agolpan y los periodistas, con su máquina en bandolera, procuran no perderse ningún detalle de una multitud tan diversamente vestida y de un tipismo muy especial. Junto a las mujeres de Belén, con su tarbush o velo, se ven las modas más modernas, los vistosos colorines orientales, las lenguas más distintas. Todo es luz, viveza de color y de sonido. Y el patriarca pasa sonriendo y bendiciendo. Una vez Jesús, todavía en el seno de María, no fué recibido; hoy, en cambio, su representante es acogido en triunfo. Quizás el país quiere pagar la deuda del primer recibimiento. Realmente, el mundo no puede olvidar que este nacimiento señala una nueva era.

#### LA PROCESION DE RAMOS

Cuando se acerca la Pascua, los almendros florecen, las anémonas cubren los campos, las ovejas paren sus pequeñuelos, los blancos corderitos que amamantan las madres. El Patriarca latino preside la procesión de las palmas, que partiendo de Betfage acaba en la ciudad. Se cortan ocasionalmente muchas palmas, de modo que cada uno puede sostener una en su mano, y tanto los cristianos de Jerusalén como los de los alrededores desfilan en una procesión larga y variada por los vestidos nacionales y los de las diferentes asociaciones. Los hermanos separados, los infieles, los peregrinos, los turistas, los curiosos, ocupan los flancos del camino, asomados a los balcones o echados en los verdes campos. «¡Hosanna al Hijo de David!»<sup>8</sup>, resuena por las colinas y valles, con muchas más voces que entre los niños que seguían al Redentor. Luego, cuando la multitud se halla en el patio de Santa Ana y se da la bendición eucarística, todos mueven las palmas produciendo un murmullo emocionante. Parece el sople divino que inspira y sopla a todas partes donde quiere, que no se ve, pero que produce sus efectos. ¿Esta procesión es un simple desfile, un desahogo de fuerzas católicas en un país infiel? ¿No es más bien un deseo de revivir a Cristo?

#### VIA CRUCIS

Los guías de Palestina organizan el itinerario de los peregrinos de manera que en la tarde del Viernes se encuentren en Jerusalén, porque a las tres de la tarde hay el Vía Crucis. Es un espectáculo que no deben perderse. Al tañido de la campana, precedidos por el cawás, una hilera de frailes vestidos de marrón baja desde San Salvador a la Torre Antonia, donde les aguardan los

fieles y los peregrinos. Se arrodillan, ruegan, van de un sitio al otro de la ciudad, hasta terminar en el Santo Sepulcro. El tránsito se para durante la oración y aun los cargadores, que a veces llevan pesos enormes en las espaldas, se resignan a esperar. En otro tiempo el fanatismo impedía este culto, pero hace tiempo que ha entrado en las costumbres ciudadanas. ¿Ostentación? No me atrevería a afirmar que no haga ninguna impresión a los musulmanes, los cuales comprueban la piedad, a pesar del buen o mal tiempo. Tampoco afirmaría que deje indiferentes a los peregrinos y turistas, acostumbrados a menudo a otros sentimientos muy distintos. Menos diría que no produce ninguna impresión a los que practican el Vía Crucis. Y esto, a pesar de su pintoresquismo, que hace las delicias de los fotógrafos.

Es verdad que el trazado de las calles de la ciudad está alterado especialmente con la construcción de la Elia Capitolina; es verdad que el desnivel del valle del Tiropeón se ha levantado mucho; es verdad que las paradas delante de las columnas y los trozos de muro no son producto más que de ingenua piedad y aun de piedad reciente, pero siempre queda la verdad de que un día Jesús recorrió la ciudad, siguiendo aquel camino bajo el peso del dolor y también es verdad que la meditación da vida a las almas. Jesús sufrió por los pecados del mundo y recordar este dolor tiene su fuerza para hacerlos detestar.

Los latinos se abstienen de tomar parte activa en la ceremonia del «fuego santo», porque no creen que realmente venga del cielo y porque en aquella ocasión hay a menudo desórdenes. De manera que cuando el templo de la Resurrección está tan lleno, que no se encuentra un sitio ni pagándolo a precio de oro, la logia de los latinos está vacía. Esto no quita que la ceremonia se desarrolle de una manera interesante, aunque tenga manifestaciones profanas, y que no posea un profundo significado. Pazzino de los Pazzi, en la Edad Media, importó esta costumbre a Florencia, donde la explosión del carro es hoy una de las más típicas características. Prescindiendo también del buen o mal augurio que pueda dar el movimiento de la palomita, la ceremonia tiene algún significado, como lo tiene la bendición del fuego en la liturgia de la Semana Santa: símbolo de resurrección. En otros tiempos, Rusia mandaba a propósito una nave para recoger en el puerto de Jaffa una parte de aquel fuego y hacerlo llegar cuanto antes a su corte y a los fieles; hoy, si viene, llega con otros propósitos. Pero Rusia no ha ganado nada con esto. El amontonamiento de la gente, aquel querer ser los primeros en coger el fuego, aquel luchar por esto no se explica si aquel fuego no tuviera realmente un significado que todos sienten todavía.

**FUEGO SANTO**

---

## TIERRA SANTA REVIVE LA VIDA DE CRISTO

---

**E**N el camino de Damasco, Pablo, dedicado a sofocar el cristianismo en sangre, oye una voz que le dice: «¿Por qué me persigues?»<sup>9</sup>. Cristo anuncia a su perseguidor que vive entre sus fieles. Desde su muerte y resurrección el cuerpo místico de Cristo continúa viviendo a través de los siglos. Pero mientras en otros sitios se repite la parte de la vida de Cristo que fué gloriosa, en Palestina se encuentra ordinariamente la dolorosa. ¿Predilección o castigo? Sería una presunción quererlo indagar.

### EXCOMUNION JUDIA

Con la partida de Jesús los cristianos se sentían impulsados a comunicar a los demás la Buena Nueva. Era tan grande la alegría de su corazón, que querían compartirla. Pero los Judíos veían en esta actividad una desviación y se esforzaron por todos los medios en pararla. La preocupación de interrumpirla fué más fuerte que la de entenderla, de manera que se pudo ver a Esteban muerto a pedradas, precisamente cuando la explicaba. La Iglesia tuvo, naturalmente, que desterrarse o vivir escondida.

Acostumbrados a ver el mesianismo ya verificado en Cristo, los cristianos no podían entusiasmarse en combatir a los Romanos, con la esperanza de que el mesianismo se verificara. Por esto en el 70 los cristianos de Jerusalén se refugiaron en la ciudad pagana de Pella, y en el 135 sufrieron persecuciones. Aunque pertenecían al linaje judío, les separaba de éstos un camino distinto para siempre.

### PERSECUCION PAGANA

Quando el dominio judío terminó pasando a manos de los Romanos, los cristianos se hallaron frente a otro enemigo, el cual, por razones diferentes, les combatió también. Las cristiandades organizadas en los centros helenizados de Cesarea, Eleuterópolis y la misma Jerusalén, que se convirtió en Elia Capitolina, dieron prueba de su fe con la sangre. El cristianismo era una religión ilícita y era menester desarraigarla. La lucha que se extendió por todo el imperio no perdonó a Palestina, cuna de la nueva religión. Los sitios más sagrados para la piedad cristiana, como el lugar del nacimiento y de la tumba del Redentor, fueron dedicados a cultos paganos de manera que borrarán todo otro recuerdo.

### DESUNION CRISTIANA

Quando llegó la suspirada paz, el suelo de Palestina vió como una carrera para volver a levantar nuevos edificios de culto y casas de ascetas. Parecía realizado el ideal de una vida cristiana: pero surgió otro enemigo: la herejía. Por razones dogmáticas y de supremacía los cristianos se combatieron entre sí. La lucha no se limitó a los muros de la ciudad, sino que se extendió a los remotos eremitorios, de modo que diez mil monjes acudieron a Jerusalén para restablecer la ortodoxia. Deportaciones de obispos y de sacerdotes, encarcelamientos, hasta muertes se empleaban como armas legales, igual que en otros sitios del imperio bizantino, para forzar las mentes al veredicto imperial. Y esto al mismo tiempo que los espléndidos dones para construcciones religiosas y la participación en los ritos sagrados. Después del Concilio de Calcedonia el surco de la división se hizo tan profundo, que numerosos monofisitas tenían a Bizancio como una verdadera opresión.

Por esto a la llegada de los Persas se alegraron, aunque por poco tiempo. Guiados por los Judíos y Samaritanos, los cuales no habían perdonado a los emperadores de Bizancio el que quisieran convertirlos a la fuerza, los Persas incendiaron todas las iglesias que hallaban al paso, matando a los fieles que se encontraban dentro. En Jerusalén hubo una auténtica matanza. El año 614 es una fecha que no podrá ser olvidada jamás por los cristianos. Los Persas, arrebatando el leño de la Santa Cruz, orgullo de la cristiandad, y al mismo patriarca Zacarías, como trofeos de victoria, dejaron Palestina bajo un cúmulo de ruinas.

**MATANZA PERSA**

Después de inauditos esfuerzos, los supervivientes habían vuelto a poner las cosas un poco en orden, cuando en el 638 tuvo lugar la ocupación árabe. Bizancio retiró sus fuerzas impotentes y el victorioso Islam puso su planta en Palestina, para quedarse allí hasta hoy. El reino cristiano inaugurado por los Cruzados fué efímero, porque la población se había convertido en musulmana y así quedó. En efecto, poco a poco, tanto por presión económica, como religiosa y civil, las poblaciones que ocupaban Palestina, que se habían hecho cristianas después de tanto esfuerzo, se convirtieron al Islam. Los cristianos eran una minoría expuesta a ser vejada de mil maneras. Los tañidos de campanas cesaron para dar lugar a los gritos de los muezines; las cruces de las casas y de los campanarios fueron sustituidas por la media luna; las procesiones de la oración en las plazas con ceremonial fijo, fueron sustituidas por la oración en dirección a la Meca. Externamente, los cristianos sólo conservaron el vestido diferente, que los fieles debían llevar para ser reconocidos como «infieles» (trágica comprobación), y quedaron expuestos a cualquier abuso. La lengua árabe se impuso a la griega y siria.

**VEJAMENES  
ARABES**

No podemos negarlo: los Cruzados estaban llenos de entusiasmo y querían restablecer el cristianismo en la tierra de Jesús. La matanza de musulmanes que hicieron en la conquista de Jerusalén en 1099, que puede compararse con la persa, es una prueba evidente. Reconstruyeron grandes, hermosas y numerosas iglesias, combatieron sin tregua a los enemigos de Cristo, dieron un nuevo aspecto al país. Pero fué una acción superficial, porque la población continuó siendo musulmana, con el deseo, más o menos contenido, de tomar venganza. Y ésta llegó en 1187, antes del siglo de haber establecido los cristianos aquel remo.

**ENTUSIASMO  
DE LOS  
CRUZADOS**

Los abusos y las discordias habían abierto las puertas. La desgraciada batalla de Hattin (Hiddin) señaló el final. Una débil supervivencia de reino que siguió a la misma, no tuvo ninguna importancia.

Desde las costas del mar, adonde antiguamente Israel no había podido llegar, los Judíos empezaron la nueva conquista de la tierra prometida. En su concepto era la vuelta a la tierra que Dios les dió y de la que se sentían injustamente alejados. Cuando las «colonias» instaladas a precio de oro empezaban a menudear, surgió la idea no de un «hogar», como querían los ingleses, sino de un verdadero estado. El año 1948 vió su realización, junto con la poco gloriosa marcha de la potencia mandataria.

**VUELTA DE  
ISRAEL**

Actos terroristas, en los que muchos perdieron su vida, junto con una

campaña de prensa mundial habían preparado el camino. Palestina quedó desmembrada. «Hacer una nación como las otras» es el deseo de muchos repatriados, que se esfuerzan por realizarlo de mil maneras. A pesar de la oposición árabe, han surgido nuevas colonias, nuevas carreteras, mucho comercio. El deseo de engrandecerse, de apoderarse de todo el comercio del vecino Oriente son ideas que los Judíos no ocultan. De un lado, tenemos así el deseo judío de echar a los Arabes al desierto de donde vinieron, y de otro, el deseo de los Arabes de arrojar a los Judíos al mar. Tal es la testaruda decisión, con manifestaciones de fanatismo por ambas partes, que hace inevitable la explosión de nuevas luchas sangrientas.

El levantamiento de un majestuoso edificio como sede del gran Rabinado, precisamente junto a lo que fué Colegio de Tierra Santa de los Franciscanos, ahora sede temporal de la Universidad judía, es muy sintomático. El materialismo en que navega el nuevo estado no puede satisfacer las exigencias de muchos judíos, que hallan vacías y convencionales sus prácticas religiosas. Un «acercamiento» a la doctrina cristiana parece a muchos que sería un camino de salida. Para evitar esta desviación, los rabinos han acentuado el estudio y la presentación del viejo doctrinal hebraico y talmúdico, para demostrar que no se trata de fórmulas frías. Es, más o menos, el espíritu que les ha mantenido durante tantos siglos. No queremos confundir este movimiento con el grupo de los Netorê Kartâ, «guardianes de la ciudad», que, entre otras cosas, no reconoce el actual gobierno judío y le combate por todos los medios, aun los violentos; en cuanto cree que el gobierno no actúa según la ley, el movimiento rabínico está destinado a obtener algunos éxitos. Frente a un programa bien definido, fuertemente seguido, aun los indiferentes podrán evitar verse influenciados. Por ejemplo, las prescripciones sabáticas, interpretadas en sentido estricto, si no quieren observarse como leyes religiosas, deberán ser aceptadas como motivo tradicional del pueblo.

#### CONTRASTES

Quando se pasa de una zona a la otra de la desmembrada Palestina, se advierte en seguida un fuerte contraste. Al este, entre los Arabes, prevalecen los vestidos «medievales», largos, con amontonamiento de hombres en los cafés, desde la mañana hasta la noche, agolpamiento de gente en las calles con gran ruido. Al oeste, entre los Judíos, un trabajo febril, costumbres modernas a ultranza, la promiscuidad de los sexos hasta la supresión de la familia. En el este los panoramas son amplios, sin plantas, con el rudo aspecto de las rocas; en el oeste, la repoblación forestal en los caminos y en las montañas transforma la idea del paisaje hasta hoy conocido. Los enamorados de los motivos orientales, que habían alegrado tanto a nuestros abuelos, deben pasar al este para satisfacer sus ansias; los que prefieren la vida vivida con el sudor de la frente pueden detenerse en las nuevas instalaciones del oeste.

#### MAÑANA

No hay duda de que los Arabes pasan también por un período de fermentación. Basta ver el movimiento de los «hermanos musulmanes», los cuales quieren poner de nuevo como base de su vida el Corán. Después de haberse sacudido el yugo occidental, los Arabes se esfuerzan ahora por borrar la obra producida por la penetración europea. Si por el cambio de las circunstancias, no se podrá jamás volver a la vida tal como fué vivida hasta el siglo pasado, este retorno a

las antiguas doctrinas no dejará de producir su efecto. El aspecto religioso es el último en ceder y el primero en resurgir.

Qué sucederá mañana con el cristianismo, ante el resurgimiento de estos movimientos, que generalmente se le oponen, no es alegre formularlo. Si el poder pasa a manos de los promotores del movimiento, tanto hebreo como árabe, no faltarán tampoco las persecuciones como en otros tiempos. Pero, aun suponiendo el cambio más benigno que pueda ocurrir, el cristianismo será obstaculizado en su actividad religiosa, cultural y social.

Parece que éste es el camino trazado por el Señor a los que le siguen en este mundo. Él quiere revivir su pasión.

RAFAEL GIACHINO

# EL MENSAJE A LOS POBRES

XX

pág.

447 TIEMPO DE LOS POBRES

- 447 LA ESPERA MESTIÁNICA
- 448 LOS POBRES DE YAHVEH
- 449 MARÍA DE NAZARET
- 450 EL PRECURSOR
- 450 APARECE JESÚS

451 PREDICACION DEL REINO

- 451 JESÚS EN EL CENTRO DE SU MISIÓN
- 452 ORIGINALIDAD DE SU PALABRA
- 453 CONCRECIÓN
- 453 FORMAS DE SU ENSEÑANZA
- 454 LAS PARÁBOLAS
- 454 EXIGENCIA DE EMPEÑO

455 EL REINO DE DIOS

- 455 LA ESPERANZA DEL REINO
- 456 EL REINO DE JESÚS
- 456 EL REINO ETERNO DE LOS CIELOS
- 457 EL REINO PRESENTE EN LA TIERRA
- 457 LA DIALÉCTICA DEL REINO
- 458 EL REINO ORGANIZADO EN LA IGLESIA
- 459 LOS PERTENECIENTES AL REINO
- 459 CÓMO SE ENTRA EN EL REINO

460 LA JUSTICIA DEL REINO

- 460 SU INTERIORIDAD
- 461 LA LEY DE LA CARIDAD
- 462 CARIDAD Y FE EN JESÚS
- 462 LA CARIDAD FRATERNA
- 463 CARIDAD Y JUSTICIA SOCIAL
- 464 INSPIRACIÓN ESCATOLÓGICA Y EXIGENCIAS PERMANENTES
- 465 HACIA LA PERFECCIÓN

465 EL MUNDO ESPIRITUAL DE JESÚS

- 465 LA CARIDAD, ATMÓSFERA DEL CRISTIANISMO
- 465 DIOS ES AMOR
- 466 EL HOMBRE EN EL PECADO
- 466 SATANÁS
- 467 EL CAMINO DE LA SALVACIÓN
- 467 LA VIDA EN EL ESPÍRITU
- 467 LOS SACRAMENTOS DE LA VIDA
- 467 AGAPÉ

**NOTA  
BIOGRAFICA**

*Rafael Giachino, de la Congregación de la Misión, nacido en el 1904, doctorado en Teología, profesor de Sagrada Escritura y actualmente de Teología Dogmática y Patrología en el Colegio Internacional Brignole-Sale, en Génova, es miembro del Colegio Teológico de Santo Tomás de Aquino de Génova y se distingue por su colaboración crítica en numerosas revistas.*

*«Cuando llegó la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, sometido a la Ley, para rescatar a los esclavos de la Ley y hacernos hijos adoptivos.»*

Gál. 4, 4 ss.

---

## TIEMPO DE LOS POBRES

---

LA ESPERA  
MESIANICA

Poco después de la ocupación de Jerusalén por parte de las tropas romanas, capitaneadas por Pompeyo (63 a. C.), un poeta palestinese anónimo, que pertenecía a la secta de los Fariseos, cantaba así su pasión mesiánica:

«Ninguno había entre ellos en Jerusalén que practicase la misericordia y la verdad. Lejos de ellos habían huído los que amaban las reuniones de los santos; como pájaros volaban lejos del nido; erraban por los desiertos para salvar del peligro sus vidas...; se habían dispersado por todo el país por obra de los impíos; el cielo rehusaba esparcir la lluvia sobre la tierra, las fuentes se habían secado... porque no había nadie entre ellos que practicara la equidad y la justicia; empezando por su príncipe, hasta el ciudadano más ínfimo, todos vivían en toda clase de pecados: el rey, en la impiedad, y los jueces, en la prevaricación, y el pueblo, en el pecado.

»Mira, Señor, y suscita a su Rey, hijo de David, en el momento que Tú sabes, oh Dios, para que reine sobre Israel tu servidor, y ciñelo de fuerza para derrotar a los príncipes injustos... Entonces, él reunirá al pueblo santo y lo guiará con justicia, gobernará las tribus del pueblo santificado por el Señor su Dios... Él será limpio de pecado para mandar a pueblos innumerables, para acusar a los jefes y destruir a los pecadores con la fuerza de su palabra; apoyado en su Dios, no se cansará en sus días, porque Dios le ha hecho valiente mediante el espíritu santo y sabio, con el don del consejo iluminado, acompañado por la fuerza y la justicia... Sus discursos serán como discursos de santos en medio de pueblos santificados. Felices los que vivirán en aquellos días para contemplar la felicidad de Israel en las asambleas de las tribus. ¡Hágalo Dios! ¡Que Dios apresure su misericordia sobre Israel: nos libertará de la inmundicia de enemigos impuros! ¡El Señor será nuestro Rey para siempre y siempre!»<sup>1</sup>.

Quien en tales términos manifestaba los sentimientos de una espera sincera, pero fuertemente mezclada con fanatismo nacionalista, no imaginaba ciertamente que apenas cuarenta años después nacería el enviado de Dios y que, precisamente aquellos Fariseos, cuyas aspiraciones él pretendía expresar, no aceptarían su mensaje.

La espera universal mesiánica se había cambiado entre ellos en una exasperada ansia de desquite político nacionalista, en la que predominaba la pasión por los intereses de su partido. La posición de Jesús no podía hallar en ellos más que incomprensión, despertando su oposición encarnizada.

No se habían apagado del todo en la conciencia judía de entonces las re-

presentaciones que habían alimentado su piedad durante tantos siglos. Ni la de Rey-Mesías, delineada desde los tiempos de la monarquía davidica; ni la de Siervo de Yahveh, del Deutero-Isaías, que asocia en sí la misión del profeta con la de víctima por los pecados de los hombres; ni, finalmente, la del Hijo del Hombre, que por las visiones de Daniel se presenta como la más alta imagen que del Mesías haya expresado el judaísmo bíblico. Pero la pasión de la parte fiel del pueblo y el resentimiento provocado especialmente por las persecuciones de Antíoco y después por la ocupación romana, por una parte, y las especulaciones de la literatura apocalíptica, por otra, habían contaminado progresivamente tales representaciones bíblicas, incrustando en ellas una cantidad tal de elementos fanáticos, que hacía muy complicada e intrincada la descripción de las ideas corrientes en Palestina por aquellos tiempos.

#### LOS POBRES DE YAHVEH

Más sugestiva aparece una mirada sobre el ambiente religioso concreto en que vemos aparecer históricamente a Jesús. En él pesan no sólo las especulaciones y previsiones del futuro, sino, más bien, una disposición interior de íntima religiosidad vivida, la cual constituye el fruto más exquisito de la experiencia bimilenaria del pueblo de Israel. Si, en efecto, la paciente «pedagogía» divina tuvo un sentido con respecto a aquel pueblo, éste fué, precisamente, la progresiva maduración de los espíritus, por la cual la posición constante de oración y de esperanza y la orientación escatológica de su religión, fueron asimilados por los diversos círculos, cada vez más restringidos, pero llenos también de fervorosas almas. De la religión social y colectiva se pasó, bajo la presión del destierro y a la vuelta, a la comunidad de culto, que se realiza en el «Resto» de Israel; y, paralelamente y de una forma cada vez más decidida, a constituir la «iglesia de los pobres de Yahveh», los *anawim*; o sea, aquella libre fraternidad de almas que saben buscar en la modestia de su condición económica el último refugio en Dios y en Él confían, poniendo en su ayuda la esperanza de su defensa contra las injusticias sociales y de salvación contra la impiedad y el pecado. Jeremías es su voz más elevada y pura:

Cantad a Yahveh, alabád a Yahveh,  
porque libra el alma del pobre  
de las manos de los enemigos<sup>2</sup>.

Los salmistas expresan estos sentimientos y esperanzas, junto con sus lamentos y alegrías:

Porque Yahveh se complace en su pueblo  
y exalta a los *anawim* con la victoria<sup>3</sup>.

Él no olvida el grito de los *anawim*<sup>4</sup>.

El deseo de los *anawim* lo has escuchado, oh Yahveh<sup>5</sup>.

Admiraos, oh *anawim*, y alegraos;  
vosotros que buscáis a Yahveh, alegrad vuestro corazón.  
Porque Yahveh escucha a los *ebjonim*  
y no desprecia a sus prisioneros<sup>6</sup>.

A todos ellos los une una piedad formada de abandono en Dios y ferviente espera del «día de Yahveh», de resignación y de seguridad. Para estos «pobres» «humildes», «mansos», el Mesías será amigo y protector, libertador y guía. En el ambiente de los anawim (pobres voluntarios, nazarenos, ascetas que abandonan resueltamente todo lo que pertenece al «siglo presente», para vivir en la espera del «siglo futuro») está a punto de sonar la voz de Jesús:

El espíritu del Señor, Yahveh, sobre mí,  
 porque Yahveh me ungió  
 para comunicar la buena nueva a los pobres;  
 para curar a los que tienen su corazón despedazado<sup>7</sup>.

Todo el Evangelio de la infancia de Jesús, particularmente en la redacción de San Lucas, respira el aire de un ambiente espiritual de esta naturaleza. Son almas de «pobres» las que vemos que el Señor encuentra, con sencillez de apertura, que es la condición necesaria para recibir la comunicación de su misterio. Pertenecen a la multitud de los pobres, que en el curso de la historia se fueron sucediendo en la oración y en la espera.

MARIA DE  
 NAZARET

En un pequeño pueblecito, Nazaret, vive una de estas almas «pobres», elegida por Dios para ser la mujer de la que nacerá el Hijo del Hombre. A ella se dirige en la misteriosa propuesta angélica el Padre, en ella obra el Espíritu Santo, de ella nacerá el Hijo de Dios.

«Bienaventurada tú que creíste», dirá Isabel, su prima; y María, aceptando, prorrumpirá en el canto del triunfo de la pobreza espiritual en que vivía: el «Magnificat».

Engrandece, oh alma mía, al Señor,  
 y alégrate, espíritu mío,  
 en Dios, mi Salvador,  
 porque ha puesto su mirada sobre la «pobreza» de su esclava.  
 He aquí, pues, que desde este momento  
 todas las generaciones me llamarán bienaventurada,  
 porque grandes cosas me hizo el Omnipotente.  
 Santo es su nombre.  
 Su misericordia, de generación en generación,  
 se extiende sobre los que le temen.  
 Pone en obra la fuerza de su brazo:  
 confunde a los soberbios con sus designios concebidos.  
 Hace caer a los príncipes de sus tronos  
 y ensalza a los humildes.  
 Colma de bienes a los que tienen hambre,  
 y hace que los ricos vuelvan con las manos vacías.  
 Ha socorrido a Israel, su siervo,  
 acordándose de su misericordia,  
 profetizada a nuestros padres,  
 a Abraham y a su descendencia, para siempre<sup>8</sup>.

No sólo hay en este canto el exultante reconocimiento de la humildad de María, sino la proclamación del estilo de la acción de Dios, que empieza desde

este momento: la humana grandeza, la potencia, la riqueza, quedan arrumbadas; ahora empieza la hora de sus clientes, de los pobres que aguardan en su humildad, de los que temen al Señor. Es el preanuncio de las Bienaventuranzas.

En el largo y fecundo silencio de la vida privada de Nazaret, Jesús vivirá en el clima espiritual cuya expresión hallamos en el Magnificat. Tendrá su fatiga en compañía de los pobres; y, llegado el momento, Él será el Mesías de los pobres.

#### EL PRECURSOR

La persona que abre la escena evangélica se nos aparece como el heredero de todas aquellas tendencias espirituales que fermentaban silenciosamente en el alma judía. Hacía casi cuatro siglos que callaba en Israel la predicación de los profetas, cuando, improvisadamente, en el año 15.<sup>o</sup> de Tiberio (27-28 d. C.), se oye en el Valle del Jordán la voz de un predicador de penitencia, que en su presentación y palabra tiene la llama y la aspereza de los antiguos profetas. Se llama Juan—es el hijo de Isabel—y el pueblo le aplicará el sobrenombre de Bautista, porque suele sumergir en las aguas del río a los que, acogiendo su invitación, quieren atestiguar su propia renovación interior. Él anuncia que el Reino de Dios se aproxima<sup>9</sup>. Vendrá como un huracán de fuego purificador y su venida será como el cribador que quita la paja del grano y la echa luego en el fuego. Es el juicio en que el «siglo actual» y todos aquellos que en él viven serán aniquilados, mientras se salvarán los que con una transformación radical de sus íntimas aspiraciones lo habrán abandonado para ir al desierto y traspasando el Jordán espiritual del bautismo de penitencia, irán al encuentro del que viene. El mismo Bautista es el hombre del desierto, el anacoreta que ya no vive en este mundo, el nazareno consagrado desde su nacimiento al Señor del «siglo venidero». Más aún, en él la imposibilidad de nutrir alguna esperanza en el «siglo actual» llega hasta el punto de que parece renegar el privilegio de Israel. La nueva creación, que será fruto del Mesías, supone una destrucción tan completa, que él no se contiene de proclamar a los Judíos:

«Y no digáis entre vosotros mismos: nosotros tenemos por padre a Abraham. Porque yo os digo, Dios puede también suscitar de estas piedras hijos de Abraham. He aquí que ya el hacha ha sido puesta a la raíz: todo árbol que no dé buen fruto será abatido y arrojado al fuego»<sup>10</sup>.

#### APARECE JESUS

Confundido entre la multitud se presenta Jesús para ser bautizado por Juan. Éste le reconoce y primero rehusa, pero luego accede y asiste a la investidura divina del primo, que es proclamado Hijo de Dios por el Padre<sup>11</sup>.

El Espíritu, bajando al bautismo de Jesús, le lleva después al desierto para afrontar al enemigo contra el que se trabará la lucha, que se cerrará con su muerte; el príncipe de este siglo, Satanás, es vencido, precisamente porque Jesús rechaza la tentación de la vida abundante y fácil: «Pide que estas piedras se conviertan en pan»; la tentación del dominio terrestre: «Te daré todos los reinos de la tierra»; finalmente, la tentación de utilizar para sí el poder recibido de Dios, en vez de servirle en humillación voluntaria: «Arrójate de aquí abajo; está escrito: ha ordenado a sus Angeles que te sostengan en sus manos»<sup>12</sup>. Esta lucha entre Jesús y Satanás no es más que el comienzo de una acción que él conducirá heroicamente, con una consciente coherencia, hasta la muerte, que coincidirá con su triunfo.

Juan, ante la petición oficial de las autoridades religiosas de Israel, responde que el Mesías está cerca, más aún, presente<sup>13</sup>; luego, señala a los seguidores de Jesús, diciendo: He aquí al Cordero de Dios, el que quita «el pecado del mundo»<sup>14</sup>.

Saludado de esta forma como introductor del Reino por parte del más ardiente de los «pobres de Yahveh», será a éste a quien Jesús dirigirá sus primeras palabras: «Bienaventurados los que tienen un alma de pobre: porque de ellos es el reino de los cielos»<sup>15</sup>.

---

## PREDICACION DEL REINO

---

**E**L Reino de Dios es el núcleo y el motivo dominante de la predicación de Jesús: «Llegó Jesús a Galilea, proclamando el evangelio de Dios: —Los tiempos se han cumplido, decía, y el Reino de Dios se acerca: haced penitencia y creed en el Evangelio»<sup>16</sup>. Pero los temas que él tocaba y las formas empleadas en su enseñanza fueron múltiples, aun permaneciendo rigurosamente coherentes con tal núcleo.

Ante todo domina un hecho en toda la empresa terrena de Jesús y es que su enseñanza está subordinada a su vida y se centra en su personalidad.

El jamás dijo: «Vine a enseñar», sino dijo: «Vine a traer fuego a la tierra... Tengo que ser sumergido en un baño...»<sup>17</sup>. Si ha enseñado, es porque su misión de suscitador de llamas y testimonio y víctima lo exigía; sin embargo, no debe olvidarse nunca que es El con su obra lo que constituye el centro focal y el cuadro donde se iluminan y coordinan los dichos de su boca. El inconfundible carácter de la enseñanza de Jesús no depende solamente del hecho de ser el reflejo ocasional y secundario de una personalidad sin par, sino de muchas otras notas que quedaron profundamente grabadas en el recuerdo de los hombres que le escucharon, y que después se transmitieron a las primitivas comunidades cristianas.

«Enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas»<sup>18</sup>. Sus oyentes quedaban admirados por el contraste entre su enseñanza, que hablaba directamente en nombre de Dios y propio y con la autoridad de su conciencia superior, y la enseñanza de los rabinos, los cuales no hacían otra cosa que comentar textos, citar y debatir las opiniones de los doctores del pasado y los datos de la tradición:

«Habéis oído que se dijo a los antiguos: —No matarás— y —Quien hubiere matado, sufrirá juicio—. *Yo, en cambio, os digo*: —Todo aquel que se irrita contra su hermano, es reo de juicio...

»Habéis oído que se dijo: —No cometerás adulterio—. *Yo, en cambio, os digo*: —Todo el que mira con mal deseo a una mujer, ha cometido ya adulterio en su corazón...

»Habéis oído que se dijo: —Ojo por ojo, diente por diente.— *Yo, en cambio, os digo*: —No hagáis frente al malvado...

»Habéis oído que se dijo: —Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo.

JESUS EN EL  
CENTRO DE SU  
MISION

— *Yo, en cambio, os digo*: — Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen...»<sup>19</sup>.

Moisés transmitía las órdenes de Dios; Jesús habla, decide, manda en nombre propio.

#### ORIGINALIDAD DE SU PALABRA

Las palabras con que expresa su pensamiento revelan siempre su íntima vida y, al revelarla, tienen una gracia natural que se refleja en la viveza espontánea de la narración, en la decisión de la invectiva, en la dulzura de la consolación, en la ironía de la sátira, en el reproche amargo, en la fortaleza del desdén y en la intensidad de la alegría. Y todo esto acontece sin que se advierta; sólo cuando uno reflexiona sobre ello, descubre allí una originalidad que da a la expresión una transparencia que no es buscada. Breve, concreto, conciso, parece que todo lo que se dice es fácil. La expresión es siempre — y en todo — la más directa, la más viva, la más sencilla.

Tal transparencia hace que cada una de sus palabras sea un camino que permite tocar el fondo de su alma. Es a sí mismo a quien se da en el discurso. Por otro lado, no podría ser de otro modo, porque, más que enseñar, Jesús predicaba, dirigiéndose a los corazones y a las voluntades más que a las inteligencias. Él quiere persuadir a los oyentes hacia su propia persona: «Yo soy el camino, la verdad y la vida: nadie puede ir al Padre, sino por mí»<sup>20</sup>. Por esta conciencia de la necesidad de una adhesión personal a Él, para llegar a la salvación del Reino, Él no sigue un plan preestablecido en su lenguaje. Desarrolla temas que son sugeridos a remolque de las circunstancias: encuentros, preguntas, objeciones, reflexiones. Más aún, para dar un cuadro orgánico de su doctrina, nos vemos obligados a «razonarla». Lo que se comprende también por otro motivo. La palabra de Jesús tiene siempre un carácter de esencialidad concreta, adaptada a cada circunstancia; por ello podemos encontrar en su enseñanza fórmulas que son antitéticas, a primera vista, pero que se refieren a circunstancias diversas y no pretenden formular un principio absoluto. Por ejemplo, estas dos respuestas: la primera: «El que no está contra nosotros, está con nosotros»<sup>21</sup>, y esta otra: «Quien no está conmigo, está contra mí»<sup>22</sup>. En el primer caso se trata de personas que alejan los demonios en nombre de Jesús, sin pertenecer al grupo de los discípulos; en el segundo, son los Fariseos, que afirman que está inspirado por Belcebú. Con este sistema se encuentran las paradojas que a veces nos pueden dar la impresión de una enseñanza irreal e irrealizable, mientras que Jesús, concentrando su atención en el punto sobre el cual trata, sólo pone de relieve su esencia, dejando aparte los puntos complementarios o relacionados con él.

En las discusiones con los adversarios, Jesús revela una consumada habilidad dialéctica. Él coge inmediatamente el punto débil de un razonamiento, pone a su adversario en contradicción y le derrota. Y esto porque, mirando siempre a lo esencial, Él no se pierde, como los rabinos, a través de los meandros de una Escritura árida y reducida a ser un mero arsenal de cuestiones y argumentos. Él vive en ellos y se penetra con ellos: «Vosotros vais investigando las Escrituras, pensando que en ellas tenéis la vida eterna; pero son ellas las que dan testimonio de mí: sin embargo, vosotros no queréis venir a mí, para tener la vida»<sup>23</sup>. ¡La Escritura es Él mismo!

La concreción es característica dominante en la predicación de Jesús. En lugar de respuestas abstractas a las preguntas que se le hacen, Él emplea imágenes concretas. Al que desea conocer a su prójimo, le refiere la parábola del buen samaritano<sup>24</sup>. La vanidad de las riquezas es enseñada con el rico que muere en el instante en que cree haber acumulado tantas, que le bastan para muchos años más<sup>25</sup>.

Sus mandatos son expresados preferentemente por medio de figuras. «No os pongáis a la maldad; y a quien te golpee en tu mejilla derecha, preséntale la otra; y si alguno te cita a juicio porque te quiere quitar la túnica, déjale también el manto; y si alguno te forzare a caminar una milla, anda con él dos. Da a quien te pida y no vuelvas la espalda al que pide un préstamo de ti»<sup>26</sup>.

A veces un gesto substituye a la imagen. Así, cuando los discípulos litigan por saber quién será el primero, Jesús coloca en medio de ellos un niño<sup>27</sup>; para enseñar la humildad y la caridad a los discípulos, lavará sus pies<sup>28</sup>. Más aún, el mismo género de vida fatigosa y sacrificada, en el ministerio de una predicación ambulante, libremente elegido por Él, es, en su intención, una enseñanza mediante el ejemplo; también por este lado Él es el centro de su predicación.

Las imágenes de que Jesús se valía, las sacaba generalmente de la vida cotidiana del campo, del pueblo, del lago o, con menor frecuencia, del comercio, de la vida pública, de la guerra. Siempre con una nítida precisión que revela un observador vivaz y directo.

Estas imágenes tienen siempre una finalidad práctica, son medio para hacer comprender mejor su pensamiento, sin indulgencias o ambages descriptivos.

Jesús dió comienzo a su enseñanza, leyendo la Escritura en las sinagogas, en la función religiosa del sábado. Un pasaje de San Lucas nos presenta, precisamente, la escena:

«Y habiendo ido a Nazaret, donde había sido educado, en día de sábado, como era su costumbre, entró en la sinagoga y se levantó para leer. Le fué presentado el volumen del profeta Isaías, y, después de hojearlo, encontró el lugar en donde estaba escrito:

El Espíritu del Señor está sobre mí,  
porque me ha conferido la unción;  
me ha mandado a dar la buena nueva a los pobres,  
a anunciar a los prisioneros la liberación,  
a los ciegos el don de la vista,  
a poner en libertad a los oprimidos,  
a promulgar un año de gracia por parte del Señor.

Habiendo cerrado luego el volumen, y devolviéndolo al sirviente, se sentó, mientras los ojos de todos los de la sinagoga estaban fijos en Él. Y comenzó a decirles: — Hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura, como habéis oído—. Y todos le alababan y se maravillaban de las palabras llenas de gracia, que salían de su boca»<sup>29</sup>.

La fama que esto le atrajo, le impulsó a emplear en forma más libre la palabra. Ahora vemos que habla a las muchedumbres que le rodean<sup>30</sup>; algu-

nas veces habla desde la barca a los oyentes que están en las orillas del lago de Genesaret<sup>31</sup>. En el curso de estas conversaciones Él expone su pensamiento en sentencias que van acompañadas, a menudo, de figuras que lo ilustran, como la de los pájaros que no caen al suelo, sin el permiso del Padre celestial<sup>32</sup>.

#### LAS PARABOLAS

A partir de cierto momento<sup>33</sup>, el procedimiento más comúnmente empleado por Jesús es el de la parábola. Consiste en la ilustración y demostración de una verdad de orden religioso, poniendo en evidencia en un relato, generalmente ficticio, un principio o una relación del mismo género en la vida material, en la naturaleza, en las relaciones humanas, etc., de manera que sirva de aclaración de la verdad religiosa. Se distingue de la comparación porque, de ordinario, no expresa directamente la verdad que se pretende demostrar y porque constituye un conjunto único en sí mismo. El género literario de la parábola era usado frecuentemente entre los rabinos, y los oyentes de Jesús estaban acostumbrados a él. Sin embargo, Jesús lo empleó con una maestría única, creando verdaderas obras maestras de la literatura, por la elevación de la doctrina que expresan y por la frescura y sencillez de los relatos.

Casi unos treinta de estos relatos, que se refieren siempre de algún modo al reino de Dios, se encuentran sólo en los Evangelios sinópticos; mientras que podríamos contar una gran cantidad de simples esbozos de parábolas, más bien comparaciones, como, por ejemplo, la casa construida sobre la roca<sup>34</sup>, el vino nuevo en los odres viejos<sup>35</sup>, etc.

La interpretación es fácil en ciertos casos, pues la parábola es en sí misma bien clara; otras veces fué Jesús mismo, a petición de los discípulos, quien la aclaró; pero, más a menudo, exige una sutil y equilibrada capacidad interpretativa que tenga su regla en principios válidamente comprobados por el examen de la parábola en sí y por su finalidad didáctica. Esta oscuridad relativa no fué intencional en Jesús, en el sentido de que Él quisiera reservar su propia enseñanza a unos pocos privilegiados o, peor aún, excluir positivamente de ella a la multitud. Jesús, coherente también en esto con su posición, que le ponía en el centro de una predicación que tendía a hacer converger hacia su persona los ánimos de los oyentes, propone las parábolas como otros tantos incentivos de la buena voluntad de los oyentes, que son invitados a dirigírsele con decisión y confianza, procurando penetrar con sinceridad de propósitos qué es lo que desea de ellos. Es, en suma, el empeño moral lo que Jesús intenta suscitar en sus oyentes; estimulando la pereza espiritual en que yace la mayoría, Jesús quiere que se decidan a buscar verdaderamente con empeño el camino de la salvación en el Reino<sup>36</sup>.

#### EXIGENCIA DE EMPEÑO

Esta última observación nos advierte de que en la enseñanza de Cristo está siempre presente un factor íntimo y decisivo, que es la relación personal entre Él y el oyente, que no es simplemente la que hay entre maestro y alumno, sino mucho más compleja, profunda y total. Jesús se pone a sí mismo como la elección que hay que hacer, de la que depende la vida eterna del que le escucha.

No creáis que yo he venido a poner paz en la tierra:  
no he venido a traer la paz, sino la guerra...

Quien ama a su padre o madre *más que a mí,*  
*no es digno de mí;*  
y quien ama a su hijo o hija *más que a mí,*  
*no es digno de mí;*  
y quien no toma su cruz  
y no viene detrás de mí,  
*no es digno de mí.*  
Quien ama su vida la perderá;  
en cambio, quien la pierde por mi causa la encontrará<sup>37</sup>.

Notemos de paso que en este pasaje se revela la marcha rítmica del discurso, que a menudo se encuentra en la predicación del Señor y que constituye un elemento de aquella poesía que emana de la misma, aunque sea a través de la mengua producida por la transmisión primitiva y por las traducciones. Repeticiones, alternancias, antítesis son los elementos estructurales de la predicación, usados a menudo por Jesús para imprimir a su discurso un carácter poético y al mismo tiempo armónico.

El carácter personal de la enseñanza de Jesús invita a identificar en cada caso a los destinatarios de su palabra, tanto si son amigos íntimos, destinados a convertirse en colaboradores suyos, como discípulos más o menos asiduos, o también oyentes ocasionales a los que se trataba de despertar o conquistar, o, finalmente, enemigos. A sus preferidos, escogidos para una obra que no conocerá el ocaso, Él reserva un trato particular, en que toda su conducta es escuela.

A todos, amigos, indiferentes y enemigos, Jesús proclama en alta voz: «No creáis que yo he venido a abrogar la Ley o los Profetas; no he venido a abrogar, sino a cumplir; porque en verdad os digo, hasta que no pase el cielo y la tierra, no pasará ni una sola jota o un ápice de la Ley, sin que todo se haya cumplido. Por tanto, quien hubiere faltado a uno solo de tales preceptos, aun el más pequeño, y hubiere enseñado a los hombres a hacer lo mismo, será mínimo en el reino de los cielos; en cambio, quien los cumpliera y enseñare a cumplir a los demás, éste será grande en el reino de los cielos»<sup>38</sup>.

El espíritu de santidad y de justicia, que es el alma de la antigua Ley, se hace por el Evangelio más exigente y vigoroso. Esta nueva Ley no pasará nunca: más aún, la fidelidad a ella condicionará la pertenencia del alma al reino de Dios.

---

## EL REINO DE DIOS

---

**L**a esperanza mesiánica del Antiguo Testamento había madurado poco a poco en una concepción bivalente del reino de Dios: mientras Yahveh reina con pleno derecho sobre el cielo y la tierra, en realidad su señorío es aceptado sobre la tierra solamente por los pobres, por los perseguidos, por los justos, los cuales constituyen por ello el anuncio del reino de Dios; al paso que los ricos, los poderosos, convertidos en unos orgullosos como los paganos, están

**LA ESPERANZA  
DEL REINO**

en estado de rebelión contra Yahveh. En el «día de Yahveh», hacia el cual apuntan las esperanzas de los «pobres», la «justicia» triunfará y fundará el verdadero y completo Reino, en el que el señorío de Yahveh tendrá su plena confirmación. Muchos asociaban a esto el acerbo placer de la venganza o la alegría interesada de la toma de cuentas, pero la esperanza llameaba vivamente. Será un rey humano que realizará por cuenta de Dios la obra de conquista y de ordenación<sup>39</sup>; hará obra de paz<sup>40</sup>. Jerusalén se convertirá en el centro de un imperio espiritual<sup>41</sup>. El Mesías nacional será concebido como «justo y victorioso» pero, al mismo tiempo, «humilde»: pertenece al grupo de los *anawim*, de los humildes y oprimidos. Su victoria será la victoria de ellos<sup>42</sup>. La espiritualidad del Reino es llevada a la suprema expresión en los cánticos del «Siervo de Dios»: el Mesías es más profeta que rey, más victorioso que conquistador: el Reino de Dios nacerá de su doctrina y de su sacrificio. «Con sus padecimientos el justo mi Siervo justificará a muchos, cargándose con sus pecados»<sup>43</sup>. El será «faro de las naciones»<sup>44</sup> y su Reino será reino del conocimiento de Dios y de la luz para todos aquellos que habitarán en él. Solamente con la fe en la palabra de Dios podrán los hombres acercarse al Reino. El Mesías es un ser que pertenece al mundo celestial<sup>45</sup> y participa del carácter misterioso del Reino de Dios en los cielos.

#### EL REINO DE JESUS

La religión terrena de Israel ansiaba apasionadamente el establecimiento del Reino de los cielos y hacia él tendía. Juan Bautista, y ahora Jesús, finalmente lo anuncian<sup>46</sup>; aquél, insistiendo en su aspecto de juicio y en sus cataclismos; Jesús, en cambio, pensando más bien en los que están a punto de recibir la buena nueva con fe y hablando de la realidad que ya tienen en su poder.

Con todo, hay un punto en que Jesús se aparta abiertamente de su precursor: el Reino de Dios es Jesús mismo, Él lo lleva en sí mismo y los que le escuchan y se hacen discípulos suyos han entrado ya en el Reino. El Reino está presente en el misterio de su mensaje y de su promesa. Por esto exige imperiosamente la fe en su persona.

El Reino predicado por Jesús es una situación espiritual de las almas que sustituye al antiguo Israel, pueblo y Reino de Dios. Ya no hay confines nacionales. Todos los que creen, tanto israelitas como paganos, renacen en este Reino y se convierten en hijos del mismo. La Iglesia que posee sobre esta tierra los bienes del Reino celestial ha nacido. Por tanto, el Reino de Dios y su señorío en las almas coinciden exactamente.

Al carácter sutilmente complejo, que hemos indicado, del Reino de Dios, corresponde la acción incansable desarrollada por Jesús para iluminar los aspectos y condiciones del mismo. El haber puesto su persona como centro de este Reino aumenta la laboriosidad de la comprensión. Jesús mismo habla del Reino como de un «misterio»: «A vosotros se os ha concedido (dice a los Apóstoles) el tener parte en los misterios del Reino de Dios»<sup>47</sup>.

#### EL REINO ETERNO DE LOS CIELOS

Ante todo, el Reino existe ya, y desde siempre, en los cielos (o sea, en la morada del Padre). Bastaría para darlo a conocer la lista de las Bienaventuranzas:

«Bienaventurados los que tienen un alma de pobre, porque de ellos es el reino de los cielos.

Bienaventurados los mansos, porque heredarán la tierra.  
 Bienaventurados los afligidos, porque serán consolados.  
 Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados.  
 Bienaventurados los misericordiosos, porque hallarán misericordia.  
 Bienaventurados los puros de corazón, porque verán a Dios.  
 Bienaventurados los que buscan la paz, porque serán hijos de Dios.  
 Bienaventurados los perseguidos por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos.  
 Bienaventurados seréis cuando os ultrajen y persigan y digan falsos testimonios y todo mal por mi causa. Alegraos y regocijaos, porque será grande vuestra recompensa en los cielos. También persiguieron a los profetas que vinieron antes de vosotros.»<sup>48</sup>

Y también: «Porque os digo que, si vuestra virtud no fuere mayor que la de los Escribas y de los Fariseos, no entraréis en el Reino de los cielos»<sup>49</sup>. Este Reino acogerá a los justos «en la consumación del mundo», mientras que los malos serán echados «en el horno ardiente»; porque el Reino de Dios es vida, pero tiene como contrapartida la «guerra»<sup>50</sup>.

En este Reino se celebra un convite eterno<sup>51</sup>, al que se entra mediante la resurrección<sup>52</sup>, en el momento de la parusía, o sea, el retorno glorioso de Jesús<sup>53</sup>, después de un solemne juicio<sup>54</sup>, y Jesús beberá allí de nuevo el vino con los suyos<sup>55</sup>.

Los justos resucitados llevarán allí la vida de los ángeles<sup>56</sup>; brillarán como el sol<sup>57</sup> y gozarán de felicidad perfecta<sup>58</sup>: Reino trascendente y escatológico, Reino, por tanto, eterno.

El Reino está ahora sobre la tierra. Por esto, Jesús, a diferencia del Bautista, predica: «Si yo saco a los demonios por virtud del Espíritu de Dios, es que ya ha llegado entre vosotros el Reino de Dios»<sup>59</sup>. No podemos dudar de ello: «En efecto, os digo que entre los nacidos de mujer no hay otro más grande que Juan; pero el más pequeño en el Reino de Dios, es más grande que él... La Ley y los Profetas llegan hasta Juan; desde ahora se anuncia el Reino de Dios y cada uno se esfuerza por entrar en él»<sup>60</sup>. Y en otra parte: «Preguntado por los Fariseos, cuándo llegaba el Reino de Dios, les respondió diciendo: —El Reino de Dios no viene de modo ostentoso, ni se dirá: helo aquí o allí; en efecto, he aquí que el Reino de Dios está ya entre vosotros»<sup>61</sup>. No precisamente en vuestros corazones, sino en Israel, entre vosotros (en medio de vosotros).

Presente ya en la tierra, este Reino, sin embargo, debe venir aún. Para demostrarlo bastaría la petición del *Pater noster*: «Venga a nos el tu Reino»<sup>62</sup>: que pide que *sobre la tierra* sea santificado el nombre de Dios, que venga su Reino y se haga su voluntad. Se trata, pues, de un movimiento que ha comenzado ya y que continuará con la oración de los hombres. De hecho, Jesús dedicará un numeroso grupo de parábolas para describir las vicisitudes del Reino de Dios sobre la tierra: su fundación: parábola del sembrador<sup>63</sup>; su desarrollo: parábola de la semilla<sup>64</sup>; del grano de mostaza<sup>65</sup>; de la levadura<sup>66</sup>.

Cómo se entra en el Reino convirtiéndose del pecado: parábolas de la oveja

EL REINO  
 PRESENTE  
 EN LA TIERRA

LA DIALECTICA  
 DEL REINO

descarriada<sup>67</sup>, de la dracma perdida<sup>68</sup>, del hijo pródigo<sup>69</sup>, de los obreros de la viña<sup>70</sup>.

La sustitución de los que ya han sido llamados al Reino por parte de los pecadores: los dos deudores<sup>71</sup>, el fariseo y el publicano<sup>72</sup>, el convite nupcial<sup>73</sup>, los dos hijos<sup>74</sup>.

La sustitución de los ricos por parte de los pobres: el rico malo y el pobre Lázaro<sup>75</sup>.

La sustitución de los Hebreos por parte de los paganos: los viñateros homicidas<sup>76</sup>.

La condición terrena del Reino comprende en sí a los buenos y a los malos: parábola de la cizaña<sup>77</sup> y parábola de la red<sup>78</sup>.

De estas parábolas y de los dichos ocasionales de Jesús, el Reino en su actuación terrena aparece como una cosa íntima en el corazón de los hombres que lo acogen y, al mismo tiempo, exterior, como proyección en sus costumbres a las que el Reino condiciona; es Reino oficial de Dios y, juntamente, su dominación íntima.

#### EL REINO ORGANIZADO EN LA IGLESIA

Sin embargo, no tendríamos un conocimiento suficiente del Reino, tal como lo enseñó Jesús, si no se tuviera en cuenta otro de sus aspectos, que fija de modo inequívoco su fisonomía, condensando, por así decirlo, su peso externo en una forma social, orgánica y pública. Bajo este aspecto, su nombre, *ἐκκλησία* (Iglesia), aparece en la frase de Jesús a Pedro: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra yo edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella»<sup>79</sup>; opuesta a la ciudad de Satanás, es ella la ciudad de Dios y los asaltos de las potencias infernales no podrán vencerla<sup>80</sup>. Las persecuciones<sup>81</sup> acompañarán toda su vida.

En este Reino-Iglesia vemos que se organiza una autoridad pública de gobierno. Pedro recibe el primero el poder de atar y desatar: «Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos; y lo que atares en la tierra quedará atado en los cielos; y lo que desatares en la tierra quedará desatado en los cielos»<sup>82</sup>. Luego lo reciben los Doce: «En verdad yo os digo que todo lo que atareis en la tierra quedará atado en el cielo»<sup>83</sup>. En la víspera de su muerte, Jesús confirma a Pedro su autoridad preeminente en otro campo y con respecto a sus colegas de apostolado: «Simón, Simón: he aquí que Satanás os ha buscado para cribaros como el grano; pero yo he rogado por ti, para que no falte tu fe, y tú, una vez arrepentido (después de la negación), confirma a tus hermanos»<sup>84</sup>. Después de la Cena Jesús confiere a los Doce el poder de repetir la acción sagrada que ha instituido y que es la llave maestra del sistema sacramental cristiano: «Y tomando el pan, dió gracias, lo partió y se lo dió a ellos diciendo: Este es mi cuerpo, que por vosotros se da; haced esto en recuerdo mío»<sup>85</sup>. Después de la resurrección volvió a conferir a los Doce su misión apostólica: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a cumplir todo lo que os he mandado. He aquí que yo estaré con vosotros todos los días, hasta la consumación de los siglos»<sup>86</sup>. Tenemos aquí la clara enunciación de la perpetuidad de la misión terrena de la Iglesia, en la que está concretado el período temporal del Reino.

Otras palabras de Jesús nos revelan, confirmándolo, un mandato apostólico:

«Así como el Padre me ha mandado, yo también os envío... Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados y a quienes los retuviereis, les serán retenidos»<sup>87</sup>. Finalmente, una frase que consagra la autoridad particular de Pedro: «Apacienta mis corderos... Apacienta mis ovejas»<sup>88</sup>.

Queda así constituido pacíficamente el designio del estado terrestre y trascendente del Reino predicado por Jesús: sus miembros, su interioridad, su ordenación. Es la Iglesia, la cual, perpetuando sobre la tierra el ministerio de Cristo, constituye el Reino de Dios en su aspecto visible y social; procurando la santificación sacramental de las almas, actúa el mismo Reino en su aspecto íntimo y carismático; dando cumplimiento a la obra de salvación, prepara el Reino en su situación escatológica y celestial definitiva, que es propiamente el Reino de Dios en los cielos, el Reino de los cielos.

Son llamados a él, en primer lugar, los Hebreos, que son apelados «los hijos del Reino»<sup>89</sup>. La predicación del Reino por parte de Jesús se dirige especialmente a ellos y se refiere directamente sólo a ellos: «Yo no he sido enviado sino para las ovejas perdidas de la casa de Israel»<sup>90</sup>. También los auxiliares escogidos por Él durante su ministerio deben limitar su actividad a los confines de Israel: «No vayáis a los Gentiles, y no entréis en ciudades de Samaritanos: id primero a las ovejas perdidas de la casa de Israel»<sup>91</sup>.

Pero, en segundo lugar, también son llamados los Gentiles. Ya el evangelio de la infancia alude a ellos, haciéndose eco de la predicación universalista de los Profetas<sup>92</sup>; y el último mandato de Jesús a los suyos es: «Id, pues, y enseñad a todas las gentes»<sup>93</sup>.

En el curso de su predicación Él había aludido varias veces a esta universalidad: «Yo tengo otras ovejas, que no son de este redil (de Israel); es necesario que yo las reúna y escucharán mi voz (en la de mis enviados) y se hará un solo rebaño y un solo pastor»<sup>94</sup>; de María, que le ungió en Betania con unguento perfumado, dijo: «En verdad yo os digo que todo el mundo, en donde quiera que sea predicada esta buena nueva, lo que ésta ha hecho será dicho en alabanza suya»<sup>95</sup>.

De hecho se produjo un cambio, por el cual los Gentiles, como grupo étnico, se encontraron siendo los primeros en entrar en el Reino. El relato evangélico describe las peripecias de la gran negativa dada por Israel como nación a las invitaciones de Jesús y he aquí que, después de los lamentos y las amenazas, aparece la sentencia condenatoria: «Por esto os aseguro que muchos vendrán de oriente y occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos; los hijos del Reino serán, en cambio, arrojados a las tinieblas»<sup>96</sup>.

Las condiciones para entrar en el Reino son fundamentalmente dos: «Haced penitencia y creed la buena nueva (= evangelio)»<sup>97</sup>.

Al final de la obra terrena de Jesús, Él mismo precisa la relación penitencia-bautismo: «Quien cree y se hace bautizar, se salvará; quien no cree, será condenado»<sup>98</sup>.

Hay candidatos privilegiados del Reino. Y, ante todo, mientras el Judío se imaginaba a Dios como un contable exacto, preocupado sólo en distribuir sus dones según una valoración imparcial y objetiva de las acciones humanas, con

**LOS  
PERTENECIENTES  
AL REINO**

**COMO SE ENTRA  
EN EL REINO**

objeto de premiarlas exactamente, Jesús revela el hecho de que Dios es, ciertamente justo, pero con una plena y generosa riqueza de amor, que derrama sus favores. Es la parábola de los obreros en la viña<sup>99</sup>.

Por esto no serán los que son considerados «justos» en la estimación judía quienes entrarán en el Reino, sino los despreciados, los publicanos, los pecadores, los pobres y los enfermos.

«Porque no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores»<sup>100</sup> y, como ilustración, he aquí la parábola del fariseo y del publicano<sup>101</sup>. Aún está más especificado en otra expresión: «En verdad os digo que los publicanos y las meretrices entrarán antes que vosotros en el Reino de Dios»<sup>102</sup> y, como coronación, el relato de la pecadora penitente de Luc. 7, 36-50.

«Así, os digo, habrá más fiesta en el cielo por un pecador arrepentido, que por noventa y nueve justos que no tienen necesidad de arrepentirse»<sup>103</sup>; porque estos justos no pueden comprender que les falta lo que más vale ante Dios: el sentimiento de su nada como seres humanos, frente a Dios santo y perfecto.

Otras categorías de privilegiados son los humildes, los pobres, los mansos, los que sufren, los que claman por la justicia y sus amigos y protectores, los misericordiosos, los hombres rectos, pacificadores<sup>104</sup>.

En una palabra, son precisamente las *anawim*, que el judaísmo había expulsado de su seno, con quienes Jesús había siempre vivido, complaciéndose en su sinceridad espontánea y fiel. Eran los más queridos en su corazón, porque veía en ellos las posibilidades más amplias para recibir su mensaje. Cuando un joven rico, invitado a seguirle, rehusó hacerlo, quedó dolorosamente herido por la negativa, y dijo: «En verdad os digo que difícilmente entrará un rico en el Reino de Dios». Y a la pregunta extrañada de los discípulos: ¿Y quién podrá, pues, salvarse?, Jesús, mirándoles a la cara, en un ímpetu de comunión espiritual, dijo: «Esto es imposible para los hombres; pero para Dios todo es posible»<sup>105</sup>.

Era la proclamación decidida de que solamente por el amor de Dios nace la llamada al Reino. Aquel amor que es la atmósfera propia, que todo lo penetra y sostiene.

## LA JUSTICIA DEL REINO

### SU INTERIORIDAD

**B**USCAD primero el Reino y su justicia»<sup>106</sup>. La justicia del Reino es el programa de vida de cuantos pertenecen a él.

En sus exposiciones, siempre ocasionales, concretas, y por esto parciales, Jesús reveló varios de sus aspectos, sin procurar alcanzar un sentido orgánico; sin embargo, este hecho no debe hacernos creer que la enseñanza del Señor carezca de unidad; al contrario, es precisamente su íntima coherencia, que nace de un núcleo central, la *ἀγάπη* (el «amor», en el sentido específicamente cristiano), lo que permitió a Jesús no preocuparse en coordinar explícitamente los preceptos que iba enunciando.

Una neta originalidad mueve desde lo interno todo su mensaje ético-reli-

gioso. Él no reniega de la justicia de la Ley, sino que la supera, cumpliéndola y llevándola a una superior perfección; a la preocupación de la fiel observancia puesta en primer plano, Él opone lo que propiamente debe animar toda la orientación de la vida moral. De esta forma su justicia es una justicia en que entra como factor operante aquel amor de caridad que es el don que Él mismo trae a los hombres, y en el que un ansia de perfección mueve todo el comportamiento cristiano.

«No creáis que yo haya venido a abrogar la Ley o los Profetas; no he venido a abrogar, sino a cumplir»<sup>107</sup>. Él proclama así solemnemente que el valor de la vida moral depende de la interioridad intencional: «El ojo es la linterna del cuerpo. Por tanto, si tu ojo es puro, todo tu cuerpo estará iluminado; si, en cambio, tu ojo está ofuscado, todo tu cuerpo estará en tinieblas. Por tanto, si la luz que hay en ti se oscurece, ¡cuánta será tu obscuridad!»<sup>108</sup>.

Por esto la justicia nueva es justicia del «corazón»: «Y habiendo llamado la gente a sí, les dijo: Escuchad y comprended. No contamina al hombre lo que entra por la boca; sino lo que sale de la boca...». Y después, explicándolo: «Lo que sale de la boca viene del corazón; y esto es lo que contamina al hombre. En efecto, del corazón provienen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los hurtos, los falsos testimonios, las blasfemias...»<sup>109</sup>.

Será una justicia caracterizada por la sinceridad y la bondad: «Guardaos de practicar vuestra justicia delante de los hombres, para ser alabados por ellos; pues con ello no tendréis mérito ante vuestro Padre que está en los cielos»<sup>110</sup>; lo cual supone un cambio total de las apreciaciones humanas: «En aquel momento los discípulos acudieron a Jesús y le preguntaron: —¿Quién será el más grande en el reino de los cielos?— Y Él, llamando a un niño, lo puso en medio de ellos y dijo: —En verdad os digo que si no os cambiáis y os hacéis como niños, no entraréis en el Reino de los cielos. El que se hiciere pequeño como este niño, éste será el más grande en el Reino de los cielos»<sup>111</sup>.

Accesible a todos, la justicia del Reino no comporta prácticas onerosas y es compatible, como lo demuestra el mismo Jesús con su conducta, con las costumbres corrientes de la vida social: «Ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe...»<sup>112</sup>.

Lo que da a la justicia del Reino su carácter inconfundible y permanente, y la distingue de toda otra clase de moralidad, haciéndola brotar de la íntima postura religiosa del espíritu, dándole un valor divino, es la ley de la caridad. Jesús no pretende dar definiciones, pero quiere aportar una nueva comunión con Dios, regida por el amor, un amor generoso que se entrega: el *ágape*.

La moral cristiana queda expresada de la manera más profundamente original por la palabra de Jesús a los discípulos: «Lo habéis recibido gratuitamente, dadlo gratuitamente»<sup>113</sup>: el que ha recibido gratuitamente el amor de Dios, está llamado a responder, poniéndose gratuitamente al servicio del prójimo. La ley de la caridad significa que la caridad mandada por Jesús es a imagen de aquella de que Dios da pruebas, o sea, un amor espontáneo y generoso, que no calcula, ni mide, ni pone límites a su entrega. «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis mutuamente; que como yo os he amado, así os améis unos a otros»<sup>114</sup>.

**LA LEY  
DE LA CARIDAD**

Toda caridad tiene como fundamento el amor que Dios tiene en sí y manifiesta por fuera. El amor que el hombre puede tener por Dios es pura respuesta, un eco de aquél.

La misericordia del Padre exige un amor penitente, que se transforma en amor de reconocimiento y hace de Dios el supremo y absoluto Amado. Al hacer objeto de mandamiento, más aún, de mandamiento fundamental un tal amor, Jesús acentúa la dominación absoluta que el Padre tiene de ver reconocido este derecho por el que es gratuitamente admitido al Reino: «El primer (mandamiento) es... ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente, con todas tus fuerzas»<sup>115</sup>.

Como se ve, el amor cristiano hacia Dios implica una obediencia absoluta a solos sus deseos: «No quien dice: Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos»<sup>116</sup>.

De esta manera, el cristiano se acerca al mismo Jesús: «Porque todo el que hace la voluntad de Dios, éste es mi hermano, hermana y madre»<sup>117</sup>; y esto porque el mismo Cristo se consagró totalmente a la voluntad del Padre: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado a cumplir su obra»<sup>118</sup>.

#### CARIDAD Y FE EN JESUS

La entrega de sí mismo, el servicio, el desinterés están implicados en la caridad que vive en el cristiano; ésta no reside en un sentimiento, sino que es fe en la misión de Jesús y aceptación práctica de todo su mensaje: «Si Dios fuera para vosotros el Padre, también me amaríais a mí, porque yo he salido y venido de Dios, y no he venido de mí mismo, sino de quien me ha enviado»<sup>119</sup>. Jesús mismo dice a los Apóstoles: «El mismo Padre os ama, porque me habéis amado a mí, y habéis creído que yo provengo de Dios»<sup>120</sup>. El cristiano es el que, respondiendo al amor divino que lo invita, acepta entrar en el mundo espiritual de Jesús y vivir según la ley de amor que domina en este mundo como soberana. Su fe tiene como piedra de comparación la obediencia a los mandatos divinos: «Si alguien me ama, observará mis palabras, y mi Padre le amará y nosotros iremos a él y en él haremos morada. Quien, en cambio, no me ama, no guarda mis palabras...»<sup>121</sup>.

#### LA CARIDAD FRATERNA

La caridad es la característica de las relaciones mutuas entre los que pertenecen al Reino: «Os reconocerán como discípulos míos, precisamente en esto: por el amor que os tendréis unos a otros»<sup>122</sup>.

El pertenecer al Reino supone como condición imprescindible la caridad fraterna: «Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente. Es éste el primer y máximo mandamiento. El segundo se le asemeja: Ama al prójimo como a ti mismo»<sup>123</sup>. «Llevaos el peso unos a otros y así cumpliréis la ley de Cristo»<sup>124</sup>.

«El que pretende estar en la luz (=cristiano) y odia a su hermano, está aún en tinieblas (=pagano)»<sup>125</sup>: según esta carta de san Juan, la caridad mutua es garantía de un auténtico conocimiento y de un verdadero servicio de Dios, la base fundamental de la justicia del Reino.

La caridad fraterna es el vínculo específico mutuo, que unifica a los que pertenecen al Reino<sup>126</sup>.

Es la raíz de su fuerza de conquista: «No ruego solamente por ellos, sino también por los que creerán en mí mediante su palabra, para que todos sean

una sola cosa; como tú, oh Padre, estás en mí y yo en ti, así sean ellos uno en nosotros, de manera que el mundo crea que tú me has enviado... Yo en ellos y tú en mí, para que lleguen a una perfecta unidad, y por ello el mundo conozca que tú me has enviado y que los has amado, como me has amado a mí»<sup>127</sup>.

El rayo de acción unificadora de la caridad se extiende a todos los hombres. Ella incluye la disposición a perdonar las ofensas: «Entonces Pedro, adelantándose, le dijo: —Señor, si el hermano peca contra mí, ¿cuántas veces deberé perdonarle?, ¿hasta siete veces?— Y Jesús le dijo: —No te digo que hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete»<sup>128</sup>; e incluye, igualmente, la disposición de ayudar al enemigo que se encuentra en necesidad: parábola del buen samaritano: «¿Quién de estos tres te parece que fué el prójimo de aquel que había caído entre ladrones? — Aquél respondió: — El que tuvo misericordia. — Jesús entonces le dijo: — Ve, pues, y haz lo mismo»<sup>129</sup>. Más aún, el enemigo debe ser amado con caridad: «Habéis oído que se dijo: "Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo". Yo, en cambio, os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos del Padre vuestro que está en los cielos, el cual hace levantarse el sol sobre los malvados y sobre los buenos y hace llover sobre los justos e injustos. Porque, si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? ¿No hacen lo mismo los publicanos? Y si saludáis solamente a vuestros amigos, ¿qué cosa hacéis de especial? ¿Acaso no hacen lo mismo los paganos? Sed, pues, perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial»<sup>130</sup>.

Todo el comportamiento de la caridad hacia el prójimo está comprendido en la llamada *Regla de oro*, que únicamente tiene su positiva expresión en Jesús: «Por tanto lo que vosotros queráis que los hombres hagan con vosotros, hacedlo también con ellos. En esto está la Ley y los Profetas»<sup>131</sup>.

Es en la lógica interna de la caridad, en donde ella llega a fermentar la búsqueda de la justicia social, confiriendo a la que es una exigencia humana espontánea, el valor de un servicio religioso en los hermanos. A este propósito se debe notar que Jesús no es un reformador social. Su misión es apolítica y esencialmente religiosa; Él se limitó, conscientemente, al campo de las relaciones internas entre el hombre y Dios, considerándolas bajo el aspecto de la instauración del reino de Dios; y ésta no depende de la liberación de los Romanos o del influjo de los partidarios de Herodes, sino que reside en la *metanoia*, o sea, en la radical transformación interior, por la que el alma abandona el pecado y se entrega a Dios: «El tiempo ha llegado y el reino de Dios está cerca; haced penitencia y creed la buena nueva»<sup>132</sup>.

Esto no significa indiferencia por la vida social y sus exigencias; pero la conciencia vivísima y dolorosa que Jesús tenía de la miseria humana y de su limitada capacidad<sup>133</sup>, le inducía a buscar la cura radical del desorden social en un comportamiento interior que orientase la conciencia hacia la búsqueda del bien social: «Del corazón provienen los malos pensamientos, homicidios, adulterios, fornicaciones, hurtos, falsos testimonios, blasfemias»<sup>134</sup>.

De este modo quedaba asegurada la inspiración interior por un movimiento que, espontáneamente, surgiría de la misma exigencia cristiana en la vida social: «Por tanto, mientras tenemos tiempo, obremos el bien para con todos, particularmente con nuestros hermanos en la fe»<sup>135</sup>.

**CARIDAD  
Y JUSTICIA SOCIAL**

Para ser tal, la caridad fraterna debe caracterizarse por una sincera y profunda religiosidad (y no movida simplemente por un sentido humanitario).

El motivo particular de la caridad fraterna es el amor de Dios y de Cristo por nosotros, al cual se responde entregándose a los hermanos: «Si por un alimento tú contristas a tu hermano, tú no caminas ya según la caridad. No causes con tu alimento la ruina de aquel por quien murió Jesús»<sup>136</sup>.

Otro carácter suyo es la actividad universal y sin límites de su vida: «En esto hemos conocido el Amor: que Él ha dado su vida por nosotros. Nosotros también debemos dar la vida por nuestros hermanos. Si alguno tiene bienes de este mundo y, viendo a su hermano en la necesidad, le cierra sus propias entrañas ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?»<sup>137</sup>.

El comportamiento para con el hermano necesitado será el criterio del juicio que todo cristiano deberá afrontar en el momento de la parusía, cuando la vuelta de Jesús como juez señalará el paso del Reino de Dios del estado terrenal a su situación eterna: «Venid, oh benditos de mi Padre, tomad posesión del Reino que os ha sido preparado desde la creación del mundo, porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era un extraño y me acogisteis; desnudo y me vestisteis; estuve enfermo y me visitasteis; encarcelado y me vinisteis a encontrar... En verdad os digo que todo lo que habréis hecho a uno de los más pequeños entre mis hermanos, me lo habréis hecho a mí»<sup>138</sup>.

**INSPIRACION  
ESCATOLOGICA  
Y EXIGENCIAS  
PERMANENTES**

El juicio de la parusía, cuyo reconocimiento sirve de marco a la afirmación de la exigencia social de la caridad cristiana, ayuda también para poner de relieve la genuina inspiración escatológica de algunas prescripciones de la moral de Jesús. Consciente de haber instaurado con su obra los últimos tiempos (τὰ ἔσχατα), Él espolea a sus discípulos a que se den cuenta de que ha pasado y ha quedado destruido un mundo y existe otro mundo, el del Reino de Dios, que continúa presente: es menester vivir según este mundo nuevo, para no hallarse en una situación de ser condenado en el momento de la parusía. Renunciación, vigilancia, pureza de vida, espera de Dios y de su Reino. Pero en el período de la espera es necesario que permanezcamos fieles a todas las consignas del Señor, actuándolas en una vida de incansable servicio de caridad para con el prójimo, en el cual debemos ver el mismo rostro de Jesús. Jesús continúa siendo siempre el centro viviente de la moral cristiana y de sus exigencias, unificador e inspirador de todos los aspectos prácticos que ella pueda tomar en el transcurso del tiempo: «Quien me confesará (con la vida o con la palabra) ante los hombres, también yo le confesaré ante mi Padre que está en los cielos»<sup>139</sup>. Humildad, confianza, oración, todo tendrá valor, si se vive en la perspectiva de la vuelta del Señor que es ahora el camino y la vida<sup>140</sup>.

Es el amor a Él el que obtiene el perdón: «Por esto, te digo, le han sido perdonados sus muchos pecados, porque ha amado mucho...»<sup>141</sup> y anima a la fidelidad hacia sus mandamientos: «...Permaneced en mi amor. Si guardáis mis mandatos, permaneceréis en mi amor; como yo he guardado los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor»<sup>142</sup>.

Toda la vida debe emplearse en imitarle, según su palabra: «Quien no coge su cruz y no viene detrás de mí, no es digno de mí. Quien ama su vida, la perderá; en cambio, quien la perdiera por mi causa, la volverá a encontrar»<sup>143</sup>.

En el séquito de Cristo habrá lugar para los entusiastas más generosos, igual que para los menos fuertes; a los primeros les queda abierto el camino de todas las entregas: «Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que tienes y entrégalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; y ven, sígueme»<sup>144</sup>. No hay dos enseñanzas, sino una sola caridad, que impulsa el alma por el camino de la perfección moral, en el que resplandece el ideal del Padre: «Sed, pues, perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial»<sup>145</sup>.

Un ideal tan alto no se propone a las almas que confían en sus fuerzas. La caridad es un don divino, es respuesta de nuestra pobreza a su misericordia generosa que nos da el amor, por esto solamente se afirma y crece donde se abre la humildad interior: «Revestíos todos de humildad, los unos para con los otros, porque Dios resiste a los soberbios y da gracia a los pobres»<sup>146</sup>. A ejemplo de Cristo, cuya humildad le indujo a hacerse hombre, de Dios que era<sup>147</sup>.

El ejemplar de las almas «pobres», María, fué grande precisamente por esta disposición: «¡He aquí la esclava del Señor! Hágase en mí según tu palabra»<sup>148</sup>.

---

## EL MUNDO ESPIRITUAL DE JESUS

---

EL profundizar en la doctrina del ágape, como está contenida en las palabras de Jesús y expuesta por sus Apóstoles, nos lleva a entender el universo espiritual en que Jesús mismo se movía. Sin este conocimiento toda representación y enseñanza suya quedaría incompleta y desenfocada, porque faltaría, por una parte, aquella conexión profunda con la persona de Jesús, que es la justificación de cualquier palabra suya, y, por otra, no reflejaría el marco objetivo en que se desarrolla intencional y efectivamente su acción.

La maravillosa revelación que Jesús ha traído a los hombres es ésta: Dios es amor y por amor ha enviado a su Hijo para salvarlos de la esclavitud de Satanás, con el sacrificio de su propia vida. Por esto debemos nosotros amar en justa reciprocidad a Dios y en él a nuestros hermanos.

«Amadísimos, amémonos mutuamente, porque el amor viene de Dios y quien ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama, no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor. He aquí cómo se ha manifestado el amor de Dios para con nosotros: Dios ha enviado a su Hijo Unigénito al mundo, para que por su medio tengamos vida. En esto consiste su amor: no somos nosotros los que hemos amado a Dios, sino que es Él el que nos ha amado y nos ha enviado a su Hijo, víctima de propiciación por nuestros pecados. Amadísimos, si Dios nos ha amado tanto, también nosotros debemos amarnos mutuamente... Y nosotros hemos visto y testificamos que el Padre ha enviado a su Hijo, salvador del mundo... y nosotros hemos conocido el amor que Dios siente por nosotros y hemos creído en Él. Dios es Amor: quien está en el amor, está en Dios y Dios está en él»<sup>149</sup>.

Las afirmaciones fundamentales de Jesús están condensadas en este frag-

LA CARIDAD,  
ATMOSFERA DEL  
CRISTIANISMO

DIOS ES AMOR

mento de San Juan en una trama lógica. Dios se ha revelado en Jesús como Amor. Amor, ante todo, en sí mismo, por la unión perfecta que hay en el seno de la Trinidad divina: «Yo y el Padre, somos uno»<sup>150</sup>; por la comunión de todos los bienes: «Toda cosa me fué dada por mi Padre; y nadie conoce al Hijo, sino el Padre; y nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel al cual quiere el Hijo revelarlo»<sup>151</sup>; por la perfecta identidad de intenciones y de querer<sup>152</sup>.

Amor en sí mismo, Dios nos ha amado y la sustancia de la vida del cristiano es creer en este hecho magnífico, entregándose a Dios en una contrapartida de amor. «Sí, Dios ha amado de tal modo al mundo, que ha dado a su Hijo único, para que quien crea en él no perezca y tenga la vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo, para condenarlo, sino para que el mundo sea salvo por Él»<sup>153</sup>. San Pablo reflejaba así el mismo prodigioso suceso: «Bendito el Dios y Padre del Señor nuestro Jesucristo, que nos colmó en los cielos de toda bendición espiritual en Cristo... Según su benigno querer Él nos predestinó para ser sus hijos adoptivos, mediante Jesucristo, en alabanza de la gracia espléndida que graciosamente nos entregó en su Hijo predilecto»<sup>154</sup>. La reflexión apostólica es fruto de una acción educadora que Jesús desarrolló en su ministerio, con respecto a sus discípulos, con objeto de inculcar en sus almas el concepto de Dios como Padre atento, condescendiente, misericordioso<sup>155</sup>; el conocimiento del mismo Jesús, como revelación viviente del Padre invisible, como pastor que se afana en buscar la oveja descarriada, como médico que ha venido a curar todas las miserias, en suma, como Salvador<sup>156</sup>.

#### EL HOMBRE EN EL PECADO

El amor de Dios es esencialmente «no motivado», porque es gratuito, espontáneo, previsor y misericordioso; brilla admirablemente en la conducta de Jesús que de este amor vive, es movido y lo revela en sí mismo: «Cuando estábamos todavía enfermos, Cristo ya entonces, en el tiempo establecido, murió por los impíos... Dios prueba su amor por nosotros en esto: que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros»<sup>157</sup>.

De este modo se indica uno de los dos temas de la reflexión y de la enseñanza de Jesús, un tema que tiene por campo el fondo de su universo espiritual: el del pecado. No era una novedad para el pueblo israelita la reflexión sobre este tema; pero nosotros podemos tocar en Jesús, de modo vivo y candente, su reacción frente a la realidad del pecado. A los Judíos, que piden una señal, les dice, «suspirando desde lo profundo de su pecho: —¿Por qué esta generación pide una señal? En verdad os digo... ninguna señal será dada»<sup>158</sup>: es la repugnancia de su ánimo frente a la obstinación pecaminosa. Su llanto ante la ciudad infiel<sup>159</sup>; sus suspiros frente a la incredulidad<sup>160</sup>. La visión dolorosa que le afligía llega a su colmo en la agonía de Getsemaní<sup>161</sup>: fué entonces cuando Jesús experimentó hasta la agonía la dureza de su condición, que había aceptado por amor: «El que no conocía el pecado, fué hecho por Dios pecado, para que nosotros nos hiciéramos en Él justicia de Dios»<sup>162</sup>.

#### SATANAS

Tras el pecado de los hombres Jesús descubre el rostro de Satanás. La presencia operante de los poderes satánicos es para Jesús el tormento de su vida; lejos de intentar «quitar los mitos» —como se ha dicho— del Evangelio, nosotros hemos de aceptar, si queremos tener un conocimiento de Jesús según la verdad, su acción en el perfil y en el sentido que Él mismo les impri-

mió. Su obra fué dirigida totalmente a desenmascarar y combatir al demonio. Si ningún detalle evangélico nos permite imaginarnos su rostro, las palabras de Jesús y su acción nos revelan suficientemente la espantosa influencia de aquél. El adversario de Dios, «el príncipe de este mundo», tienta a Jesús<sup>163</sup>, al comienzo de su ministerio; y entre los dos no terminará la lucha hasta la derrota de Satanás, obtenida con la muerte en cruz: «Ahora tiene lugar el juicio del mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera de él<sup>164</sup>».

La victoria de Jesús abrirá a los hombres el camino de la salvación. Viendo Él mismo en la luz y en la vida íntima de Dios, será para ellos su vida y su luz: «Yo soy la luz del mundo: quien me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida... Yo he venido como la luz del mundo, para que todo el que cree en mí no quede entre las tinieblas»<sup>165</sup>. «Yo soy el pan de la vida. Quien viene a mí no tendrá ya hambre, y quien cree en mí no tendrá jamás sed»<sup>166</sup>. Esta vida es la misma interioridad del Reino de Dios y comprende también dos fases en su desarrollo: la terrena y la celestial. Aquí se realiza en la comunicación de la gracia en Cristo: «En verdad, en verdad os digo, quien escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado tiene la vida eterna y no incurre en condenación, sino que pasa de la muerte a la vida»<sup>167</sup>.

**EL CAMINO  
DE LA SALVACION**

La misión de salvación y de vida de Jesús será perpetuada por el Espíritu Santo. Él será su sucesor: «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; y yo rogaré al Padre y os dará otro defensor, para que siempre esté con vosotros: el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir, porque no lo ve, ni lo conoce»<sup>168</sup>; este Espíritu hará que siempre sea actual y concreto su mensaje: «Tendría otras muchas cosas que deciros, pero ahora no podríais entenderlas. Cuando vendrá Él, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad entera; que no os hablará por sí mismo, sino que os dirá todo lo que escucha y os comunicará el futuro. Él me glorificará porque tomará lo que es mío para anunciarlo a vosotros; todo cuanto posee el Padre es mío; por esto he dicho que tomará lo que es mío para comunicároslo a vosotros»<sup>169</sup>.

**LA VIDA EN  
EL ESPIRITU**

La vida del cristiano comienza con una regeneración interior: «En verdad, en verdad te digo, si no nace uno por el agua y el Espíritu, no puede entrar en el Reino de Dios»<sup>170</sup>.

**LOS  
SACRAMENTOS  
DE LA VIDA**

Las condiciones para renacer espiritualmente son, ante todo, la fe en Cristo. luz y vida (consagrada en el bautismo): «En verdad, en verdad os digo que quien cree tiene la vida eterna»<sup>171</sup>; luego, el permanecer unidos a Él: «Permaneced en mí y yo en vosotros»<sup>172</sup>. Esta unión quedará asegurada de modo particular en la Eucaristía, sacramento de la unión y prenda de vida eterna: «En verdad, en verdad os digo, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis la vida en vosotros. Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna»<sup>173</sup>.

Ahora se nos manifiesta el valor único y trascendente de la agapé, amor de Dios que desciende gratuitamente en el hombre para salvarlo del pecado y del demonio. Desciende para que el hombre pueda subir a Dios. Este amor, puesto en el espíritu humano por el mismo Espíritu de Dios, crea en él un ser nuevo,

**AGAPE**

el ser cristiano, que entra en relación íntima con la Trinidad divina y reconoce en el prójimo al hermano que Dios ama y que será objeto de su propio amor. En la celebración del misterio de la agapé se actúa la salvación y termina el ciclo de vida que sale de Dios y a Dios retorna: hombre, hermano y Dios están unidos en una posición íntima y mutua de servicio. La agapé imprime en nosotros el sello que nos asimila a Cristo, conduciéndonos — en el misterio sacramental de la muerte y resurrección de Cristo en el bautismo — a la filiación divina para recogerlos finalmente a todos, mediante Cristo, en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. «Sí, Dios ha amado tanto al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo el que cree en Él no perezca, sino que tenga la vida eterna»<sup>174</sup>. Este es, en síntesis, el mensaje de Jesús.

JUAN JUDICA CORDIGLIA

ALBERTO VACCARI

# PASSUS ET SEPULTUS

XXI

## UN MÉDICO LEE EL EVANGELIO de J. Judica Cordiglia

pág.	471	MEDICINA Y EVANGELIO
	472	JESÚS QUE CRECE
	474	JESÚS QUE SANA
	476	JESÚS QUE SUFRE
	478	JESÚS QUE MUERE

## SÁBANA, VENDAS Y SUDARIO EN LA SEPULTURA DE CRISTO de A. Vaccari

482	SÁBANA
482	SUDARIO
482	OTHONIA
483	LA SEPULTURA DE LÁZARO
484	LAS VENDAS O FAJAS
484	VENDAS Y OTHONIA
484	SÁBANA Y VENDAS
485	NUEVA ACLARACIÓN SOBRE LAS FAJAS
485	FAJAS Y OTHONIA
486	SÍNTESIS

### NOTA BIOGRAFICA

*Juan Judica Cordiglia, nacido en Cocconato de Asti en 1900, doctorado en Medicina y Cirugía en Turin, y en Jurisprudencia en Parma, profesor de Medicina legal, pertenece al Instituto de Medicina legal de la Universidad de Milán. Tiene en su haber más de cuarenta publicaciones de asuntos médico-legales y religiosos.*

*Alberto Vaccari, S. I., nacido en Bastida de Dossi (Voghera) en 1875, estudió Sagrada Escritura y Lenguas Orientales en la Université Saint-Joseph de Beirut (Líbano). Enseñó Sagrada Escritura en el Teologado de la Compañía de Jesús en Chieri. Desde 1912 enseña varias materias bíblicas en el Instituto Bíblico Pontificio de Roma y desde 1924 desempeña el cargo de vicerrector.*

# UN MEDICO LEE EL EVANGELIO

MEDICINA  
Y EVANGELIO

EXTRAÑO libro el Evangelio, escribía Merezkowskij, no puede leerse hasta el fondo; por más que se lea, siempre te parece que no lo has terminado de leer o que uno haya olvidado algo o dejado de entender algo; lo vuelves a leer: y pasa lo mismo; y así, siempre, sin nunca acabar; como el cielo, de noche, que cuanto más lo miras, más estrellas se divisan». «El Evangelio, añade Lagrange, no está ni al lado, ni por encima de todos los otros libros de los hombres; está fuera de ellos: es de otra naturaleza completamente diferente».

De otra naturaleza distinta, porque cada uno encuentra en él, o en el secreto de la conciencia o de modo patente, todo lo que busca y se adapta bien a su entendimiento y a su saber. Pero si cada rama de las ciencias se ha iluminado con una nueva luz gracias al Evangelio, la medicina es una de las que ha sufrido las más decisivas e incontrastables influencias, por la misión de caridad que está llamada a desarrollar en pro de la humanidad doliente.

Ya antes del Cristianismo, los pensadores sobre los problemas de la vida humana ponían de relieve una íntima exigencia de religiosidad en la vida del médico. Aristóteles afirmaba que el médico no puede ser más que religioso y Cicerón atribuía a la ciencia médica la tarea de sanar no sólo el cuerpo sino consolar el alma.

La amenaza de la muerte, que es consiguiente a las enfermedades de excepcional gravedad, ante las cuales la ciencia médica declara impotentes sus artes y sus fórmulas, ha impulsado siempre a los hombres a buscar la ayuda de Dios, que es el único capaz de apartar y sanar la enfermedad.

El antiguo judío, reconociendo en el Dios único al justo distribuidor de la salud y de la enfermedad, como premio de la virtud y castigo del pecado, respectivamente, invoca a la Divinidad para el perdón del castigo y, por tanto, para la curación.

Muchos pasajes de los libros históricos manifiestan esta idea de la enfermedad y de la salud, aun de la misma vida y de la muerte, obedientes al mandato divino. Una epidemia de efectos fulminantes, extendida una noche por un «Angel del Señor» en el campamento de los Asirios que asediaban Jerusalén, hace entre ellos 185.000 víctimas y obliga a Senaquerib a retirarse<sup>1</sup>. Pero deberíamos recordar, sobre todo, las oraciones e invocaciones diseminadas en el salterio y en algún otro libro<sup>2</sup>, en las que ilustres y oscuros rogantes manifiestan su imploración más fervorosa para obtener la curación de las enfermedades que les aquejan. En el presente libro se dedica un apartado a esta clase de composiciones, al tratar de las «lamentaciones individuales» en los Salmos (pág. 359). Pero no podemos menos que aducir aquí la profunda oración del rey Ezequías, herido de muerte, pero que por intercesión del profeta Isaías es sanado:

Yo dije: —En la flor de los años  
me voy a las puertas del Abismo (*reino de los muertos*),  
allí me es quitado el resto de mis días.

Dije: —No visitaré más al Señor en la tierra de los vivos,  
ya no veré a ninguno de los habitantes de este mundo.

Mi habitación me es arrancada y trasladada,  
como tienda de pastores.

¡Señor, entre tantas amarguras reanima mi espíritu,  
devuélveme el vigor y restitúyeme a la vida!<sup>3</sup>.

Pero si pasamos del Antiguo al Nuevo Testamento, vemos, por el contrario, a Dios hecho hombre convertirse en un médico de enfermedades físicas y morales de la humanidad, y que en Él el arte médico se identifica con la caridad y se transforma en un poderoso medio para testimoniar la omnipotencia del Creador.

Para atestiguar sus curaciones y sus milagros médicos, Jesús escoge a San Lucas, médico culto, inteligente y dotado de un excelente espíritu de indagación y observación.

...Alguno de los familiares  
de aquel sumo Hipócrates, que Natura  
dió a los seres animados de ella preferidos<sup>4</sup>.

Sólo él, el «*medicus carissimus*» de San Pablo, educado en las escuelas de Antioquía, podrá comprender a Jesús, médico del alma y del cuerpo, y hallar el tono justo para hablar de Él a las profundidades del corazón humano. Así describirá fielmente, con precisión de términos, no sólo las curaciones de las enfermedades, sino los estadios de la humanidad de Cristo, desde el nacimiento hasta el sepulcro.

#### JESUS QUE CRECE

Escribe el evangelista San Lucas: «Allí (en Nazaret) el niño crecía y se fortalecía, llenándose de sabiduría, y la gracia de Dios estaba con Él»<sup>5</sup>. Es muy significativa esta primera alusión que hallamos sobre el desarrollo físico de Jesús. Lucas, que lo había presentado anteriormente como *καρπός* (fructus), o sea como embrión, y luego como *βρέφος* (recién nacido), en este pasaje nos lo muestra como *παῖς*, niño, ya destetado (el destete entre los judíos se hacía a la edad de dos o tres años), que empieza a desarrollarse según las leyes de la auxología, o «crecimiento», según leyes conocidas ya, aunque sea empíricamente, desde la antigüedad.

Primeramente, el desarrollo en altura, escribe el médico Lucas, y emplea el verbo *αὐξάνω*, que parece indicar precisamente el crecimiento en altura, en coherencia plena con los cánones del crecimiento. En efecto, es entre los años segundo y sexto, cuando el cuerpo del niño duplica la estatura del nacimiento.

Luego el evangelista emplea *ἐκρταιοῦτο*, se fortalecía; en efecto, al año séptimo se retarda el crecimiento, por haberse igualado en el niño aquella desproporción que surge de sus piernas cortas, mientras se despierta el crecimiento en peso y en anchura (fortalecimiento), es un proceso que llega hasta los once años aproximadamente. Debemos hacer notar en la frase *τὸ δὲ παιδίον ἠΰξανε καὶ*

ἐκραισθῆναι πληρούμενον σοφία de Luc. 2, 40, la importancia del participio presente πληρούμενον, no expresado completamente con el latín «plenus» y que expresa magníficamente la idea de un hecho cumplido, pero que se realiza de un modo progresivo y que indica los dos estadios del mismo.

No se podía sintetizar de una manera más propia la transformación evolutiva del pequeño Jesús hasta los doce años de edad. En el versículo, del que lo tomamos, Lucas se muestra como profundo conocedor de la lengua, empleándola con precisión, y, al mismo tiempo, médico, nos atreveríamos a decir, constitucionalista, que anticipa en pocas palabras la presentación de aquella fase de crecimiento que Stratz llamó «proceritas prima» y Pende «crisis de la pubertad en miniatura», según una teoría que afirma que a un período de mayor evolución morfológica corresponde un período de menor aumento de la masa corporal, y viceversa.

Al lado del desarrollo somático puede observarse en el niño Jesús el desarrollo psíquico, conforme a las leyes naturales. A pesar de tener a su disposición la ciencia infinita, no se vale de ella más que de manera proporcionada a sus necesidades, según los cánones establecidos por la naturaleza humana.

Por tanto, no habla, ni actúa como hombre: una precocidad tal hubiera sido extraña y anormal; sólo se manifiesta como un niño, aunque perfecto, en el que la σοφία se desarrolla al mismo ritmo (πληρούμενον) con que se desarrolla el cuerpo.

Es como todos los niños, y dejamos a los apócrifos el placer de presentarle como un niño que nada tiene en común con la infancia, y que, como envuelto por un halo glorioso, vive una vida singularísima, con hábitos extraordinarios para su edad y con una prematura actividad y prodigalidad inútil en hacer milagros.

Mucho más bella es la concisa descripción de Lucas, que nos pinta a Cristo niño, como un niño realmente tal, con una perfección que pueda ser señalada como ejemplo y modelo de obediencia, de modestia y de temor de Dios ante todos nuestros niños.

Más adelante cuenta el evangelista: «Y Jesús crecía en sabiduría, en estatura (ἡλικία) y en gracia ante Dios y ante los hombres»<sup>6</sup>. Aquí Lucas repite, aunque de manera diversa, sobre la juventud de Jesús, todo lo que ha dicho sobre su infancia: lo presenta como παῖς, adolescente de doce años y, como médico constitucionalista, por intuición y experiencia, nos advierte que crece siempre según las leyes del hombre, en nada diverso de los demás, excepto en la perfección morfológica y racional.

Jesús crece en estatura ἡλικία, como suele traducirse comúnmente; o en altura, como sería más propio, teniendo en cuenta el empleo del vocablo en otros pasajes evangélicos; porque precisamente a los doce años hay un segundo despertar en tal sentido; es la «proceritas secunda» de Stratz. Esta vez San Lucas no añade ἐκραισθῆναι: porque durante este período, aun siendo fuerte el aumento de estatura por el desarrollo de los huesos y las fibras musculares que constituyen el tejido muscular, no son completas en el número, de modo que externamente el adolescente aparenta tener una gracilidad pasajera y ficticia.

Esta época de crecimiento se llama «enflaquecimiento normal de la pubertad, de Arthaud», y es debida a la discordancia entre el esqueleto y la muscula-

tura. Ahora bien, dado que este desarrollo brusco de la estatura se hace a expensas, sobre todo, de las articulaciones inferiores y el tronco sólo participa en él en medida escasa, resulta de ello una falta de armonía de las proporciones somáticas. Lucas, tan atento en referir todo lo que le había contado la Virgen, que «conservaba todas estas cosas en su corazón»<sup>7</sup>, pasa por alto aludir a este detalle inarmónico, en el temor de ofender junto con la humanidad también a la divinidad; por esto no emplea ya el verbo ἐκραταῖοῦτο, mientras se detiene en exaltar las dotes intelectuales, la σοφία, la sabiduría que hará maravillarse a los doctores del templo. También este aumentar, que en Jesús fué σοφία, es normal en todos los adolescentes de esta edad, que llaman los constitucionales edad del «interés lógico», de la «liberación del espíritu» y que va acompañado también de un especial perfeccionamiento estructural de las células nerviosas, las cuales se hipertrofian, mientras que aumentan con ellas de modo notable las fibras asociativas.

Y es precisamente este perfeccionamiento lo que confiere al cerebro una aptitud mucho mayor para asociar ideas, función capital para todas las operaciones humanas e intelectuales. Era, pues, lógico que Jesús, a través de las palabras de su evangelista dejara entrever en este período de su vida cuál era la perfección de su alma, la elevación de su pensamiento y la profundidad de su sentimiento religioso, aunque singular, no desproporcionado ni opuesto a las leyes ordinarias de la naturaleza humana.

#### JESUS QUE SANA

Durante sus tres años de ministerio público, Cristo pasa «haciendo el bien y sanando»<sup>8</sup>. En toda su vida terrena, como encontramos en los Evangelios, se verifica un continuo correr hacia los enfermos y de los enfermos hacia Él; los enfermos curados, con este flujo y reflujo, se convierten en testigos de su Divinidad y confirman que Él es el Señor y autor de todos los poderes saludables que han ejercido en todos los tiempos su benéfico influjo sobre los hombres. Yo os probaré, parece decir, el hecho que hasta ahora habéis ignorado y olvidado, que en mí reside la fuente primera de poder, que se manifiesta en mil curaciones graduales y os lo probaré diciendo una sola palabra y dando al hombre una salud perfecta. Yo soy el dueño del demonio y de la enfermedad, el Señor y la fuente de la luz y de la vida, el que tiene poder de sanar y de salvar a los hombres (Cheminant).

Pero ¿cuáles son los males que impiden al hombre alcanzar el verdadero fin por el cual ha sido creado, y de qué males tiene necesidad de ser redimido? Responde Cristo con su Evangelio: el pecado en sus manifestaciones físicas y morales; el pecado, heraldo de la muerte, que por la puerta de la desobediencia y de la rebeldía ha entrado en los seres creados por Dios para la inmortalidad.

Si ciertas enfermedades son causadas por la presencia demoníaca, Él sanará a los ençemoniados: una clase de pacientes que no siempre pueden identificarse con los que llamamos enfermos de la mente, pero que a la sabiduría escrutadora de Jesús era fácil descubrir, pudiendo existir en ellos cuadros, síndromes morbosos, que, aun presentando identidad de manifestaciones externas, pueden variar en la causa determinante, preternatural o natural.

Si las manifestaciones físicas del pecado, o mejor las consecuencias, son a menudo las enfermedades de todo género y especie, desde la «gran fiebre» a la «lepra», desde la «epilepsia» a la «parálisis», cada una de las cuales no es

más que muerte parcial, o sea, necrosis de grupos celulares que terminará con la muerte completa, he aquí que Él curará las enfermedades, «volviendo a dar vida» al cuerpo.

Si establecemos un paralelo entre las curaciones de Cristo y las curaciones y resurrecciones obradas por los profetas del Antiguo Testamento, veremos que estas últimas se mueven en un círculo que es el de la naturaleza externa y cuestan un esfuerzo, como si los taumaturgos tuvieran que vencer dificultades; a veces, hasta hay una pausa momentánea, una aparente incertidumbre en torno al suceso, mientras que los milagros de Cristo se realizan con facilidad extrema. Él levanta del ataúd a un muerto con la misma facilidad con que otro despertaría a uno que duerme en su lecho. Él habla, y la curación se realiza.

Moisés tuvo que rogar, casi luchar con Dios: «¡Eh, cúrala, Señor!»<sup>9</sup>, implora él por su hermana, leprosa, y la curación no es inmediata; mientras que Jesús toca a un leproso y lo sana, y cura a otros diez a distancia.

Elías ha de rogar largamente y debe extenderse tres veces sobre el hijo de la viuda, antes de que éste resucite. Eliseo no devuelve a la vida al hijo de la sunamita, sino tras largos esfuerzos y después de un fracaso parcial. Cristo, por el contrario, se muestra como señor de la vida y de la muerte por la manera y sencillez con que actúa.

Moisés, aun sabiéndose mero instrumento de Dios, habla, sin embargo, con poca cautela y obra con incredulidad, pero Jesús actúa con inalterable confianza y seguridad en la infalible ayuda de Dios.

Si en el Antiguo Testamento los milagros son, generalmente, desconcertantes manifestaciones del poder de Dios, los milagros de Jesús, dirigidos casi todos a la salud del cuerpo, son siempre, sin excepción alguna, obra evidente de la gracia y misericordia, para atestiguar que Él ha venido, no para destruir la vida de los hombres, sino para volverla a dar y curarla. Además no son únicamente ensayos de su poder, sino manifestaciones gloriosas de su gran amor hacia los hombres.

En vencer y quitar los males, Él se muestra como el restaurador de las armonías perdidas, el pacificador de los tumultos de la naturaleza, el verdadero redentor de los hombres. Entre la enseñanza admirable y los milagros, escribe Cheminant, existe una armonía maravillosa... ellos tienen un lenguaje para el que sabe entenderlos, porque, siendo Cristo el mismo Verbo de Dios, también sus obras son para nosotros un verbo, una palabra.

De este modo Él libra al hombre de los poderes rebeldes de la materia, poderes que de servidores dóciles se han transformado en señores y destructores. No se puede sostener, ni suponer siquiera, que haya salido de Cristo una virtud saludable sin el consentimiento pleno de su voluntad, puesto que si un tal poder hubiera salido de Él, sin que Él hubiera valorado la condición, o las condiciones espirituales de los que lo recibían, el elemento moral, que es siempre el más importante de todo milagro, hubiera desaparecido inmediatamente.

Y curando y resucitando los cuerpos, para llegar al espíritu, es como Jesús imprime a su doctrina el sello inconfundible y la señal distintiva de la divinidad.

Siendo sus milagros los primeros frutos de su poder salvador, son asimismo sus mejores garantías; en cada uno de ellos la palabra de la salud se concreta en un acto de salud, gloriosas manifestaciones de su infinita bondad.

No ha habido milagro que hoy, igual que en los siglos pasados, no se haya

prestado a ser demolido, negado, refutado por parte de los escépticos, críticos, racionalistas. Estos milagros médicos, admirablemente descritos en el Evangelio, fueron siempre piedra de escándalo con la que choca vanamente la incredulidad, precisamente porque contrastan vivamente con la experiencia y no pueden ser desentrañados en su esencia íntima, mediante una rígida observación científica. Las curaciones y resurrecciones todas que leemos en los Evangelios no se prestan, en manera alguna, a ser atacadas con fundamento por ningún entendido en ciencias médicas.

#### JESUS QUE SUFRE

A través de los Evangelios Cristo se muestra no sólo como médico sanador de los males físicos de los hombres, sino como uno que padece personalmente estos mismos males. Más aún, quien lee atentamente todo cuanto narran los Evangelistas no puede menos que notar que los sufrimientos y dolores de Jesús comienzan ya desde su nacimiento. Desde que da los primeros pasos, y más aún cuando empieza a discutir sobre las cosas de su Padre que está en los cielos, Él sabe ya que debe morir por la salvación de muchos. Perseguido durante su misión, se aleja, y el Evangelio habla poco de estas huídas o persecuciones, apenas las menciona, hasta el momento en que el designio de Dios coincidirá con el odio humano. A San Mateo y San Juan no se les escapan estos sufrimientos: son pequeñas piedras miliarias que se advierten en el relato y que, ordenadas en fila, nos permiten reconstruir en su integridad la larga y dolorosa vía que Cristo recorre y que le conducirá a la cruz.

Jesús sufre cuando sus parientes le tienen por un alocado, un exaltado, cuando sufre la excomunión del sanedrín, cuando es llamado blasfemo, endemoniado y transgresor de la ley; pero su sufrimiento alcanza los más altos vértices en la semana que precede a su pasión, o sea, cuando su espíritu, siempre en la luz, siente que se aproximan las ignominias, las deshonras, las humillaciones que le esperan, aunque tiempo ha que las tiene presentes y las conoce.

Entre sus sufrimientos y los nuestros, en aquel momento, se yergue dominadora la misma ley, o sea, la ley de la voluntad opuesta y dividida: ¿quiero o no quiero sufrir? ¿Deseo apasionado o miedo al dolor? Aquí está la llave de la pasión de Jesús, hombre perfectísimo y dotado de una sensibilidad perfectísima.

En Getsemaní comienza la pasión de Jesús. Es aquí donde toda su esfera sensitiva se conmueve desde lo más profundo y el sufrimiento repercute en la zona sensorial, de modo que su sudor se transforma en «una especie de gotas de sangre»<sup>10</sup>, que caen hasta el suelo. Este fenómeno ha impresionado a los cristianos de todos los tiempos y ha suscitado dudas y disputas. ¿Milagro? No lo creemos. Una interpretación en tal sentido, además de disminuir el alcance del hecho, induciría a interpretar su génesis de manera diversa de lo que fué en efecto. El milagro impresionaría por su carácter extraordinario, mientras que el fenómeno, interpretado como un suceso natural y explicable, aunque sea excepcional, viene a dar una idea de los intensos sufrimientos de Cristo, sufrimientos fuera de lo normal y capaces por sí solos de desencadenar el fenómeno, que la ciencia conoce con el nombre de hematohidrosis. Nosotros creemos, en efecto, que este fenómeno tiene su origen en una reacción fuera de lo común de las relaciones que hay entre el sistema nervioso central y el sistema cutáneo, reacción insólita a un estímulo psíquico de poder desmesurado.

Es cosa sabida que no existe función cutánea que no se influya psiqui-

camente. Los fenómenos sensoriales, los termorreguladores, todos los fenómenos cutáneos, en suma, pueden entrar en escena por un determinismo psíquico, que adopta siempre una especial importancia desencadenante, a través de algunas reacciones vasomotoras, cuantitativamente anormales, por el hecho de que el aparato vascular responde a los más diversos estímulos con variaciones tanto generales como locales (enrojecimiento, palidez, etc.). Por tanto, en nuestra opinión, el fenómeno de la hematohidrosis tendría su origen en una reacción de potencia fuera de lo común, o, en todo caso, en un estado de tensión primitivamente psíquico (complejo psíquico) capaz de determinar un shock histamínico, el cual, a su vez, provocaría un colapso periférico (relajamiento del tejido muscular perivascular), con modificaciones de la permeabilidad vascular y de la sudoración. Hemos dicho shock histamínico, porque consideramos que el fenómeno está relacionado, si no con la histamina, al menos con algunas sustancias análogas a la histamina, que sabemos son capaces de determinar en el torrente sanguíneo tanto una acción dilatadora de los capilares, por parálisis de las formaciones contráctiles (células de Rouget), como una acción modificadora de la permeabilidad de las paredes, de tal manera que se dejan atravesar tanto por los coloides plasmáticos, como quizás también por los glóbulos rojos.

Daremos un esquema: acción tensiva psíquica desencadenante —► desequilibrio entre el sistema nervioso central y el órgano cutáneo (cutis) —► liberación e inmisión en círculo de sustancias histaminosimilares o histamina, capaces de determinar la labilidad de las paredes vasales y de sus barreras normalmente inviolables —► salida de glóbulos rojos a través de las paredes de los capilares de las glándulas sudoríparas.

La palabra «agonía», empleada por el evangelista Lucas, resume bien la «lucha áspera, el combate del espíritu y de la carne contra las repugnancias, los temores y las dudas de la voluntad.

Este estado de cosas, es decir, esta angustia tremenda, que oprime a Cristo en la proximidad inminente de los suplicios y le aprieta como en un dogal, resume muy bien en sí los caracteres de aquel «estado de tensión», capaz de provocar el sudor de la sangre.

Pero vayamos ahora a Jesús, que es arrestado y conducido ante Anás, donde el odio y la incomprensión de éste, que es el odio y la incomprensión del pueblo judío, le causa un vivo sufrimiento, más fuerte que el dolor físico y que los dolores provocados por los golpes y las lesiones, con que le cubre la chusma sin cesar, en la noche del jueves al viernes. El que ahora yace en tierra con el rostro lleno de lágrimas y de sangre, golpeado en todo su cuerpo y desfigurado, es el más inerme, el más desgraciado, el más abandonado de los seres humanos, un delincuente repudiado por Dios y por los hombres. Pero la escalera que conduce al Gólgota se compone de otros muchos escalones y de otras agonías como la de Getsemaní. Los evangelistas, con ritmo creciente que llega al corazón, notan estas dolorosas etapas del Hijo del Hombre que se dirige a la cruz. El proceso religioso, la flagelación tremenda, con el «horrible flagellum», que provocará lesiones viscerales de notable gravedad, junto con una anemia profunda, determinada por las heridas y la corona de espinas, son los diversos momentos de la tragedia. Jesús emplea el silencio contra las injurias; la misericordia contra tales injusticias; el amor contra el odio. Las heridas innumerables, la sangre que fluye a raudales, el ayuno, la sed, la pericarditis,

provocada por las lesiones en el tórax, podrían ya terminar con Él: pero todavía no quiere. Cargado con el peso del *patibulum*, no resiste la fatiga, y cae repetidas veces bajo el peso de la cruz, y otros la tienen que llevar. Se suceden con rapidez los momentos de la tragedia, del asesinato legal, mientras cada vez se hacen más agudos y tremendos los sufrimientos. Con la ayuda de unos «auxiliares» es levantado sobre la cruz, y los clavos, como hierros candentes, penetran en sus carnes. Tres horas de agonía del cuerpo y del espíritu. Al lado del Hijo está la Madre, que con Él sufre sin poderle consolar; participa de sus penas y no puede disminuirlas, más aún, se las redobra, al decirle: «¡Mujer he aquí a tu hijo!» y luego, dirigiéndose al discípulo predilecto con la vista: «¡He aquí a tu Madre!»<sup>11</sup>. «*Consummatum est!*», murmuran los labios secos de la víctima. Y su admirable cuerpo se afloja sobre el patíbulo, mientras el pecho se distiende en un grito fuerte, fortísimo, lacerante. El que es Señor de la vida ha muerto, como mueren todas las demás criaturas. La voz del centurión hiende el velo de las tinieblas: «¡Verdaderamente éste era Hijo de Dios!»<sup>12</sup>. Será la voz de todos los siglos.

## JESUS QUE MUERE

*Pependit a ligno Deus.* ¿Cuáles fueron las causas que condujeron a Cristo a la muerte? Este hombre que los evangelistas nos presentan nacido como nosotros, que ha vivido como nosotros y sufrido más de lo que un hombre puede sufrir, ¿no ha tenido ninguna ayuda sobrenatural o intervención divina para mitigar sus dolores y sostenerle? Algunos han avanzado la hipótesis de la muerte por hambre, por el hecho de que Jesús no había probado comida desde la última Cena y que las largas agonías sobre la cruz, como Eusebio escribe, le habían llevado a la muerte. Barbet observa, justamente, que en veinticuatro horas no se puede morir de hambre, como tampoco de sed; y observa a los que sostienen que la muerte de Jesús aconteció por insolación, que los crucificados morían también en la sombra. Stround ha presentado la hipótesis de una rotura de corazón, la cual podría explicar la salida de sangre y agua en el momento de la lanzada del soldado. Barbet rechaza esta hipótesis, porque la rotura del corazón no se verifica más que en un corazón enfermo, y es inadmisibles que el corazón de Cristo estuviera en tales condiciones. Le Bec ha propuesto la hipótesis de un síncope mortal, por deglución, refiriéndose a las pocas gotas de agua y vinagre deglutidas por Jesús, a lo cual habría sucedido la muerte, del mismo modo que pasó en el caso del asesino Kléber, que se puso rígido y murió después de haber bebido un sorbo de agua.

Tampoco nos parece atendible otra hipótesis, hecha por los que atribuyen la muerte de Jesús a tetania muscular, que tendría lugar en los crucificados, con la consiguiente asfixia. Tampoco puede admitirse la tesis de la muerte por embolia, sostenida últimamente por Marigo, tanto por los insuficientes argumentos aportados, como por el motivo de que la muerte de Jesús no fué una muerte repentina, aunque rápida, según el concepto que en medicina legal se da a aquella palabra. Muchas otras hipótesis se han hecho acerca de la «causa mortis» de Jesús, pero la mayoría ofrecen flanco a las objeciones de diversa naturaleza. Nosotros creemos, siguiendo el relato evangélico, que la causa de la rápida muerte de Cristo en la cruz no debe atribuirse a una causa única, sino a causas múltiples, las cuales actuaron conjuntamente y con tal violencia, que anticiparon la que hubiera debido ser la muerte ordinaria de

un crucificado. El suplicio de la cruz, en otras palabras, intervino como causa última, la cual, por haberse realizado en un organismo ya gravemente lesionado, creció en intensidad y agudizó los dolores, agravando los efectos de las causas lesivas, lo cual provocó, por concentración, aquellos desequilibrios orgánicos, que, de otro modo, hubieran podido diluirse aún en el tiempo, antes de provocar la muerte.

Veamos estas causas lesivas, que emergen claramente del relato evangelico.

Fueron de dos clases: internas, por decirlo así, y externas. Como se comprende fácilmente, las primeras se prestan menos, por su naturaleza, a ser identificadas.

Hemos hecho mención anteriormente de aquel conjunto de intensas reacciones de orden neuro-psíquico que con seguridad se verificaron en Cristo ante la visión panorámica y completa de los dolores morales y físicos que le reservaba su próxima, cierta e inaplazable pasión. Ahora bien, estas acciones y reacciones, las cuales en un momento dado, por su agudizamiento, llegaron a determinar una hematohidrosis, ¿qué reflejos tuvieron con respecto a la función de cada uno de los órganos? No podemos decirlo con certeza, pero indudablemente tuvieron que verificarse alteraciones de diversa índole, si hemos de creer a todo lo que conocemos por experiencia.

En efecto, conocemos que en los estados emotivos prolongados o exagerados, todas las secreciones quedan profundamente alteradas y que no hay ningún órgano glandular que se sustraiga a tales variaciones. (Windescheid, Kronig, Buscaino, etc.).

Sabemos también que se presentan perturbaciones de la misma naturaleza en el sistema circulatorio (Weber) y digestivo, así como desequilibrios no indiferentes en la secreción de las glándulas endocrinas. Pero no vayamos más allá: bástenos haber citado estos trastornos, a los cuales podríamos añadir muchas más cosas. Junto a estos desequilibrios neuro-psíquicos, debemos poner además los efectos causados por el ayuno absoluto, aunque no fuera de larga duración pero que ciertamente, con la pérdida de sangre, que tuvo lugar durante los diversos suplicios, debió de influir, y en no escasa medida, para provocar un estado de postración, cansancio y depresión general; en suma, una flaqueza de todo el organismo. Las causas de orden externo deben buscarse en los actos lesivos que se ejercieron sobre el cuerpo de Jesús, tanto en la casa de Caifás, como en la fortaleza Antonia.

En la primera le dieron puñetazos y garrotazos que, si evitaron en parte el rostro, en previsión del juicio ante Pilato, no perdonaron, empero, el cuerpo y fueron de una tal violencia, que produjeron lesiones internas, a nivel de la pleura, de los pulmones y el pericardio, que luego volvieron a reagudizarse con la flagelación. Si, verosímilmente, por su extraordinaria vulnerabilidad, la pleura no restó inmune a hechos irritantes locales de una cierta gravedad, aunque, sin embargo, por falta del tiempo necesario, no se inflamó totalmente, de tal manera que llegara a la exudación serohemática abundante. En cambio, junto a una cierta obstrucción y laceración pulmonar, tenemos la seguridad de que se presentó una pericarditis traumática, pericarditis que la lanzada que dió el soldado puso de manifiesto con la salida de sangre y agua. Esta inflamación del pericardio se desarrolló tumultuosamente, en todas sus manifestaciones dolo-

rosas, junto con aquellas otras que determinaron las lesiones, debidas a los traumatismos del cutis, de la pleura y, quizás, del pulmón, etc.

Que tales sufrimientos fueran de notable importancia, lo demuestran las caídas durante el camino que llevaba al Gólgota, ni largo, ni empinado y el que los soldados confiaran al Cireneo el *patibulum*, para que el condenado no muriera antes de llegar al lugar del suplicio. Por consiguiente, podemos concluir que Jesús se encontraba, antes de su crucifixión, en el extremo límite de su resistencia humana, por lo que no hubiera sido necesario mucho para que la muerte interviniera en hacer justicia a los sufrimientos.

Pero, vayamos a la crucifixión. ¿Cuál es el mecanismo de la muerte por crucifixión? A pesar de los miles de ajusticiados, no tenemos experiencia a este respecto. Sin embargo, siguiendo los datos experimentales (Modder, Judica, Pellegrini), se considera que es debida al llamado «colapso ortostático», que consistiría en una progresiva anemia de los diversos órganos, en particular del corazón, debida a la suspensión en cruz; anemia que conduciría rápidamente a la muerte, si el condenado no tiene punto de apoyo (los pies) y se alargaría varias horas, en cambio, si el condenado tiene un sostén.

A nuestro parecer, en Jesús no fué ésta la causa única y exclusiva de su muerte. Él era no sólo un crucificado, sino, sobre todo, un crucificado al que le habían sido producidas anteriormente lesiones de notable gravedad. Que en el caso de Jesús haya podido intervenir el colapso ortostático, no nos atrevemos a ponerlo en duda, pero no podemos aceptar la opinión de los autores que afirman que el «gran grito» de Jesús, antes de morir, no pueda explicarse naturalmente. Este grito significaría para nosotros la ruptura de los equilibrios orgánicos, que eran fragilísimos, no sólo por todo lo que hemos dicho, sino además por alteraciones de la masa de sangre circulante, por una parte, y, por otra, por trastornos provocados por la circulación de venenos, originados en la destrucción de los tejidos. En efecto, el Redentor, además de estar en un estado de anemia profunda, consiguiente a las profusas hemorragias que se presentaron antes y durante la crucifixión, debía hallarse, por las grandes pérdidas de líquido no sustituido (trasudación de suero o plasma, en correspondencia con las lesiones, infiltración edematosa de los tejidos contusos, fiebre por la pericarditis, evaporación aumentada por la exposición al sol, etc.), con un aumento de la densidad de la sangre que le quedaba (espesamiento de la sangre, hemoconcentración). Puesto que conocemos el grave significado que tienen no sólo las grandes pérdidas de sangre, sino también la concentración hemática muy elevada, consideramos que una tal disminución y concentración de la circulación de la sangre fueron, si no superiores, ciertamente muy próximas a las que son compatibles con la vida a largo plazo, y tuvieron no poca parte en provocarle rápidamente la muerte.

Al lado de estas alteraciones de la masa no hemos de descuidar los otros factores concausantes y concurrentes, o sea, la deshidratación global (celular y extracelular) del organismo; las perturbaciones de la termorregulación, por la larga exposición del cuerpo desnudo al aire, la penetración circular, a través de la superficie lesionada, de venenos originados por la destrucción de tejidos, de los glóbulos rojos, venenos que tienen un amplio campo de acción en un individuo de resistencias orgánicas enormemente reducidas por los padecimientos.

\* \* \*

Pero cuando por todas estas causas la vida de Cristo se apaga, el equilibrio de su vida se rompe y su alma deja el cuerpo, se abren las tumbas y muchos santos, cuyos cuerpos reposan, resucitan. La vida siempre junto a la muerte; vida, aun después de la traición del hombre.

Sí quitamos de los Evangelios al Cristo que sana, al Cristo médico, le quitamos a Él, entre otras muchas coronas, la que debe escogerse para mostrarlo como Rey de la vida, «resurrección y vida». Todo lo que los hombres de todos los tiempos han ambicionado, la liberación de los males físicos, la victoria sobre la misma muerte, Cristo lo ha aportado, no obrando contra la naturaleza, como aparece muy claramente en los Evangelios, sino volviendo a la normalidad, o sea, a la salud lo que antes era anormal.

«No tienen necesidad del médico los sanos, sino los enfermos»<sup>13</sup>. Y con estas palabras, aunque sean como fondo moral, y con significado espiritual, Cristo revaloriza y confirma en el Evangelio todo lo que en el pacto antiguo, en el Eclesiástico, ya estaba escrito: «Honra al médico, por razón de la necesidad, porque él ha sido hecho por el Altísimo»<sup>14</sup>.

# SABANA, VENDAS Y SUDARIO EN LA SEPULTURA DE CRISTO

SE sabe cuánto ha contribuído el descubrimiento y publicación de textos y documentos conservados en los papiros de Egipto a un conocimiento más profundo de la lengua y, por tanto, a una interpretación más exacta de los escritos del Nuevo Testamento. Si no como consecuencia, ciertamente en concomitancia con tal renovación, se provocó en nuestros tiempos un cambio de opinión sobre el sentido de una palabra-clave del relato evangélico acerca de la sepultura de Jesús, sobre la cual queremos hablar aquí.

Los sinópticos concuerdan en decir que el sagrado cuerpo fué *envuelto* en una *σινδών* «sábana»; en cambio, San Juan afirma que fué *atado* con *ὀθόνια* (en plural); pero, con ocasión de la visita de San Pedro al sepulcro de Jesús, se nos hace saber que sobre la cabeza de Jesús había un *σουδάριον*, palabra latina que pasó al griego, hebreo y sirio.

## SABANA

El significado exacto de *σινδών* está fuera de dudas por el único pasaje diverso en que está empleado en el Nuevo Testamento, y precisamente en San Marcos, en el curioso episodio de Getsemaní. Un joven, desvelado por el estrépito de los esbirros que habían capturado a Jesús, les seguía, cubierto tan sólo con una «sábana» (exactamente como trae la Vulgata, *amictus sindone super nudo*). Uno de los esbirros le coge; pero él abandona la sábana en manos del esbirro y huye «desnudo». La «sábana» era, pues, un ropaje que cubría todo el cuerpo<sup>1</sup>.

## SUDARIO

*Σουδάριον* manifiesta claramente su significado en su etimología latina de «sudor»; una tela para secarse el sudor. Aquí hago una observación que será muy útil más abajo. Nonnios de Panópolis de Egipto (s. v), en su conocida paráfrasis del IV evangelio en hexámetros, las dos veces que el evangelista nombra el «sudario», repite el vocablo exótico del texto y lo da como propio de la lengua siria<sup>2</sup>. La palabra no se usaba, pues, en el griego que se hablaba en Egipto y él, poeta erudito, no tenía la menor duda sobre su origen latino.

## OTHONIA

*ὀθόνια* es hoy punto de contradicción. Formalmente es el diminutivo de *ὀθόνη* «tela de lino». La Vulgata lo traduce por *lintea*, *linteamina*, tejidos de lino, paños. Sea por el influjo de una traducción tan acreditada, sea por razón directa, todos los autores del quinientos que tradujeron los Evangelios del griego en lengua moderna, tanto protestantes como católicos, conservaron aquel sentido, haciéndolo cada uno en su propia lengua (*Leinene Tücher*, *Leinen*, *linen clothes*, *linges*, *lenzuoli*, *lienzos*).

Este sentido dominó sin discusión hasta finales del siglo pasado.

Que yo sepa, los dos primeros que introdujeron un nuevo significado en sus respectivas traducciones fueron dos protestantes de lengua francesa, E. Reuss y L. Segond (1879), seguidos diez años después por Ed. Stapfer: «bandes», vendas, fajas. La novedad se abrió camino muy lentamente. Entre los católicos de Francia se propagó su traducción por «bandelettes» (admitida en la Biblia del canónigo Crampon solamente en 1950 con la «traduction nouvelle» del Abate Tricot). En Italia, entre la primera (1911) y la segunda (1914) edición del *Nuovo Testamento* de la Sociedad (valdense) «Fides et amor», se nota el paso de «lenzuoli» a «bende»<sup>3</sup>, palabra aceptada después por los católicos Re (pero únicamente en el *Vangelo di Gesù Cristo*, editado por la SEI) y Genovesi; Vannutelli, con el mismo sentido, prefiere «fasce». En Alemania por «Leinene Tücher, Linnen, Linnenzeuge» (Weiszacker) se traduce con «Leinenbinden» (Wiese, 1905), «Leinene Binden» (Albrecht), «Binden» (Tillmann). En España, de las dos recientes Biblias en sus textos originales, mientras Bover-Cantera es fiel al antiguo «lienzos», la Nácar-Colunga introduce «bandas» y «fajas»; «vendas» tiene el P. Della Torre, «fajas» Straubinger, «faixes» las dos traducciones catalanas del «Foment de Pietat» (Barcelona) y de Dom Riera (Montserrat). Los traductores de lengua inglesa fueron más conservadores: «Linen bands» solamente en el *N. T. in basic English* (1946) y «bandages» en la *New World Translation* (1950).

En los comentarios, vidas de Jesucristo, tratados particulares o artículos de revista, el nuevo vocablo «vendas» o «fajas» ha echado más dilatadas raíces. parecería justificada tal traducción por la autoridad de un esclarecido lexicógrafo, Walter Bauer<sup>4</sup>; pero los dos papiros, UPZ 85, 8 y P. Giessen 68, que él cita como prueba del valor de «vendas con que se fajaban los cadáveres», verificados y examinados, son más bien contrarios al sentido de «vendas». Con mejor opinión otro lexicógrafo, el P. Francisco Zorell, refiriéndose precisamente a estos dos mismos papiros, escribe: «*pannus linteus minor...*; *vi deminutivi obliterata, linteum (ad cadaver involvendum)*»<sup>5</sup>. Y no es una pura cuestión de palabra: es un cambio que repercute en todo el procedimiento de la embalsamación del sagrado cadáver.

Pero, para una mejor inteligencia de lo que sigue, hemos de dar un vistazo al pasaje de San Juan 11, 44, donde se narra la resurrección de Lázaro, pasaje que se relaciona, estrechamente con el nuestro, aunque de manera indirecta. Se dice: «Salió el muerto, atado manos y pies por fajas, y el rostro envuelto en un sudario». Aquí tenemos el mismo vocablo latino helenizado *σουδάριον* y con el mismo oficio que en la sepultura de Jesús. Pero hallamos también otro objeto del revestimiento del cadáver: las «fajas» o «vendas», *χειρίαι*. No hay duda de que tales «fajas» o «vendas» pueda suponerse se emplearon sobre Jesús muerto, tanto por la analogía del caso y el uso judío, como por necesidad o, por lo menos, la oportunidad de mantener adheridos al cadáver los demás materiales preparados por José y Nicodemo, o sea perfumes y paños. Pero aquí surgen dos cuestiones relacionadas, pero diversas. ¿Cómo estaban arrolladas estas vendas alrededor del cuerpo, o, más exactamente, alrededor de las extremidades del Salvador? ¿En qué relación están las «vendas», que sacamos del Evangelio de San Juan, con la «sábana» de los sinópticos?

#### LA SEPULTURA DE LAZARO

**LAS VENDAS  
O FAJAS**

En cuanto a la cuestión primera, está bastante difundida la opinión de que las vendas fueron enrolladas separadamente, al rededor de cada una de las dos piernas, y asimismo alrededor de los brazos y del tronco<sup>6</sup>. Es cierto que así lo hacían los Egipcios; pero aquélla era una operación necesaria para el lento y costoso proceso de la momificación, que entre los Judíos no se usaba; y, además, los mismos Egipcios envolvían después el cuerpo vendado con largas telas. Por otra parte, es evidente que el evangelista nota la circunstancia de los pies y de las manos atadas, para hacer resaltar el milagro de que el resucitado avanzó teniendo todas las extremidades impedidas. Jesús mismo manda luego a los presentes: «Desatadle y dejadle ir»; si no, sin milagro, entonces ya superfluo, no lo hubiera podido hacer por sí mismo. Desde luego un fajaamiento separado, aunque alguien pretenda lo contrario, no impide realmente caminar<sup>7</sup>.

**VENDAS  
Y OTHONIA**

A la cuestión: qué tienen en común las vendas con la sábana de los sinópticos, pueden darse, y se dieron, tres respuestas: nada, algo, todo. La primera respuesta, o sea, que no hay ninguna diferencia, si se puede sostener en lo que se refiere a las dimensiones (longitud y anchura) y a los efectos (rodear todo el cuerpo o sólo las extremidades), tomada absolutamente, no puede admitirse: vendas y sábana convenían, ciertamente, en la forma (rectangular) y con toda probabilidad, en la materia (lino).

La última respuesta, de la identidad perfecta, es una consecuencia de traducir *θήνεια* con «vendas» y «fajas»; la sábana comprada por José habría sido luego cortada en bandas para hacer las vendas. Pero es una hipótesis poco creíble. ¿Por qué no comprar vendas ya hechas, que no faltaban, ciertamente, si éste era el uso de los Judíos? Tanto más, cuanto que el tiempo urgía<sup>8</sup>.

**SABANA  
Y VENDAS**

Pero un documento, publicado hace ya tiempo, pero sin que nadie lo haya relacionado con la presente cuestión, nos dispensa de otros razonamientos para distinguir la sábana de las vendas. Es la relación, en lengua griega, de un hecho acaecido en el Africa bizantina, hacia el año 625. Si la época está lejos de la pasión de Cristo, no lo está tanto, que las palabras hayan tomado, a menos que se demuestre lo contrario, un sentido diverso. En ella un monje del Sinaí, que supo el hecho por testigos oculares, cuenta que en Cartago, entonces bajo la dominación bizantina, mientras en una iglesia se celebraban los funerales de un comisario gubernativo, creído muerto y sepultado en la misma iglesia, se oyó que venían desde la tumba unos gritos que imploraban piedad. Corrieron a abrirla, encontrando que el supuesto muerto era el que gritaba: le levantan, le quitan los lienzos y las vendas: *τὰς σινδόνας καὶ τὰς χειρῶν διαλύσαντες*. Son precisamente nuestras dos palabras. Sábana mortuoria y vendas, por tanto, son dos cosas bien distintas. Aquí tenemos *σινδόνας* en plural; quiere decir que no eran sábanas, según la costumbre egipcia; pero tal diferencia, si acaso, hace resaltar todavía más la distinción entre las dos cosas.

Queda la hipótesis de una identidad parcial, al menos, del material. ¿No habría en el texto evangélico una palabra que designe aquella propiedad que es común a la sábana y a las vendas? Existe: es *θήνεια* y la ha empleado San Juan. En efecto, *θήνιον* es voz genérica, que designa cualquier clase de tejidos de lino y comprende bajo su significado muchas clases de manufacturas de

este material, entre las cuales la «sábana», la «venda» y, añadámoslo también, el «sudario». La observación es ya de San Agustín<sup>9</sup>.

Afortunadamente, también en este punto nos ayuda un papiro de Hermópolis (hoy Ashmunein) en el alto Egipto, publicado en 1952<sup>10</sup>. Roberts, editor del papiro (pergamino de nueve columnas por cara, opistógrafo, en total 349 líneas), lo considera proveniente del archivo de un tal Teófanos, oficial de la administración romana en Egipto hacia el 320. Son apuntes interesantísimos de un viaje desde el bajo Egipto hasta Antioquía: gastos de alimentación y etapas, con las distancias en millas romanas. Van precedidas por listas de objetos de guardarropía y despensa, separadas por categorías, probablemente el equipaje para el viaje. Nos interesa la primera columna: «nota del equipaje» (ἀναγροφή σκευῶν). Siguen siete nombres de vestidos, cada uno con su número cuantitativo (uno o dos), el primero de los cuales es στιχάρια: en la línea 9, nuevo encabezamiento ὀθονίων ἁμοίως, o sea «igualmente de ὀθονίων», sobreentendido «nota». Empieza, pues, una nueva serie de paños, distintos de los anteriores y asociados a ellos por su calidad de ὀθόνια; y la serie empieza también con στιχάρια. En la línea 13 encontramos un φακίριον, en la 17, cuatro συνδόνια, en la 41, φασκίαις, en acusativo del plural, sin determinar la cantidad. Detengámonos aquí. Están las tres piezas usadas en la sepultura de Jesús: una con un término casi idéntico, συνδόνιον, diminutivo de συνδών; los otros dos con términos latinos equivalentes. Φακίριον es el latino *faciale*, sinónimo de *sudarium*, como advierten expresamente los diccionarios. Después de lo que hemos dicho del poeta Nonnios, no podíamos esperar que un egipcio designara este humilde objeto, padre o abuelo de nuestro *pañuelo*, con el nombre helenizado de συνδάριον. Φασκία es la transcripción del latino *fascia*<sup>11</sup>, que con palabra puramente griega se llama κερία. Con diferencia de nombres, son los mismos objetos mencionados en los Evangelios. Y son tres objetos que están, como especies diferentes, bajo la palabra genérica de ὀθονίων, «paños». No veo que podamos desear una prueba mayor de todo lo que hemos afirmado antes.

NUEVA  
ACLARACION  
SOBRE LAS FAJAS

Debemos todavía aclarar una objeción. San Juan, hablando del empleo hecho de estos ὀθόνια usa el verbo «ligar», ἔδησαν (Vulgata: *ligaverunt*). Ahora bien, para atar se emplean vendas, no sábanas u otra cosa. «Aquel verbo demuestra palpablemente que ὀθόνια debe tomarse en el sentido de "bandas" de paño, con objeto de fajar.» Así lo dice Blinzler<sup>12</sup>.

FAJAS Y OTHONIA

La solución está en admitir que en la extensión de la voz genérica ὀθόνια está también comprendida la clase de «vendas» o «fajas». Es un uso estilístico no insólito, en todas las lenguas humanas, y ciertamente en la griega del Nuevo Testamento, que a dos sujetos, o bien a uno virtualmente doble (lo mismo puede decirse de los complementos), se refiera el verbo en común, el cual propiamente no pertenece más que a uno solo de ellos. Es una braquilogía (para emplear la terminología de los gramáticos o retóricos) que ha recibido la palabra técnica de *zeugma* y bajo este nombre es conocida en cualquier tratado de sintaxis griega. Podemos hallar dos ejemplos terminantes en los dos primeros capítulos de San Lucas, el mejor helenista entre los escritores del Nuevo Testamento<sup>13</sup>. Por tanto, aquí San Juan quiere decir: «Le ataron en lienzos», para que nos-

otros entendamos la cosa así: «Le envolvieron en una sábana de lino y le ataron con vendas de lino.» *Intelligenti pauca.*

**SINTESIS**

Resumamos de lo que acabamos de decir, cuántos y cuáles debieron de ser los lienzos, *σθόλια*, empleados en preparar la sepultura para el cadáver sagrado del Salvador y cómo los pusieron.

1. Una larga y ancha tela, una sábana mortuoria, llamada en griego *σίνδων*, que envolvía todo el cuerpo.

2. Un sudario o trozo menos grande, de forma verosímilmente cuadrada, que cubría la cabeza y caía sobre el rostro.

3. Muchas vendas que ataban los pies, uno contra el otro, las manos, una sobre la otra, o, posiblemente, extendidas a lo largo de los costados, y otras también, probablemente, para tener la sábana bien adherida al cuerpo.

Menos cierta y sólo concebible de una única manera es la posición del sudario y de las vendas con respecto a la sábana, o sea, si estaba debajo o encima. Yo me contentaré con decir, para no entrar en polémicas, que se tenga en cuenta el aspecto de Lázaro, tal como nos lo propone el evangelista que lo vió. Ciertamente éste en su límpida prosa manifiesta la impresión que le produjo aquella imprevista y prodigiosa aparición del muerto resucitado, y describe su apariencia externa. Ahora bien, él no dice nada más; sólo que salió del sepulcro el ex difunto Lázaro «atado de pies y manos con vendas y el rostro envuelto en un sudario». Por consiguiente, las vendas y el sudario eran bien visibles, encima de la sábana o *σίνδων*, que, según la costumbre, no debía de faltar.

SALVADOR GAROFALO

EL EVANGELIO  
Y LOS EVANGELIOS

XXII

pág.	489	EL EVANGELIO
	489	LOS HECHOS
	491	EL TESTIMONIO
	492	EL EVANGELIO, LOS APÓSTOLES Y LA COMUNIDAD
	495	LOS TRES PRIMEROS EVANGELIOS
	495	LA TRADICIÓN HISTÓRICA CRISTIANA
	497	LOS EVANGELIOS PARTICULARES
	497	MATEO
	499	MARCOS
	503	LUCAS
	506	LAS RELACIONES ENTRE LOS TRES PRIMEROS EVANGELIOS
	510	JUAN
	511	EL AUTOR
	512	ASPECTOS NARRATIVOS
	513	ASPECTOS SIMBÓLICOS
	514	LOS DISCURSOS

**NOTA  
BIOGRAFICA**

*Salvador Garofalo, nacido en Torre del Greco en 1911, está doctorado en Teología (Ateneo Lateranense) y Ciencias Bíblicas (Instituto Bíblico Pontificio). Es profesor ordinario de Exegesis Bíblica en la Universidad Pontificia Urbaniana de Roma y dirige el primer gran comentario italiano de la Biblia, edición Marietti, redactado por especialistas. Autor de numerosas publicaciones científicas, ha revisado el texto de la Historia de los Patriarcas, transmitida por la R. A. I.*

LA colección de los escritos del Nuevo Testamento se abre con cuatro libros, sustancialmente idénticos en su título y en su contenido. Los cuatro, en efecto, son llamados *evangelio*, y recogen los dichos y hechos de la vida de Jesús.

El título es conocido ya en los comienzos del siglo segundo y se difundió entre las más dispersas comunidades cristianas, pero su uniformidad — *Evangelio según Mateo... Marcos... Lucas... Juan* — parece que no permite hacerlos remontar a los mismos autores. Probablemente fué escrito en los rollos o en los fascículos de papiro que, en su origen, contenían los respectivos libritos, por parte del que se cuidaba de leerlos públicamente en las reuniones de los cristianos.

Un lector que ignorase el título y no tuviera a su disposición los testimonios de la tradición histórica, podría identificar, de alguna manera, mediante un examen interno del escrito, sólo el cuarto evangelio. Los demás no ofrecen ninguna referencia; el tercer evangelio va precedido por un prólogo del autor y por el nombre del destinatario, pero no menciona a la persona del escritor. Se diría que los cuatro autores están como preocupados por esconderse; tampoco el cuarto evangelio nos permitiría identificar a su autor, al que designa únicamente con el nombre vago de «discípulo predilecto», si no tuviéramos los tres anteriores, por los cuales conocemos su nombre exacto.

De todo ello, no es difícil deducir que los autores se interesaban más por las cosas dichas que por el que las registraba, desde el momento que no se trataba de composiciones originales sobre un tema libre, sino de recoger palabras y hechos de un personaje y ¡qué personaje! Es cierto que una biografía puede legítimamente ostentar el nombre del autor que la escribe; pero ¿hasta qué punto los Evangelios son una biografía en el sentido moderno de este género literario? Ciertamente, ninguno de ellos es una narración completa y extensa; no sólo ninguno agota el tema, pero, si no tuviésemos el cuarto evangelio, no sería tampoco posible establecer una trama cronológica, suficiente para encuadrar los acontecimientos, en una sucesión que tienda a establecer las etapas de una vida.

---

## EL EVANGELIO

---

POR esto es necesario primero entendernos sobre el significado de la palabra «evangelio». No se usó para indicar desde el principio un escrito del tipo de los cuatro que hoy poseemos. Justino, un samaritano convertido al Cristianismo después de una larga experiencia filosófica, habla ya, en la segunda mitad del siglo segundo, de «memorias de los Apóstoles», llamadas «Evangelio»<sup>1</sup>; pero en su tiempo el vocablo tiene más bien un significado amplio.

LOS HECHOS

Los cuatro Evangelios emplean en diversa medida y predilección el sustan-

tivo *evangelio* y el verbo *evangelizar*, pero es precisamente la presencia del verbo lo que impide restringir a un escrito el sustantivo; la evangelización no tendía a comunicar un *evangelio*, o sea, un libro escrito, sino un mensaje de salvación.

Marcos empieza su librito con las palabras «Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios», pero éstas no constituyen un título de la obra — en tal caso debería haber dicho simplemente *Evangelio de Jesucristo* —, sino que introducen, con un «cómo» que sigue inmediatamente, el cumplimiento de una profecía de Isaías sobre el envío de un precursor, que debe preparar el camino al Mesías. Por esto, el sentido es: «el evangelio de Jesucristo comenzó con la predicación del Bautista». Nos falta determinar el sentido de la palabra «evangelio». El griego εὐαγγέλιον, indicaba en los clásicos una «buena nueva», y en plural, la recompensa dada a los que traían una buena nueva o los sacrificios ofrecidos a los dioses por una buena nueva recibida. En una inscripción griega del 9 a. C., «evangelios» son la suma de los beneficios traídos al mundo por el emperador romano Augusto, considerado como una divinidad. Bajo la palabra yace un cierto sentido solemne y religioso.

Desde el principio de su ministerio, Jesús mismo habla de un «evangelio» que se refiere a Él («para mí y para el evangelio») y que será predicado en todo el mundo<sup>3</sup>. A los discípulos del Bautista que le preguntan si Él es el Mesías, responde Jesús aduciendo un texto de Isaías, en el cual se hablaba, entre otras cosas, de «pobres evangelizados». El texto hebreo de la profecía tiene el verbo *basar*, del cual deriva el sustantivo *besorah*, que tenía el sentido del griego εὐαγγέλιον, y tal vez fué precisamente éste el vocablo usado por Jesús también en otras circunstancias. La «buena nueva» por excelencia, era para el mundo hebreo el anuncio del Mesías; en efecto, la versión griega de la Biblia hebrea introducía con el verbo «evangelizar» algunas características profecías referentes a los tiempos mesiánicos. El anuncio mesiánico era el anuncio de las múltiples maravillas que Dios había de operar para llevar a cabo la obra de salvación, por medio del Mesías, de Israel y del mundo.

En los restantes escritos del Nuevo Testamento la palabra evangelio aparece con significativa frecuencia en el epistolario paulino (66 veces), generalmente acompañada con una especificación. Pablo habla de un «evangelio de Dios», que equivale al cumplimiento de las promesas hechas por Él en el Antiguo Testamento<sup>4</sup>, de un «evangelio de Cristo», cuyo contenido es Jesús<sup>5</sup>, de un «evangelio suyo (de Pablo)», que está conforme con el evangelio predicado por los demás Apóstoles<sup>6</sup> y al mismo tiempo es una característica de su ministerio. En efecto, este evangelio no es otro que el *misterio* escondido en Dios, desde todos los siglos, y revelado en Jesucristo: la salvación de todas las gentes sin distinción ninguna, a pesar de que los Hebreos eran los depositarios únicos de la antigua revelación de Dios. Esta amplitud de la salvación fué, efectivamente, una neta característica del apostolado de Pablo, por una designación explícita de Cristo<sup>7</sup>. En sustancia, el evangelio es todo lo que Cristo ha hecho y dicho en orden a la salvación anunciada por los Profetas del Antiguo Testamento; y como que Él no ha predicado tan sólo la salvación, sino que es la salvación<sup>8</sup>, se puede decir que el evangelio es Jesús. Un antiguo historiador y teólogo cristiano, Ireneo<sup>9</sup>, podía decir que toda la novedad del cristianismo es Cristo.

Es evidente que el Evangelio tiene dimensiones históricas, en cuanto se ha realizado en un determinado tiempo y en un determinado ambiente. A este propósito recordaremos un importante episodio en que el protagonista Pedro tiene ocasión de expresar el significado pleno de «evangelio». Nos hallamos hacia el año 40, cuando el jefe de los Apóstoles se encuentra frente al primer pagano introducido oficialmente en la Iglesia: el centurión Cornelio de la «cohorte itálica», de guarnición en Cesarea. Era un momento solemne, en el que se tocaba casi con la mano que la salvación no era una exclusiva de Israel. Dios había revelado al apóstol, con una elocuente visión, sus intenciones de extender a todos, Hebreos y Paganos, la salvación realizada por su Hijo, y Pedro, después de haber recordado este hecho, presenta «la palabra que Dios envió a los hijos de Israel (= las promesas mesiánicas), *evangelizando* paz mediante Jesucristo: éste es el Señor de todos»<sup>10</sup>; y luego prosigue con un bosquejo a grandes rasgos de la vida de Jesús<sup>11</sup>. Los términos históricos del Evangelio están expresados así:

«Vosotros sabéis el hecho que tuvo lugar en Judea, empezando desde la Galilea, después del bautismo anunciado por Juan; cómo Dios ungió de Espíritu Santo y de poder a Jesús de Nazaret, el cual pasó haciendo el bien y curando a todos los que estaban en poder del diablo, porque Dios era con Él—y nosotros somos testigos de todas las cosas que hizo, tanto en la región de los Judíos, como en Jerusalén—; y al que mataron, crucificándole. Pero Dios le resucitó al tercer día y concedió que estuviera manifiesto, no a todo el pueblo, sino a testigos escogidos precedentemente por Dios, a nosotros, que hemos comido y bebido con Él después de la resurrección de entre los muertos. Y (Jesús) nos ordenó predicar al pueblo y atestiguar que es el Juez, constituido por Dios, de los vivos y de los muertos. A Él todos los Profetas rinden testimonio, y todo el que cree en Él recibe el perdón de los pecados mediante su nombre.»

En las palabras de Pedro hay una alusión al hecho de que en Palestina eran muchos los que conocían la historia de Jesús: «Vosotros sabéis...»; él había dicho lo mismo a la muchedumbre reunida en torno al Cenáculo, después del prodigio de Pentecostés: «Como vosotros mismos sabéis»<sup>12</sup>; y Pablo, muchos años después, ante Agripa, afirma que al rey no puede ser «desconocida ninguna de estas cosas (los hechos cristianos), porque todo esto no ha sucedido en un rincón (= en secreto)»<sup>13</sup>.

Pedro insiste en otro concepto: los Apóstoles son testigos, testigos escogidos de la vida de Jesús y, sobre todo, de su resurrección que iluminaba definitivamente el significado de aquella vida. Jesús mismo había identificado en el «testimonio» un compromiso fundamental de sus Apóstoles<sup>14</sup> y éstos tienen plena conciencia de ello. Su testimonio, robustecido con una larga costumbre de vivir con Jesús<sup>15</sup>, que les dió las más amplias posibilidades de experiencia y control, en contraste con el juicio oficial del sanedrín y con gran parte de la opinión pública judía, adquiere casi un aspecto jurídico, como si los Apóstoles se levantaran como veraces testigos para una revisión del proceso de Cristo. En todo caso, esta revisión se exige, si no a un tribunal específico, a la inteligencia y honradez de los hombres sinceros y justos.

El testimonio fundamental sobre la resurrección de Jesús se refleja evidentemente en toda la vida de Jesús, sobre el significado de sus palabras y de sus gestos. Es precisamente este testimonio lo que se convierte en evangelio.

EL TESTIMONIO

En Antioquía de Pisidia, frente a un auditorio judío, Pablo afirma que los Apóstoles son testigos ante el pueblo de la resurrección de Cristo y esta es la buena nueva («evangelización») del cumplimiento de las promesas a los padres de Israel<sup>16</sup>.

La evangelización, para quienes no habían visto ni oído a Jesús (pensemos en la predicación de los Apóstoles en el mundo greco-romano), exige una suficiente información sobre todo lo que había sucedido en Palestina, y esta información, sin ser una historia completa, comprendía ciertamente un cierto número de hechos y palabras, capaces de ofrecer un conocimiento esencial. El mismo Lucas, aun pretendiendo ofrecer una historia ordenada de Jesús, tiende al declarado objetivo de fundamentar la base de la enseñanza cristiana<sup>17</sup>.

La conclusión del evangelio de Juan hace resaltar enfáticamente la riqueza del material que tenía a su disposición el que narraba o escribía un evangelio<sup>18</sup>, y no es difícil de demostrar que, efectivamente, muchas otras cosas dijo e hizo Jesús que ninguno de los Evangelios nos ha conservado. También Pablo, que no había conocido a Cristo, puede citar una palabra inédita de Jesús<sup>19</sup>. Por encima, puede decirse que los Evangelios nos han conservado una entre mil de las palabras pronunciadas efectivamente por Jesús. La selección de los discursos y de los milagros hecha por Juan demuestra que los tres primeros evangelios no se habían considerado obligados a describir cosas que tenían, sin embargo, una importancia fundamental para comprender la vida de Jesús. En otras palabras, cada evangelio dejaba un amplio margen a la instrucción oral.

Los Apóstoles habían hecho vida común con Cristo durante todo el tiempo de su vida pública y algunos de ellos habían asistido a episodios reservadísimos (la transfiguración y la agonía de Jesús en Getsemaní, la resurrección de la hija de Jairo); a ellos les había sido reservada una formación especial, porque les era dado conocer los misterios del reino de Dios<sup>20</sup>; por esto es evidente que sus conocimientos, prescindiendo de la específica misión que les había sido confiada, los ponía en una situación de absoluto privilegio. ¿Quién no podía contar algo de Jesús entre los Galileos, con los cuales había vivido Jesús? ¿Cuántos milagros no podían contar, refiriendo detalladamente lo que a muchos de ellos mismos les había sucedido?

#### EL EVANGELIO, LOS APOSTOLES Y LA COMUNIDAD

En la comunidad cristiana primitiva es clarísimo el principio de que no existe evangelio fuera del que predicaban los Apóstoles. Permanecen «fieles» al pacto de «perseverar» en su enseñanza<sup>21</sup> y defenderlo de cualquier alteración: «Si alguno viene a vosotros y no os trae esta enseñanza, no lo acogáis en vuestra casa y ni siquiera le saludéis»<sup>22</sup>; «Aunque nosotros o un ángel del cielo os evangelizara (otro evangelio) en vez del que os evangelizamos, ¡sea anatema!»<sup>23</sup>

Por esto no parece posible imaginar un evangelio que directa o indirectamente no proviniera de un apóstol.

Desde más o menos unos treinta años a esta parte, el estudio crítico de los Evangelios se ocupa con particular empeño de un problema que en el fondo era desconocido por los antiguos: identificar el proceso de formación del material evangélico, que concurrió luego en los cuatro Evangelios. Como base del problema se encuentra de modo particular el ver que los Evangelios, considerados como carentes de unidad orgánica, están formados por pequeñas unidades

literarias yuxtapuestas o coordinadas (máximas, milagros, discursos polémicos, etcétera), las cuales constituyen «formas» verdaderas y propias, de donde proviene el nombre de *Formgeschichte Methode*. Estas formas, de las cuales se dice que nacieron en el seno de la comunidad cristiana, compuestas y transmitidas por intermediarios anónimos, se dividen en dos grandes categorías: los *Dichos* y las *Historias*, o palabras y hechos. Los dichos se subdividen en máximas sapienciales, palabras escatológicas o apocalípticas, reglas de ley y de disciplina, declaraciones de Jesús relativas a su personalidad («Yo soy...»), parábolas y alegorías. Los hechos pueden consistir o en breves episodios destinados a hacer resaltar una sentencia de singular interés, o en narraciones de cierta amplitud, que ordinariamente se refieren a un milagro; otros relatos hacen referencia a episodios particulares de la vida de Jesús o de los Apóstoles, por ejemplo, el bautismo de Cristo, sus tentaciones en el desierto, la confesión de fe de Pedro en Cesarea. Todo este material se debió de originar en el ámbito de la comunidad, determinado por exigencias psicológicas, religiosas o de culto, en el espíritu de adoración de Cristo, tenido por Dios.

Los investigadores siguen una dirección doble: o parten de las condiciones de la comunidad, para identificar las «formas», o examinan directamente las «formas», para remontarse a su contexto comunitario. Tanto en un caso, como en el otro, según la crítica sin fe, las «formas» no nacen de exigencias de verdad histórica, sino que expresan las necesidades religiosas y polémicas de la comunidad. En último análisis, los Evangelios no deberían ser considerados como una historia de Jesús, sino más bien como una historia espiritual de la comunidad cristiana, que se refleja no sólo en la elección, sino también en la adaptación (entiéndase: de formación) de lo que se contaba como dicho o hecho por Jesús. Esta elaboración requiere un notable período de tiempo, para explicar el nacimiento de leyendas o deformaciones; por esto el primer evangelio, que sería el de Marcos, porque es más homogéneo y espontáneo, no puede remontarse más allá del año 70.

Como ha sucedido con otras teorías en el campo de los estudios bíblicos, este reciente planteamiento de los estudios sobre los orígenes de los Evangelios, la aplicación de nuevos principios y observaciones, en sí buenos y útiles a la comprensión de los textos, ha sido exagerado en daño de las aplicaciones derivadas de otras normas, sobre las cuales se regía la ciencia exegética del pasado. Los católicos no dejan de coger lo bueno, pero conciliándolo con los datos seguros de otras concepciones y, sobre todo, de la tradición, de lo cual resulta una visión del origen de los Evangelios conforme en todo con la doctrina de la fe. Esta verdad parcial del nuevo sistema histórico-exegético sobre el origen de los Evangelios y muchos libros del Antiguo Testamento (véase el cap. *La literatura hebrea*, pág. 285) resulta de una crítica serena de sus principios, a los cuales queremos referirnos aquí.

Que el material evangélico fué por muchos años transmitido sólo oralmente es un hecho que se debe admitir, aunque no se deba tampoco desvalorizar la afirmación de San Lucas, relativa a varios intentos de escribir el Evangelio hechos antes que él, y que no pueden restringirse únicamente a los dos evangelios de Mateo y Marcos. Especialmente dos hechos enseñan que, en realidad, en los comienzos la transmisión oral del Evangelio tuvo preferencia: 1) el hecho de que Jesús había ordenado a sus discípulos «predicar» el Evangelio, sin aludir

a ninguna obligación de conservar por escrito su mensaje; 2) la inclinación natural de los Hebreos de servirse de la forma oral, tanto para la transmisión de los hechos como para la enseñanza. Los mismos Evangelios escritos conservan muchos elementos que permiten reconocer una transmisión oral, por la presencia en ellos de particularidades que son precisamente elementos del estilo y casi de la «técnica» de la transmisión de viva voz.

El antiguo historiador de la Iglesia, Eusebio, conserva la memoria de una indiferencia de los Apóstoles por lo escrito: «Se cuidaban muy poco de escribir libros» y «se decidieron a escribirlos, empujados por la necesidad»<sup>24</sup>. En la mitad del siglo segundo el obispo Papías «se persuadió de que el provecho sacado de la lectura no podía compararse con el que obtenía con la palabra viva y sonante» de los Apóstoles y discípulos del Señor<sup>25</sup>.

Pero, hechas estas advertencias, confesemos que no nos parece clara la aportación de la comunidad en la elaboración de la tradición evangélica en la medida con que supone «este método de la historia de las formas», si se tienen en cuenta las constataciones hechas acerca de la función de los Apóstoles en la transmisión del mensaje evangélico. Además: ¿Cómo es posible que una masa amorfa de anónimos haya podido concebir y establecer una tradición doctrinal y literaria tan original y elevada como la cristiana? Se encuentra en la naturaleza misma de una tradición literaria que en sus comienzos haya un narrador, una personalidad bien precisa. En el caso de los Evangelios, por demasiadas razones, estamos fatalmente orientados hacia la personalidad o personalidades de los que presidían la comunidad. Se puede añadir que es propio del gusto de la masa complicar el relato con detalles maravillosos y redundantes, con añadidos parasitarios, que, en cambio, no hallamos en los Evangelios, los cuales, en la mayoría de los casos, se encuentran esquematizados hasta el máximo. Este proceso de refinamiento es obra de un individuo y no es explicable de ninguna manera como consecuencia de la intervención de una masa en la elaboración del relato.

El hecho que Jesús haya escogido un grupo de hombres que hicieran vida común con El, nos recuerda la costumbre de los maestros hebreos, con los cuales convivían los discípulos, para prepararse a la delicada tarea de ser transmisores fieles de la enseñanza. En otras palabras, Jesús, aun por el mero hecho de haber escogido un grupo de discípulos, declaró sus intenciones de formarlos para dejar detrás de sí un grupo de hombres, como depositarios de su doctrina y como predicadores autorizados, los cuales tenían precisamente la tarea de preservar la enseñanza recibida inmune de cualquier alteración, especialmente las que estaban en oposición con las intenciones del Maestro y, en la parte narrativa, con la realidad de los hechos.

Tanto en el ambiente judío como en el pagano, la transmisión de una doctrina obedecía a un principio aristocrático. Las escuelas filosóficas recibían en la antigüedad más bien el aspecto de cofradías, en las que la enseñanza del Maestro se transmitía en el tiempo bajo la vigilancia del «escolarca», o sea, el director de la escuela, que recibía la investidura de su predecesor. Platón dejó su escuela a Espeusipo, y de discípulo en discípulo, la «Academia» duró más de ocho siglos; Aristóteles dejó su «Liceo» a Teofrasto; Epicuro fundó el «Jardín» y Zenón la escuela del «Pórtico» (Stoà, del que proviene el nombre de

estoicos) y todos tuvieron sucesores, cuyas listas fueron conservadas celosamente.

Añadamos a todo esto el que el mensaje de Jesús no era una doctrina filosófica cualquiera, sino que se derramaba por todos los campos de la vida del hombre, señalando sus destinos en el tiempo y en la eternidad; era la última revelación de Dios, condición de salvación o de perdición.

Las violentas polémicas con los contemporáneos adversarios de Jesús imponían automáticamente un rígido control de todo lo que se le atribuía, control que no se aflojaba entre quienes creían en Cristo, pues en ellos el amor se transforma en el más celoso guardián de las memorias, sagradas a todos los efectos.

El mismo Pablo, a quien los críticos reconocen gustosamente la responsabilidad de haber creado el cristianismo, se reconoce deudor y guardián de una enseñanza que le ha precedido y de la cual él no pretende alejarse. Hablando de la muerte de Jesús «por nuestros pecados según las Escrituras», la califica de «evangelio» que «transmite» a sus fieles después de haberlo él mismo «recibido»<sup>26</sup>; después de la conversión él estuvo en Jerusalén con Pedro durante quince días<sup>27</sup> y, cuando trátase de doctrinas contrastadas, él opone la autenticidad de esta enseñanza controlada por los *mayores* de la comunidad de Jerusalén, o sea, por los Apóstoles Pedro, Jaime y Juan<sup>28</sup>: «Expuse el evangelio que predico entre los paganos, pero privadamente lo expuse a los que tienen más autoridad, para que yo no corra o haya corrido vanamente».

Por todo esto, llegamos a la conclusión de que la tradición evangélica viene de lo alto, no de lo bajo; de testigos autorizados de los hechos y de los oyentes más cautelosos de las palabras de Jesús, no de testigos ocasionales o desautorizados, que sólo pueden hablar a título privado.

---

## LOS TRES PRIMEROS EVANGELIOS

---

**L**A tradición histórica cristiana, que atribuyó desde el principio y sin oposiciones válidas, los cuatro evangelios a Mateo, Marcos, Lucas y Juan, merece especial relieve. Si la atribución del cuarto evangelio podía hacerse identificando, con ayuda de los otros tres evangelios, al «discípulo predilecto», la elección de los nombres de Mateo, Marcos y Lucas tuvo que fundarse en datos precisos. No había razón alguna — suponiendo que se procediera por conjeturas, o aun inspirándose en fantasías — para atribuir el primer evangelio a Mateo, que, si exceptuamos su llamada a seguir a Jesús desde Cafarnaúm, no tiene otro relieve en la historia evangélica. El segundo evangelio se remonta a Pedro, pero, no obstante, lleva el nombre de Marcos, su discípulo, por cuanto éste fué el que difundió el libro. La comunidad cristiana primitiva conocía nombres de discípulos mucho más importantes que los de Marcos y Lucas, por ejemplo, Bernabé de Chipre, que fué catequizado por Pablo en el apostolado, o Apolo, experto en las Escrituras y excelente orador<sup>29</sup>, el cual en Corinto era contrapuesto por algunos a Pedro y a Pablo<sup>30</sup>.

LA TRADICION  
HISTORICA  
CRISTIANA

La presencia de cuatro libros imponía una declaración que pudiera distinguirlos; si hubiera la Iglesia recibido sólo un evangelio, como el propuesto e inspirado por Dios, habría sido fácil intitularlo: *Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios*, sin mencionar al autor. El caso de Marcos, al que se atribuye, repetimos, un evangelio que habría podido intitularse, efectivamente, *según Pedro*, demuestra que la tradición sobre los autores evangélicos era motivada y precisa.

En el siglo primero escritores como San Clemente Romano (92-101) e Ignacio de Antioquía (m. 107-108) citan los Evangelios, sin preocuparse de indicar los nombres de los evangelistas. Hacia el año 130 Papias de Gerápolis, en Frigia, da los nombres de Mateo y de Marcos; a finales del siglo segundo, San Ireneo (m. 202-203, pero que escribe hacia el 178-188) y el llamado *Canon de Muratori* citan los nombres de los cuatro evangelistas. La oportunidad de aclarar los nombres de los autores de los cuatro libros del único Evangelio de Jesús parece haber sido determinada por la pretensión que tenían los herejes, como los gnósticos, de predicar un evangelio propio. Ante esto los autores cristianos opusieron el Evangelio verdadero de la tradición apostólica, haciendo notar que los libros custodiados por la Iglesia se remontaban por diversos caminos a aquellos que habían sido revestidos por Jesús como anunciadores de la buena nueva: los Apóstoles Mateo y Juan y los discípulos inmediatos de los Apóstoles, Marcos y Lucas. Por las exigencias mismas de la polémica, los autores ortodoxos no podían correr el riesgo de identificaciones sólo por medio de conjeturas infundadas; ellos no hacen más que referir los nombres conservados en la tradición de las comunidades cristianas de los orígenes. Por otra parte, si los apologistas no se hubieran atendido a unos datos precisos y documentados, ciertamente hubieran escogido, como hemos dicho, nombres más famosos que los de Mateo, Marcos y Lucas. Por tanto, la mención de los cuatro evangelistas tiende, una vez más, a afirmar que no hay Evangelio verdadero fuera del predicado y custodiado por los Apóstoles.

Nos queda preguntarnos por qué no se pensó desde el principio redactar un único texto evangélico, evitando con ello las repeticiones y con la ventaja de una riqueza mayor de contenido. Ciertamente esto hubiera sido fácil, pero tal idea, obvia para nosotros, no podía nacer en la comunidad cristiana, en la que — es menester repetirlo — la función del escrito en la transmisión del Evangelio se consideraba sólo como auxiliar del medio principal, que era la evangelización por la palabra. Tenemos el hecho de que ni siquiera Pablo, aun habiendo escrito cartas de gran amplitud, pensó en redactar un *compendio* de la enseñanza cristiana. En la Iglesia primitiva estaba en vigor el principio de que «la fe proviene del oído (o sea, de la predicación) y para oír es necesaria la palabra (o sea, el mandato) de Cristo»<sup>31</sup>. El Evangelio es «la palabra» por excelencia, la «palabra de Dios», la «palabra de salvación», la «palabra de la gracia»<sup>32</sup> y los predicadores del Evangelio son «ministros de la palabra»<sup>33</sup>.

Jesús mismo no escribió nada: la difusión de su mensaje había sido confiada por Él enteramente a una enseñanza viva. Cuando aparecieron los Evangelios escritos, la Iglesia tenía, al menos, veinte años de existencia viva y operante: en su base sólo había el mensaje evangélico, predicado por los Apóstoles, con Pedro como cabeza.

Los cuatro evangelios deben considerarse uno por uno, antes de ser utilizados, mediante un proceso de comparación y de síntesis, como fuentes de una auténtica y verdadera *Vida de Jesús*. Deben haber tenido un objetivo o una ocasión particular, aunque la naturaleza de su contenido sea tal, que exija una finalidad compleja en cada caso. Queremos significar que no se puede decir categóricamente: Mateo quiso demostrar el mesianismo de Jesús, Marcos pretendió demostrar su divinidad, etc., porque ninguno de los cuatro podía prescindir de una visión conjunta de la persona y obra de Jesús, que era la razón misma del Evangelio. Pero, es verdad que la existencia de cuatro libros exige de alguna manera la existencia de cuatro objetivos y ocasiones diversas.

El evangelio del ex publicano Mateo, llamado al apostolado por Jesús, es presentado por la tradición cristiana como el primer evangelio en el orden del tiempo; esta prioridad está confirmada por la afirmación, también unánime, que Mateo escribió su libro en Palestina y lo destinó a los Hebreos, empleando la lengua que ellos hablaban: el arameo.

MATEO

El mensaje evangélico a los Hebreos de Palestina puede expresarse con las palabras que Pedro pronunció en Jerusalén después de Pentecostés: «Ciertamente, pues, sepa toda la casa de Israel que Dios le constituyó Señor y Mesías a este mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis»<sup>34</sup>.

Este anuncio no proponía una revolución, sino una conclusión. Israel esperaba desde hacía siglos esta conclusión de toda su historia, cuyo profundo significado era, precisamente, la esperanza de la salvación asegurada por las divinas promesas. No se trataba de presentar a los Hebreos una solución inédita de sus penas, sino la consecución de sus esperanzas. La espera mesiánica estaba documentada por los libros sagrados del Antiguo Testamento y Jesús mismo había desafiado a sus enemigos en el terreno de las Escrituras divinas: «Vosotros estudiáis las Escrituras, pensando que tenéis en ellas la vida eterna; pues bien, ellas dan, precisamente, testimonio de mí»<sup>35</sup>; el último toque que había dado a la preparación de los heraldos del Reino había sido, precisamente, el de «abrir su mente para comprender las Escrituras»<sup>36</sup>. A lo largo del camino de Jerusalén, el diácono Felipe «evangeliza a Jesús» al ministro de la reina de Etiopía, partiendo de la profecía de Isaías<sup>37</sup>. En las sinagogas el fariseo convertido Pablo, educado en la escuela del gran rabino Gamaliel, en Jerusalén, demuestra con las Escrituras en la mano que Jesús realizó las antiguas promesas divinas de salvación, y su «evangelización» despierta interés, curiosidad, polémicas a veces brutales, entre los Hebreos de Asia y de Europa. Los Judíos «examinaban cada día las Escrituras (para ver) si las cosas eran así»<sup>38</sup>.

Los cuatro Evangelios todos reflejan ciertamente este estado de cosas, pero del hecho de que Mateo cita el Antiguo Testamento unas setenta veces — 21 de las cuales son profecías cumplidas en la vida de Jesús —, mientras que los otros tres evangelios sólo tienen en conjunto 49 citas, de las que 24 son profecías, se puede fácilmente concluir que él pone una particular atención en demostrar que Jesús realizaba la esperanza de Israel. Además, el carácter abiertamente — más aún, violentamente — antifarisaico del evangelio deriva, más que de la psicología de su autor, que, como ex publicano debía haber sentido todo el peso del desprecio de los Fariseos, que consideraban su profesión como la de pecadores públicos, del hecho de que el ambiente de Palestina

estaba bajo la influencia y la amenaza del fariseísmo, que, durante largo tiempo después de la muerte de Jesús, conservó su poder sobre las masas populares.

Aun prescindiendo del esfuerzo de los filólogos, que se han dedicado en estos últimos años a buscar la forma primitiva original aramea del evangelio de Mateo, son visibles en el mismo las huellas de un origen judío-palestínés de su libro. El pueblo de Palestina es «la casa de Israel», Jerusalén es «la ciudad santa», el templo es el «lugar santo», la palabra «Gentes, Gentiles» conserva un significado religioso desfavorable para señalar a los paganos, y no tiene el libro preocupación alguna — como hacen generalmente los otros tres evangelios — por explicar los usos judíos y la disciplina religiosa de Israel, a los que se refiere a veces el relato. El Reino mesiánico es considerado a la manera hebrea, como «reino de los cielos», donde «cielos» es una sustitución típicamente judía del nombre de Dios, que Marcos y Lucas emplean corrientemente.

El evangelio arameo primitivo de Mateo no se conserva. En el siglo segundo Papías afirmaba que cada uno se ingeniaba en traducirlo «como podía», lo cual significa, entre otras cosas, que el libro original tuvo una gran difusión también fuera de Palestina. Debíó de ser precisamente éste el motivo — junto con la guerra del 70 entre Judíos y Romanos, que devastó a Palestina y destruyó el templo de Jerusalén y dispersó a la comunidad cristiana indígena — que determinó la urgencia de traducir este evangelio al griego, la lengua de las relaciones internacionales de aquel tiempo.

La tradición cristiana no indica diferencias entre el texto primitivo y esta traducción y considera la segunda como equivalente al primero. La Iglesia, ya desde los comienzos, la tuvo como texto inspirado, poniéndola en el canon de los libros sagrados. No conocemos al autor de la traducción griega. No es imposible que sea obra del mismo Mateo, ni se excluye que los diversos intentos de que nos habla Papías puedan haber sido hechos por escrito y se refieran a partes escogidas o a todo el libro.

El griego del texto de Mateo es más bien monótono, pero no desaliñado; manifiesta un cierto cuidado del estilo, pero se mantiene más dentro de las reglas estilísticas semíticas que griegas. Es cierto que la traducción es muy antigua y se remonta a finales del siglo primero.

El evangelio de Mateo presenta dos caracteres bien definidos: es impersonal y está distribuído, más claramente que los otros tres, en cinco grandes conjuntos literarios. Un signo de esto se encuentra en una fórmula de redacción de gusto semítico que se halla al final de cinco grandes secciones del Evangelio: «Y sucedió, cuando Jesús terminó estos discursos...», significativamente modificada la quinta vez: «Y sucedió, cuando Jesús terminó *todos* estos discursos...»<sup>39</sup>. El relato de la infancia y de la pasión de Jesús constituyen una sección aparte. La frase citada encuadra, efectivamente, cinco grandes conjuntos, ricos sobre todo en enseñanzas del Divino Maestro: el discurso de la montaña, el discurso sobre la misión de los Apóstoles, la antología de las parábolas sobre el reino de Dios, el discurso escatológico, precedido por una larga invectiva contra el fariseísmo.

Los hechos de la vida de Jesús y el resto del material recogido por Mateo gira sobre los cinco grandes «discursos», ambientándolos, ofreciendo unos

eusayos de peregrinaciones apostólicas del Señor y los elementos para juzgar la hostilidad de los ambientes farisaicos.

Otra cláusula, que se repite con idéntica formulación, es la siguiente: «Desde entonces comenzó...»<sup>40</sup>, la cual parece indicar tres etapas en el desarrollo del ministerio de Jesús. La primera indica el comienzo de la predicación en Galilea, que ha llamado la atención principal de los tres primeros evangelios; la segunda vez subraya las amenazas de Jesús contra las ciudades galileas que no han sabido comprender y apreciar la obra de Jesús; la tercera vez indica el comienzo de la preparación particular de los Doce en el misterio y en la tragedia del Calvario.

Si exceptuamos algunos episodios, que tenían una colocación imprescindible —como la infancia de Jesús, el bautismo y la tentación en el desierto, la pasión—, en el primer evangelio no hay ninguna indicación precisa de la cronología; el nacimiento de Jesús se indica con una fórmula de transición: «Habiendo nacido Jesús en Belén de Judea, en los días del rey Herodes, he aquí que unos Magos acudieron...»<sup>41</sup>. En resumen, el evangelio de Mateo no es una antología de dichos y hechos, alejada de cualquier encuadramiento histórico y topográfico, pero ni aun siquiera una biografía de Jesús; sin embargo, es muy adecuado, y la antigua tradición lo demostró con la preferencia que tuvo por él, para comprender la enseñanza de Jesús y de su obra.

El episodio de Cesarea de Filipo, donde Pedro, por explícita pregunta de Jesús, pronuncia en nombre de los Apóstoles una profesión solemne de fe en la divinidad y mesianismo de Cristo, es una cima del Evangelio<sup>42</sup>. La sinagoga judía ha sido ya repudiada, por su inflexible oposición y su incompreensión, y cede el paso a la Iglesia, el reino de los cielos prometido por el Padre por medio de los profetas y fundado por Jesucristo. Este texto ha dado merecidamente al libro de Mateo la calificación de «Evangelio de la Iglesia» y, efectivamente, el primer evangelista es el único que emplea esta palabra. El cambio de nombre impuesto al que primero se llamó Simón y ahora se llama «piedra», indica, a la manera semítica, el nuevo destino del pescador de Galilea, que será el fundamento y la cabeza visible de la Iglesia, al que le son conferidos los poderes supremos para la continuación de la obra del Hijo de Dios en este mundo.

La impersonalidad del evangelio de Mateo permite considerarlo como síntesis de la tradición y de la enseñanza apostólica de Jerusalén, fundamento, más que punto de partida, para la evangelización de otras regiones. La prioridad cronológica del evangelio —al menos el arameo— de Mateo, aunque no pueda expresarse con una fecha incontrovertible, puede remontarse al decenio 50-60, por cuanto no parece que los Apóstoles hayan dejado Palestina antes del 49-50, mientras que en el año 58 Pablo hallará en Jerusalén sólo a Jaime<sup>43</sup>.

La originalidad del evangelio de Marcos, en el sentido de que presenta el testimonio personal de un narrador, es un lugar común de los estudiosos. El mismo estilo del evangelio, alejado de la corrección de Mateo y de la búsqueda elegancia de Lucas, es una prueba de ella. La narración de Marcos se desenvuelve en una serie de repeticiones, superabundancias, paréntesis, caracteres de un temperamento «visual», con aquellas cadenas de oraciones unidas monótonamente por la conjunción «y», que son típicas de la narración judía. El uso

**MARCOS**

frecuente del presente histórico da al texto un sabor de cosa inmediata que impresiona aun al lector más distraído. Además, el libro es rico en anotaciones, rasgos pintorescos, detalles pequeños que no tienen una función necesaria en el relato o en la enseñanza que propone, pero que demuestran la presencia de uno que ha visto y que, sobre todo, ve y cuenta para hacer ver. Es evidente que todo lo que el narrador escucha y ve está en función de una enseñanza, pero no se trata de un enseñar abstracto o encuadrado en un esquema rígido; es algo que salta afuera, por la misma vivacidad de lo que se narra.

La tradición antigua identifica al narrador con Pedro, cabeza de los Apóstoles, y en verdad, el examen interno del evangelio no sólo no contradice, sino que favorece esta identificación. Sin embargo, la misma tradición indica con seguridad que el que redactó el libro fué Marcos, conocido en la historia apostólica.

Los Actos y las Cartas conocen un personaje de este nombre, al que se da también el nombre de Juan o «Juan llamado Marcos». Se trata de un caso de doble nombre, muy frecuente en aquellos tiempos, sobre todo entre los Hebreos que tenían contacto con el mundo greco-romano. Juan es nombre hebreo y Marcos es un sobrenombre latino helenizado.

Un episodio muy curioso y sin importancia en el evangelio, introducido en el relato de la detención de Jesús en Getsemaní, ha hecho pensar que el autor quiso de alguna manera dejar el recuerdo propio en la vida de Jesús. «Seguía a Jesús un jovencito envuelto en una sábana sobre su cuerpo y le prendieron: pero él, dejando la sábana, huyó desnudo»<sup>45</sup>. El hecho no puede tener más que un interés personal. Se ha hecho notar que aquel jovencito debía pertenecer a una familia acomodada, si podía disponer de una especie de pijama, desde el momento que la gente común dormía envuelta en el manto. Desvelado por la soldadesca que había irrumpido en el jardín, el muchacho había ido a curiosar, pero los esbirros no le habían agradecido su presencia. Por otro indicio podemos concluir que la familia de Marcos debía ser de condición acomodada: resulta, en efecto, que en una casa de su propiedad en Jerusalén podían reunirse los fieles<sup>46</sup>. Las relaciones particulares de Pedro con la familia de Marcos están documentadas también por el hecho de que, después de la prodigiosa liberación de la cárcel en la persecución de Herodes, él se dirigió precisamente a aquella casa; además, el Apóstol llama afectuosamente a Marcos con el nombre de «hijo»<sup>46</sup>.

Marcos era primo del influentísimo Bernabé y le acompañó en el primer viaje apostólico que éste hizo con Pablo en los años 45-58, en calidad de «ministro», o sea, encargado de las provisiones y de cualquier trabajo externo necesario para la comitiva. Marcos en un cierto momento volvió a su casa: no sabemos el porqué, pero adivinamos que esto debió pesar en Pablo, pues éste rehusó volver a aceptar a Marcos en su compañía para el segundo viaje. En aquella ocasión Bernabé defendió a su primo, hasta el punto de renunciar a Pablo, para ir a evangelizar a Chipre (años 49-50), adonde llevó a Marcos.

Durante unos diez años perdemos las huellas de Marcos, luego lo volvemos a encontrar en compañía de Pedro en Asia Menor. Entre el 61 y el 63 está de nuevo con Pablo, prisionero en Roma, el cual en el 66 demuestra que apreciaba mucho la colaboración de Marcos. En 63-64 Marcos está nuevamente con Pe-

dro, en Roma. Por tanto, compartió su vida entre los dos máximos Apóstoles, siempre servicial y modesto.

Las características internas del segundo evangelio han sido ya puestas de relieve por la antigua tradición cristiana. Eusebio saca de Papias un testimonio de Juan el Presbítero — que podría también ser el apóstol predilecto de Jesús — según el cual «Marcos, intérprete de Pedro, escribió con exactitud, pero sin orden, todo lo que se recordaba de las palabras y acciones de Jesús; no había oído ni seguido al Señor, pero más tarde como ya dije, a Pedro. Pues bien, puesto que Pedro enseñaba adaptándose a las diversas necesidades de los oyentes, sin preocuparse de ofrecer una composición ordenada de las sentencias del Señor, Marcos no nos engañó escribiendo lo que recordaba; sólo tuvo la preocupación de no dejar nada de todo lo que había oído y no decir ninguna mentira»<sup>47</sup>. Otros antiguos testimonios atribuyen el origen del libro de Marcos a una iniciativa de la comunidad romana cristiana — se habla, en particular, de «algunos caballeros del Emperador» — la cual quería conservar el recuerdo de la predicación oral de Pedro. Marcos, «el cual desde hacía mucho tiempo era discípulo del Apóstol y sabía de memoria las cosas dichas por él», fué rogado que atendiera al deseo de los Romanos.

En sí, estas noticias no contienen nada de inverosímil. Se puede comprender fácilmente por los mismos Evangelios que Pedro, hombre vivaz y extremadamente simpático, debía agradar sumamente a los habitantes de Roma. Su testimonio sobre Jesús no sólo se aureolaba con el prestigio de ser cabeza de los Apóstoles, escogido por el mismo Cristo como fundamento de la Iglesia, sino que se animaba con un relato detallado y lleno de referencias concretas, con frecuentes palabras arameas, pronunciadas en un intento extremo para evocar, mediante el sonido de las palabras, la fuerza y la sugestión especial de la palabra viva de Jesús.

Es necesario recordar que un día el Evangelio fué experiencia vivida y sufrida por un grupo de hombres, que, después de haber pasado algún tiempo con un paisano suyo, se encuentran frente a la emocionante realidad de que era el Hijo mismo de Dios, centro de la revelación y de la historia, árbitro de los destinos de todos los hombres y Salvador suyo. Todo esto, en un hombre como Pedro, debía significar mucho más que la profesión de referir monótonamente enseñanzas y episodios. Y es fácil de comprender que todos quisieran conservar la memoria de aquellos relatos oídos, para perpetuar no sólo el encanto de la narración, sino un testimonio vivo de palabras y de hechos, que jamás nadie podría escuchar de nuevo.

Vale también la pena poner de relieve en los antiguos testimonios aducidos el contenido crítico, en el sentido de que atestiguan y dan razón de los aspectos típicos del segundo evangelio: el de Marcos es un relato fiel, pero no ordenado; su autor no quiso escribir un libro según los procedimientos, al menos elementales, de una composición literaria. Todo, en el evangelio de Marcos, obedece a una sola ley: la espontaneidad, que no es consecuencia de una feliz habilidad de escritor, sino la autenticidad de las impresiones de un testigo insustituible.

¿Por qué se habría sentido necesidad de conservar un libro como el de Marcos, entre cuyos 678 versículos sólo unos cincuenta representan una aportación original con respecto a los demás evangelios? Si ofrecía bien poca novedad.

desde el punto de vista del material recogido, tenía, como compensación, el incomparable privilegio de referir el testimonio de aquel que era venerado por las comunidades cristianas como el detentor de promesas especialísimas de Jesús y de una autoridad que ningún otro igualaba.

La explicación de la falta de un orden en Marcos dada por la tradición cristiana es válida: Pedro tenía presentes las necesidades de sus oyentes. ¿Acaso no había hecho lo mismo Jesús? ¿Cuántas de sus enseñanzas no están vinculadas a las más diversas circunstancias, provocadas por las preguntas, los incidentes, las situaciones que ninguna lógica había determinado? Lo importante era no dejarse escapar la ocasión, con lo que la enseñanza iba adquiriendo, no diremos un sistema, pero sí una armonía.

El objetivo romano del relato de Marcos ha sido deducido, además de la ausencia de lo que pudiera tener un interés estrictamente judío, también de algunos elementos del texto, como ciertos latinismos de vocabulario y de sintaxis del segundo evangelio. Es cierto que la lengua griega de aquella época, especialmente por lo que se refiere a la terminología administrativa y militar, se resentía de la influencia de la nación dominante, pero esto no quita que el segundo evangelio aparezca más familiarizado con la lengua latina, de lo que podía estarlo un judío de Palestina de lengua griega. Especial significación tienen, por lo menos, dos casos, en que una palabra griega — ¡en un texto griego! — se explica con una palabra latina<sup>48</sup>.

La posibilidad de pedir el divorcio por parte de la mujer<sup>49</sup> se refiere más bien a la ley romana que a la hebrea, y la significativa indicación de los dos hijos del Cireneo<sup>50</sup> nos recuerdan irremediamente la mención de un nombre idéntico al de uno de ellos — Rufo — que se encuentra entre los saludos de la carta de Pablo a los Romanos<sup>51</sup>.

Desde antiguo se ha visto una presencia de Pedro en el relato del segundo evangelio en el hecho de que se refieren, preferentemente, cosas indiferentes y desfavorables sobre él, mientras que se omite o calla lo que podía redundar en su honor: espontánea humildad de un hombre que tenía tantos motivos para ser modesto. El ámbito cronológico y la distribución topográfica de los hechos evangélicos en Marcos están en consonancia con los análogos puntos que presenta el contenido evangélico en la presentación que del mismo hace Pedro, al poner las condiciones para elegir el sucesor del apóstol traidor<sup>52</sup> y en el discurso al centurión Cornelio, que ya hemos tenido ocasión de citar: predicación del Bautista<sup>53</sup>; ministerio de Jesús en Galilea y sus alrededores<sup>54</sup>; paso de Galilea a Jerusalén y ministerio en la ciudad santa<sup>55</sup>; acontecimientos finales<sup>56</sup>.

Es fácil — pero no sería serio — adelantar la hipótesis de que todas las observaciones hechas hasta ahora sobre los aspectos característicos del segundo evangelio podrían ser fruto de coincidencias fortuitas o de hábiles adaptaciones de uno que quería poner su libro bajo la protección de un gran nombre, o bien, que la espontaneidad reconocida del libro de Marcos podría ser el resultado de hábiles arreglos de redacción, porque no se puede demostrar que todo esto *no pueda* responder a una real situación de hecho, cuyo recuerdo nos ha conservado la tradición antigua.

Mientras que la tradición histórica cristiana concuerda en afirmar la sucesión Mateo-Marcos, no está de acuerdo, empero, sobre la fecha efectiva del

segundo evangelio. La crítica católica tiene un punto fijo para la fecha de los tres primeros evangelios: dado que el discurso escatológico de Jesús se refiere al fin de Jerusalén —y según la interpretación común, también al fin del mundo— y está presentado como una profecía, la fecha última de la redacción de los tres libros debe ser anterior al año 70, en el que se cumplió la profecía por lo que se refería a la ciudad santa, que aconteció precisamente en dicho año, por obra de los Romanos. No es éste el lugar para demostrar que, efectivamente, aquel discurso tiene un aspecto de profecía y no de una revelación *ex eventu*, ni tampoco para hacer notar que esta segunda eventualidad está justificada solamente mediante la negación de lo sobrenatural, a que la profecía pertenece. Otro elemento que nos ayuda para señalar la fecha del evangelio de Marcos, es la fecha del evangelio de Lucas, que se fija hacia el 63. En la vida de Marcos hay una laguna entre los años 50-62, durante los cuales él pudo seguir a su padre espiritual a Roma, después del viaje con Bernabé a Chipre y, finalmente, hacia el 60, ser rogado por los Romanos para que escribiera el evangelio. Como hemos visto, él estuvo ciertamente con Pedro en Roma en el 63-64, después de haber asistido, en 61-63, a Pablo prisionero.

El tercer evangelio presenta, de buen comienzo, una preciosa característica: un prólogo muy equilibrado y lúcido, redactado según los cánones y el gusto helénico, en el cual el autor, que, por otro lado, no da su nombre, denuncia su finalidad: «Puesto que muchos han intentado componer un relato de los hechos que se verificaron entre nosotros, como nos los transmitieron los que fueron desde el comienzo testigos oculares y siervos de la Palabra, me ha parecido también a mí, que desde el principio investigué cuidadosamente cada cosa, escribirte algunas por orden, oh Teófilo, para que tú sepas cumplidamente el fundamento de las cosas en que eres instruido». Este prólogo representa un hecho nuevo en la historia literaria de los Evangelios; señala el momento en que la predicación evangélica pasa del estado de mensaje y de recuerdos al de historia ordenada. Pero debemos notar que la información, que se remonta a los testigos y «siervos de la Palabra», conserva todos los caracteres comunes al testimonio de los demás evangelios, o sea, los caracteres de un testimonio y de un mensaje transmitido por personas autorizadas.

El tercer evangelio tiene un carácter biográfico más claro, facilitado por el objetivo y el gusto del autor y por su condición de hombre que no ha tomado parte directa en los acontecimientos y, por consiguiente, está, en cierto modo, apartado de los mismos. Pero tampoco podemos encontrar aquí una biografía completa de Jesús. El «fundamento» de la enseñanza cristiana recibido por el destinatario del libro no exigía una narración difusa y completa en todas sus partes, sino una selección de dichos y hechos de Jesús, tales que garantizaran una documentación de la enseñanza dada por los Apóstoles a las comunidades cristianas.

Lucas quiso escribir «con orden», pero en los antiguos autores el «orden», necesario en la historia, no significaba una meticolosa disposición y sucesión cronológica de los hechos; este orden no excluía un orden literario, lógico, que encadenaba los sucesos agrupándolos según una relación de causa y efecto, en lo cual, precisamente, veía Polibio<sup>57</sup> la función educadora de la historia. Entre los evangelistas, Lucas es el que más se acerca a esta concepción y a este

LUCAS

método. A veces él, por motivos de relaciones lógicas, históricas, topográficas o aun por simples exigencias literarias — para evitar repeticiones o por motivos estilísticos —, agrupa las enseñanzas y los hechos análogos y completa un argumento con indicaciones que, cronológicamente, se extienden mucho más allá de los hechos que se narran en aquel momento<sup>58</sup>.

La identificación del autor del tercer evangelio resulta más fácil por la presencia, en el canon del Nuevo Testamento, de un libro como los *Actos*, en los cuales se encuentran largos pasajes, en que el relato se hace en primera persona (*secciones «Nosotros»*, como dicen los estudiosos), por un compañero de Pablo en el apostolado. Entre todos los que seguían al Apóstol, el único que se encontraba en las condiciones requeridas por aquellos relatos es el médico Lucas. Por otra parte, el estilo de las *secciones «Nosotros»* es idéntico al de todo el resto de los *Actos*, y éstos, desde el punto de vista literario y del método, pueden compararse únicamente con el tercer evangelio.

Los *Actos* tienen también un prólogo que lleva el nombre del noble Teófilo y en el que se cita explícitamente un «primer relato... de todas las cosas que Jesús comenzó a hacer y a enseñar hasta el día que subió a los cielos».

Lucas no era judío — la tradición antigua dice que fué sirio, natural de Antioquía — y pasó al Cristianismo, tal vez partiendo de aquella clase de paganos que aceptaban el monoteísmo de la religión de Israel, pero sin que fueran admitidos en los privilegios más característicos del hebraísmo («prosélitos»). El acompañó a Pablo en casi todos los viajes misioneros y le asistió durante sus dos encarcelamientos; su calidad de médico parece ponerse de relieve en el evangelio, por el hecho de que éste contiene términos e indicaciones técnicas en materia de medicina, que podrían ser fruto de una información cuidadosa por parte de un profano que quiera escribir con propiedad, pero que, ciertamente, se explican mejor, suponiendo que el autor era un entendido.

La persona de Teófilo, al que se dedica el evangelio, tanto si es real como simbólico, reflejaba la condición de todos aquellos que, fuera del ambiente en que se había desarrollado la vida de Jesús, tenían necesidad de una información adecuada. La tradición cristiana, en efecto, declara las intenciones de Lucas, afirmando que él escribía para las comunidades cristianas evangelizadas por Pablo en el mundo de lengua griega. Este dato tiene su confirmación en el interés que pone Lucas, al explicar las costumbres judías, que eran la base de algunas enseñanzas de Jesús, por evitar lo que podía tener un interés únicamente judío y por hacer accesibles al ambiente helénico algunas palabras de Jesús o ciertos detalles y situaciones de hecho.

El conserva fielmente la forma original del mensaje de Jesús, pero se da perfecta cuenta de las necesidades de sus lectores. Esto explica también ciertas preferencias del autor en la elección de su material. La universalidad del Evangelio está claramente afirmada por Lucas; responde a una precisa voluntad de Jesús, expresada también por los otros evangelistas, pero Lucas, no judío, escribiendo para cristianos de origen pagano, tiene particular interés en referir palabras y hechos de Cristo que se referían a dicho tema. Se ha dicho que el tercer evangelio podría resumirse así: «Jesucristo es el Salvador de los hombres» (Lagrange), pero es fácil comprobar que ésta es la esencia misma del Evangelio. También se ha dicho que el libro de Lucas es «el evangelio del Espíritu Santo», porque el autor pone en evidencia la acción del Espíritu en la vida de Jesús, igual que más tarde la pondrá en evidencia en la historia del

apostolado cristiano narrada en los Actos. Por tanto, por cierta clase de posiciones espirituales, Lucas ocupa un lugar aparte entre los cuatro libros. Insiste, por ejemplo, en la importancia de la oración en la vida de Jesús y en la de aquellos que entran a formar parte del Reino de Dios fundado por Él; insiste más que los otros en la pobreza como condición para entrar en el Reino. Es fácil advertir, aun con una lectura rápida, que la bondad y el amor de Jesús hacia los pecadores están documentados en el tercer evangelio en una medida plenísima: bastará citar la estupenda serie de las parábolas de la misericordia<sup>59</sup>, entre las cuales se halla la del Hijo pródigo, que ha sido definida «un evangelio en el Evangelio». En la sociedad judía las mujeres no ocupaban un lugar de relieve, pero en la sociedad helénica tenían su importancia y el evangelio de Lucas hace notar la presencia de las mujeres en la historia de Jesús. Sin ser un evangelio femenino o feminista, el de Lucas contiene, ciertamente, los testimonios para atribuir adecuadamente a la mujer, en el Reino de Dios, el lugar que le corresponde.

Como se ve, se trata de preferencias, de insistencias, por las cuales San Lucas no tenía necesidad de deformar o inventar; más aún, ha sido precisamente la presencia en la vida de Jesús de ciertas palabras, hechos o acciones lo que ha atraído, en un hombre de la formación y psicología de Lucas, una particular y devota atención.

Desde el segundo siglo los escritores cristianos dicen que Pablo es el «iluminador de Lucas» (Tertuliano), que el «libro de Lucas se suele atribuir a Pablo» (Ireneo), que «Lucas, seguidor de Pablo, compuso en un libro el evangelio predicado por Pablo» (Ireneo).

Los filólogos revelan afinidad de palabras, especialmente de términos teológicos, y de fraseología entre los escritos de Lucas y los del Apóstol de las Gentes, y las estadísticas dicen que las palabras comunes entre ambos y que no se encuentran en el resto del Nuevo Testamento, son exactamente ciento tres. Una afinidad clamorosa se encuentra en las palabras pronunciadas por Jesús en la institución de la Eucaristía, que Lucas y Pablo<sup>60</sup> ofrecen en significativa consonancia; pero no es posible en absoluto demostrar que Lucas se hubiera propuesto sacar del Evangelio la enseñanza de Pablo en sus formas características.

Lo que se presenta como «paulino» es mucho más evangélico que cuanto comúnmente suele imaginarse y «Lucas no tiene necesidad, para ser explicado, de las cartas paulinas» (Cerfaux), aunque éstas puedan servir para hacer comprender más claramente ciertas preferencias de Lucas.

La fidelidad del tercer evangelio al mensaje original de Cristo está confirmada también por un hecho, que en estos últimos años ha llamado la atención de los estudiosos, o sea, los aspectos semíticos del texto de Lucas, en los que a veces la forma primitiva de las palabras y de los personajes evangélicos, y sobre todo de Jesús, puede verse mejor que en Marcos o Mateo.

Esto demuestra que Lucas, además de ser un escrupuloso investigador, fue también un cuidadoso repetidor. Naturalmente, él no yuxtapuso simplemente los datos que había sacado de sus fuentes, sino que su actividad como redactor se mantiene dentro de los justos límites de su propósito de fidelidad.

La naturaleza de los relatos referentes a la infancia de Jesús, que constituyen una parte considerable del tercer evangelio (132 versículos), y el cuidado

con que Lucas advierte por dos veces<sup>61</sup> que María «guardaba en su corazón» todo lo que sucedía ante sus ojos y lo «meditaba», ha hecho suponer, justamente, aun entre los no católicos, que la Madre de Jesús es uno de los «testigos» primeros y principales del Evangelio. Durante las permanencias en Palestina y en sus largos viajes el médico de Antioquía entró ciertamente en contacto con la mayor parte de los testigos y de los actores de la historia evangélica, y ciertas precisas menciones de mujeres<sup>62</sup> y hombres<sup>63</sup>, que parecen estar al margen de la historia, pero que en realidad han tenido su parte en la misma, nos dicen mucho sobre las posibilidades que Lucas tenía de hacer su investigación en profundidad y extensión.

El tercer evangelio se desarrolla sustancialmente en una trama que corresponde a la de los dos primeros. El mismo evangelio de la infancia, que es en Lucas muy característico, tiene referencias y datos precisos con las noticias y las situaciones de los análogos relatos de Mateo.

La vida pública de Jesús sigue el orden Galilea-Judea; en una primera parte del evangelio se cuenta la actividad de Jesús en Galilea<sup>64</sup>, en la segunda<sup>65</sup> se habla de un gran viaje de Jesús y de su estancia en Jerusalén. La relación del gran viaje (9, 51-18, 14) representa una aportación inédita de Lucas en el sentido de que, mientras en el resto del Evangelio, él se mantiene en contacto a veces con Marcos y a veces con Mateo, o con los dos, en esta sección él recoge un material que sus predecesores no tuvieron en cuenta. Siguen las partes que se refieren a la historia de la pasión y muerte de Jesús<sup>66</sup> y de su resurrección<sup>67</sup>, en las cuales han sido señalados por los críticos notables contactos con el cuarto evangelio. En este caso, más que pensar en que Juan utilizó el relato de Lucas, se prefieren atribuirlo a tradiciones «propias de Juan», recogidas por Lucas en los ambientes cristianos o a un narrador de los relatos de Juan que conoció a Lucas y su obra.

Para la narración del gran viaje, propio de Lucas, se ha pensado en una fuente escrita precedente, que lo contenía extensamente o en su mayor parte, o bien, en una colección de datos hecha por el evangelista, basándose en diversas informaciones.

En cuanto a la fecha del tercer evangelio la crítica no ha podido oponer nada sólido contra la fecha comúnmente indicada: hacia el 63, al término del encarcelamiento de Pablo en Roma. En efecto, el relato de los Actos concluye bruscamente en esta fecha; Pablo fué absuelto en el 63-64, pero esta noticia, que interesaría también enormemente al lector de los Actos, mantenido en suspenso por el dramático desarrollo de los sucesos, no se menciona. Esto hace suponer que Lucas publicó su libro antes de la absolución de Pablo; ahora bien, el tercer evangelio, como resulta del prólogo de los Actos, precedió este segundo libro, y puesto que Lucas empleó ciertamente el evangelio de Marcos, el suyo no debió salir mucho antes del 63.

**LAS RELACIONES  
ENTRE LOS  
TRES PRIMEROS  
EVANGELIOS**

Hemos tenido ocasión de hacer notar que los tres primeros evangelios tienen, prácticamente, el mismo esquema general: predicación del Bautista y episodios de la preparación de Jesús al ministerio público (bautismo, tentación), actividades de Cristo en Galilea, últimos acontecimientos en Jerusalén con la muerte y resurrección de Jesús. Un examen sumario nos lleva al resultado de que en cada uno de los evangelios la parte no común con los otros está en la

siguiente proporción: un tercio para Mateo, un décimo para Marcos, una mitad para Lucas. Al lado de la semejanza en el orden general del relato se encuentra además un paralelismo en el orden interno de alguna serie de hechos, dispuestos en la misma sucesión; los mismos hechos se refieren de la misma manera y a menudo con las mismas palabras, lo cual se verifica no sólo cuando se trata de palabras pronunciadas por Jesús, sino también en pasajes redaccionales, frases de enlace y transición, detalles sin importancia. Estos mismos fenómenos tienen lugar en sentido contrario; bastará citar, por ejemplo, la diferente redacción de las bienaventuranzas, las palabras de la institución de la Eucaristía y el título de la Cruz.

Esta característica de «concordia discors» de los tres primeros evangelios permite poderlos disponer en columnas paralelas que ponen contemporáneamente bajo la mirada del lector, en una amplia «sinopsis», o sea «visión simultánea», la triple versión del mismo hecho, dada por los tres evangelistas, que, por ello, son llamados «sinópticos». Los fenómenos de concordancia y discordancia de los tres primeros evangelios son tales y tantos, que no pueden atribuirse al azar, y el problema de su origen constituye la clásica «cuestión sinóptica», alrededor de la cual, desde la antigüedad, se ha ejercitado el ingenio de los estudiosos. Es evidente que no podemos tomar aquí en consideración todos los aspectos de este problema, que son muchos y muy pequeños; nos limitaremos a indicar las soluciones principales presentadas.

Ante todo, indicamos los elementos fundamentales a disposición del que quiera dedicarse a esta pesada tarea. De todo lo que hemos dicho hasta ahora, resulta que tales elementos son:

1. Una fase «oral» del evangelio;
2. El evangelio arameo de Mateo;
3. Marcos;
4. Diversos intentos de escrituras evangélicas citados por Lucas en su prólogo;
5. Lucas;
6. Traducción griega del evangelio arameo de Mateo.

Estos son los datos de hecho; todos los demás elementos postulados por diversos estudiosos son fruto de suposiciones más o menos justificadas.

Ciñéndonos a los elementos señalados, la solución del problema puede buscarse en el ámbito de la predicación oral, cuya forma estereotipada, favorecida por la especial mentalidad y por los métodos judíos de enseñar, habría dado lugar a las semejanzas, mientras que las divergencias pudieron nacer o del hecho de que, en fin de cuentas, esta transmisión no era una cinta magnetofónica de registración, o de la necesidad de adaptar a diferentes sensibilidades y exigencias (Palestineses, Griegos, Romanos) el contenido del evangelio.

La sucesión cronológica, Mateo-Marcos-Lucas, complicada por la presencia de una traducción griega del evangelio de Mateo, puede dar lugar a otra solución, que, expresada en sus términos más elementales, busca las mencionadas concordancias y discordancias en el modo con que Marcos utilizó el evangelio arameo de Mateo y Lucas se valió de Marcos y de Mateo en arameo o griego.

Después de esto, entremos en el vasto mar de las hipótesis, que introducen nuevos elementos.

Una de las más antiguas postula la existencia de un evangelio primitivo en

arameo, del que los sinópticos serían traducciones, al mismo tiempo semejantes y diferentes; otros piensan en una primitiva traducción griega de este supuesto evangelio único arameo, modificada con añadidos, supresiones y retoques: estas diversas ediciones habrían sido utilizadas independientemente por los autores de los actuales sinópticos; otra explicación fué propuesta por Vannutelli, el cual, en sustancia, suponía la existencia de un evangelio arameo primitivo —Mateo en su forma *primerísima*— elaborado y retocado por Marcos y Lucas.

La mayor parte de los críticos no católicos se atiene a una hipótesis que, inicialmente, fué propuesta por Schleiermacher (1832). Interpretando un famoso texto de Papiás<sup>68</sup> en el sentido de que Mateo recogió «los discursos», *ta Loghia*, de Jesús en «dialecto hebreo», se ponen estos Loghia como base de los sinópticos (Proto-Mateo) y un Proto-Marcos, o sea, una colección de simples notas sobre la vida de Jesús, según las instrucciones ocasionales de San Pedro. Los tres actuales sinópticos dependerían del Proto-Mateo en los discursos y del Proto-Marcos en los relatos.

Andando el tiempo, esta hipótesis se ha modificado; prácticamente la formulación clásica es la de que se pone en lugar del Proto-Marcos, el actual Marcos canónico, que recibe el reconocimiento de una compacta originalidad y un carácter primitivo, siendo considerado como fuente principal para la parte externa narrativa de los sinópticos, mientras que los Loghia de Mateo tienen la cualidad de ser la fuente principal para los discursos de Jesús.

Querriamos también hacer notar que simplificamos la cuestión en su grado máximo, pues no sería posible seguir todas las variantes del sistema; cada estudioso tiene algo que añadir o modificar por su cuenta; cada uno juega como en un tablero de ajedrez, proponiendo diversas combinaciones. Cerfaux<sup>69</sup> podía incisivamente expresar la situación general con estas palabras: «La cuestión sinóptica: viejo argumento gastado, falso problema sin solución, o problema resuelto por medio del sistema de las dos fuentes.»

Estas palabras del ilustre exegeta de Lovaina se encuentran al comienzo del prólogo de un recentísimo y densísimo libro de L. Vaganay, profesor de la Facultad de Teología de Lyon, el cual ha recogido con gran cuidado una cantidad de hechos y de observaciones exegéticas y literarias para dar vida a una «hipótesis de trabajo», capaz de encauzar la solución del secular problema. Si éste es complicado, la solución debe ser también complicada, y debe buscarse en el examen más detallado de los textos y el respeto de los datos tradicionales sobre el origen de los Evangelios.

Reconozcamos gustosamente que el magnífico volumen de Vaganay puede constituir una excelente base para reexaminar con más comodidad el problema bajo sus aspectos más capilares. Vaganay ha hecho por su cuenta un balance, después del cual hay un examen todavía más amplio de las cuestiones que se proponen a título de ejemplo en la segunda parte del libro.

En cuanto a esta hipótesis no podemos tampoco más que dar a conocer sus líneas principales, conscientes de que nos vemos obligados a dejar importantes detalles; libros como el de Vaganay no se pueden resumir ni esquematizar; se deben examinar a fondo y esto no entra ni en el espacio, ni en las intenciones nuestras.

En sustancia, Vaganay emplea todo lo mejor que desde hace siglos se ha propuesto como puntos para solucionar el problema. Como punto de partida se

pone la predicación oral de los Apóstoles, tanto en arameo como en griego. Las dos tienen origen en Palestina, la primera en favor de los indígenas, la segunda, para los Judíos helenizantes que se convirtieron al cristianismo y que en la ciudad santa tuvieron su función y, quizás, una influencia notable. Esta fase oral del Evangelio continúa después de la publicación del primer evangelio escrito. Por el prólogo de Lucas sabemos que existían ensayos evangélicos, fragmentos de relatos y de los discursos de Jesús, que pueden tal vez identificarse en algunas perícopes sinópticas, separadas o débilmente relacionadas con el contexto.

Siguió el evangelio arameo de Mateo, que puede reconocerse en el fondo común de los sinópticos y especialmente en algunos aspectos arcaicos (arameísmos) y esquemáticos de los textos. Se trataba de un sumario sistemático e impersonal de la catequesis apostólica de Jerusalén—no tan impersonal que no revele la personalidad del ex publicano Mateo—que permitía adaptaciones sucesivas a comunidades de diverso origen étnico. Hubo varios intentos de traducir<sup>69</sup> este evangelio, y quizás se escribieron. La traducción griega actual del primer evangelio podría remontarse al mismo Marcos, pero, prácticamente, tanto el Mateo arameo, como el primer Marcos griego, han desaparecido. El Mateo griego puede considerarse como conservado enteramente, adaptado a nuevos lectores, en los actuales tres sinópticos.

En el ambiente apostólico tuvo su origen *otro escrito arameo*, traducido muy pronto en griego, quizás en la misma Jerusalén, que contenía fragmentos escogidos del material evangélico no utilizados por el Mateo arameo y fué incorporado en los actuales Mateo y Lucas. El bloque característico de Lucas 9,51-18,14, es la mejor prueba para afirmar la existencia de esta antología.

Luego vino Marcos, que sufrió la influencia fundamental de la predicación de Pedro en Jerusalén, recogida esquemáticamente ya por Mateo, y la influencia secundaria de Pablo. Pero fué la catequesis romana del Apóstol la que dió al segundo evangelio su carácter.

El evangelio de Mateo, como hoy lo leemos, es una nueva edición, corregida y aumentada, de la primera traducción griega del homónimo evangelio arameo; conserva el Mateo arameo a través de la primera traducción griega, de la que es el mejor testimonio. Además, se valió de algunas fuentes menores para los relatos de la infancia y para los de la pasión, y de una colección de «Testimonios», o sea, de una serie de textos del Antiguo Testamento, que solían citarse por la apologética cristiana oral, para demostrar el mesianismo de Cristo.

Lucas reprodujo los datos de la catequesis apostólica primitiva con añadidos, omisiones y retoques, en los cuales se reconoce un espíritu griego. Depende de Marcos, pero no podemos decir hasta qué punto depende, a través de la primitiva traducción griega, del Mateo arameo. Fuentes propias de Lucas son la aramea—pero traducida en griego—de la cual sacó el «evangelio de la infancia»; la tradición oral, muchos elementos de los relatos de la pasión y de la resurrección, tradiciones «propias de Juan», recogidas antes de que pasaran al actual cuarto evangelio.

Esta reconstrucción de Vaganay se apoya en exámenes literarios y críticos. muy minuciosos, por ejemplo, las perícopes sinópticas que pertenecen a las

que él llama la triple tradición (presentes en los tres sinópticos) y la doble tradición (o sea, que se encuentran en dos sinópticos: Mateo-Marcos o Marcos-Lucas, o Mateo-Lucas).

Efectivamente, él tiene razón cuando dice que la solución del problema sinóptico se funda en el examen de cada pericope, de todos modos sinóptica, desde el punto de vista de la investigación de las fuentes; pero, ¿será siempre posible una conclusión clara, que no permita suponer una solución diferente de la propuesta? Los fenómenos sinópticos no son reducibles a fenómenos mecánicos, para explicar los cuales basta encontrar una clave. Es necesario tener en debida cuenta algunos elementos críticamente imponderables, como, por ejemplo, la psicología y los hábitos literarios de los autores, que no siempre pueden advertirse en un texto que hasta cierto punto es personal. Un determinado sistema podrá explicar muchísimas cosas; es también posible que la masa de las soluciones particulares sea tal que pueda intentar confiadamente dar una solución de conjunto, pero quizás jamás podrá dar una solución total.

Es inútil advertir que el problema sinóptico es un problema de carácter literario, que no encierra ninguna duda sobre la verdad de los Evangelios. Los antiguos, como San Agustín, se preocupaban por armonizar los diversos textos, sin remontarse a sus orígenes, como pretenden los investigadores modernos. Por un camino u otro se puede siempre encontrar la armonización, aun independientemente de una solución sistemática del problema sinóptico.

---

## JUAN

---

Si lo que impresiona en los tres primeros evangelios es su semejanza fundamental, el aspecto característico del cuarto evangelio es su diferencia con respecto a los otros.

Las igualdades textuales de autores que narran la misma historia, tomándola prácticamente de las mismas fuentes, se dan por supuestas ya de alguna manera desde buen principio, salvo la valoración singular de cada uno de ellos; pero el hecho de que haya otro cuarto autor en el concierto con una voz suya propia y en apariencia discordante, y que dicha voz sea aceptada como válida, por la misma razón que los otros tres, tiene tan singular interés que es menester explicarlo.

¿Quién es el que se atreve a ser una voz discordante, cuáles son los derechos y las garantías que presenta? ¿Por qué ha seguido otro camino?

Hemos aludido al hecho de que el cuarto evangelio ha sido aceptado por la Iglesia y ha entrado en el canon de los libros inspirados, precisamente junto a sus predecesores, sin que su contenido presentase perplejidades ni resistencias; más aún, a fines del siglo segundo, Taciano, un sirio discípulo de Justino, pero que luego se pasó a la herejía, para componer su *Diatessaron*, o sea, una edición de los evangelios fundidos en un solo relato, toma por base el texto de Juan.

El cuarto evangelio sorprende al lector desde el comienzo. El tranquilo y

acompañado libro de Mateo, el vivaz relato de Marcos, las airosas y bien compuestas páginas de Lucas le han acostumbrado a una lectura reposada; no que en aquellos evangelios falten palabras vertiginosas y hechos cargados del factor sobrenatural, pero se trata siempre de palabras muy accesibles bajo cierto aspecto; Juan, desde los primeros compases, arrastra al lector en el ímpetu lírico del prólogo, sumergiéndole en una atmósfera enrarecida, en la contemplación de arduos misterios, en el centro de los cuales está Jesús, el Verbo de Dios, creador de todas las cosas; en Él está la vida, que es luz que brilla entre las tinieblas hostiles; el Verbo se hace carne y quien cree en Jesús se convierte en hijo de Dios, porque nace de Él. Y no hay que decir que este lenguaje termine en el umbral del evangelio; en la práctica, los temas del prólogo serán orquestados en el transcurso del libro, donde se hallarán variantes y profundizaciones no menos sublimes que la magnífica introducción.

Los tres primeros evangelios resuenan con los anuncios del Reino de Dios, son, en diferentes medidas cada uno, narraciones festoneadas con deliciosas parábolas en las cuales las cosas y los hechos hablan a los ojos antes de alcanzar la inteligencia y el corazón, los milagros se amontonan en conjuntos narrativos sencillos y los tres autores no demuestran sus emociones ni enriquecen el texto con desarrollos notables. En cambio, en Juan, Jesús habla sobre todo de sí mismo y treinta y ocho veces la fórmula: «Yo soy...» introduce revelaciones profundas y definitivas sobre su naturaleza y personalidad. Amigos y enemigos se admiran ante estas revelaciones, que en la mayoría de los casos resultan de momento incomprensibles. Las alegorías (el buen pastor, la puerta, la vid, la luz, etc.), sustituyen las parábolas; los discursos de notable amplitud y desarrollo bien compuesto prevalecen sobre los aforismos: tales son los coloquios con Nicodemo y con la Samaritana. El cuarto evangelio narra en total siete milagros, de los cuales apenas dos tienen eco en los sinópticos. La geografía de la actividad de Jesús gravita en la ciudad santa de Jerusalén en vez de Galilea, y alguna noticia cronológica, como la de la última Cena, parece netamente en contraste con la que ofrecen los sinópticos.

¿Quién es, pues, el que se atrevió a romper el círculo riguroso de la catequesis sinóptica? Efectivamente, el autor, a diferencia de los tres primeros, se muestra en el evangelio o, mejor, se esconde con la intención de descubrirse: es «el discípulo que Jesús amaba», que sabe y ha visto lo que narra. Los sinópticos nos acostumbran a considerar como a discípulos preferidos a Pedro y a los dos hijos del Zebedeo, Jaime y Juan; un discípulo predilecto no puede buscarse más que dentro de estos tres, porque si la predilección del Maestro no se demostraba en el hecho de hacerles partícipes de algunos secretos de entre los más celosos de su revelación, ¿en qué otro modo podía manifestarse?

En el evangelio, el discípulo predilecto se distingue claramente de Pedro; tampoco puede ser Jaime; por otra parte, el silencio más absoluto pesa sobre el Apóstol Juan y sobre la familia de Zebedeo (exceptuando 21, 2, tenido por algunos como una glosa), bien conocidos en los sinópticos, mientras que el libro caracteriza también apóstoles que no tienen ningún relieve en los otros evangelios (Judas Tadeo, Tomás, Felipe). El nombre del apóstol Juan sale *in obliquo*, por el hecho de que el Bautista, contrariamente al uso de los primeros tres evangelios, es aquí llamado siempre y únicamente Juan, desde el momento

EL AUTOR

que cualquier equívoco con Juan el apóstol queda excluido precisamente por el silencio de que va rodeado este nombre.

La antigua tradición cristiana, por tanto, tiene todo el apoyo en el mismo evangelio, cuando identifica como autor del mismo a Juan, hijo del Zebedeo, el cual, efectivamente, era hombre preparado para tomar la iniciativa de un cuarto libro sobre Jesús.

El podía, entre otras cosas, contar con una experiencia única: Jesús al morir, le había confiado a su madre, a la que él acogió en su casa. Un historiador creyente no habría sabido desvalorizar este privilegio y su consecuencia, la larga y asidua costumbre de vivir con la Virgen, para conocer y penetrar en los misterios de Cristo.

Tampoco debe olvidarse el hecho de que, según la afirmación unánime de la antigüedad cristiana, Juan fué el último en escribir un evangelio. Su muerte suele indicarse en tiempos del emperador Adriano (98-117), quizás hacia el 104, y la fecha señalada a la edición del evangelio es la última década del siglo primero. Algo debió impulsar a Juan para demorar la publicación hasta los últimos tiempos de su vida y después que las comunidades cristianas podían contar para su instrucción con tres evangelios. No fué, ciertamente, por estar celoso de sus propios recuerdos, ya que Juan los contó largamente durante su ministerio en diversas iglesias; la tradición histórica habla de una intención polémica del evangelio contra las primeras herejías, contra los primeros «anticristos», de los que habla la I Carta de Juan; éstos negaban a Jesús la dignidad de Mesías, afirmaban que su humanidad era solamente aparente y que el Verbo de Dios se había unido al hombre Jesús, a partir del bautismo y hasta la pasión excluida.

En efecto, el Evangelista no desaprovecha ninguna ocasión para subrayar la evidencia concreta de la humanidad de Jesús, su unión y unidad con el Padre, su identidad absoluta con el Hijo de Dios preexistente<sup>70</sup> y cita diversas profecías mesiánicas que se cumplieron durante la vida de Cristo.

Pero si esta vibrante afirmación y defensa de la verdad del evangelio fué una buena ocasión para publicar el libro de Juan, no parece que con ello agote todas las demás razones.

#### ASPECTOS NARRATIVOS

¿Por qué, por ejemplo, Juan está atento a dar las indicaciones cronológicas que permiten hacerse una idea más clara y dar un orden más seguro al desenvolvimiento histórico de la vida de Jesús, que queda contraída en los sinópticos?

Quien conoce sobre la vida de Jesús solamente lo que escribe Juan no puede comprender el c. 6, en que se refiere el discurso de la promesa de la Eucaristía, porque el cuarto evangelio no habla de la institución de aquélla, pero es también cierto que el que conoce solamente los sinópticos no se da cuenta de que, de pronto, en la última Cena, Jesús pronuncia las palabras del milagro sobre el pan y el vino.

Otras constataciones de menor importancia, pero no de menor significado, permiten concluir que Juan no desconoce los tres primeros evangelios, que los acepta y que, evidentemente, los completa. No es que él tenga intención de escribir los «paralipómenos» del Evangelio, pero ciertamente aprovecha varias ocasiones para enriquecer y precisar cosas que tienen un claro valor de complemento.

Juan sigue un camino propio, pero ciertamente tiene en cuenta el conocimiento que sus lectores tienen de la vida de Jesús, por medio de los tres primeros evangelios, especialmente en cuanto a hechos y palabras indispensables en la economía del mensaje cristiano. Hemos indicado más arriba la institución de la Eucaristía, pero podemos añadir la predicación del Bautista a la multitud, las tentaciones de Jesús en el desierto, la elección de los Doce, la Transfiguración, algunos discursos polémicos contra los Fariseos, el discurso escatológico, etc., que faltan en el cuarto evangelio.

Es éste un libro de «cosas vistas», pero, al mismo tiempo, es un libro de iluminaciones fulgurantes. El lector no puede verse libre del peso de estas dos constataciones paralelas. Apenas acaba de leer el Prólogo con el aliento contenido, cuando encuentra inmediatamente indicaciones de días y horas<sup>71</sup>, que sitúan un relato preciso en un contexto temporal preciso; en contraste con la escasez de hechos narrados, Juan indica los nombres propios de veinte lugares, algunos de los cuales con especificaciones tan seguras, que muestran al hombre que ha visto con sus propios ojos. Es clásico el caso de la piscina de cinco pórticos, mencionada en 5, 1, que a primera vista parece irreal, pero que se ha manifestado en esta forma bajo el pico del arqueólogo. El ambiente de Palestina es extraordinariamente vivo, y se manifiesta con sus usos y costumbres, con sus rencillas de capillitas<sup>72</sup>, sus seculares antipatías<sup>73</sup>. La personalidad de Jesús se revela en sus aspectos más sublimes y trascendentales, así como en los más humildes; sus polémicas tienen un fondo típicamente judío y sus palabras una estructura aramea muy abierta.

Todo ello está presente y, al mismo tiempo, parece lejano: a caracterizaciones precisas siguen generalizaciones significativas. En efecto, los sinópticos hablan de Escribas, Fariseos, Herodianos, distinguiendo las diversas corrientes del judaísmo contemporáneo de Jesús; en cambio, Juan habla casi siempre de Judíos, recogiendo bajo esta etiqueta generalmente el grupo de los notables de Jerusalén, responsables de la muerte de Jesús. El hecho es que, en tiempo de la publicación de este evangelio, la Iglesia y la Sinagoga habían definitivamente cortado los puentes y los dos credos y sus respectivas mentalidades eran ya irreductibles.

Al lado del aspecto descriptivo del cuarto evangelio debe ponerse el simbólico. Juan se complace en nociones abstractas, al mismo tiempo que hace ostentación de advertencias concretas. Ideas y símbolos, sin embargo, no son obra del Evangelista, sino que florecen en labios de Jesús y es tal el escrúpulo de fidelidad del autor, que la palabra *Logos* (Verbo), usado en el Prólogo, no lo emplea nunca como tomado de Cristo; de este modo, él pretende hacer una neta distinción y avala con la autoridad de testigo las demás palabras de Jesús. Nada hay como el imprevisto y superabundante comienzo de la I Carta de Juan — que se supone tuvo, entre otros objetivos, el de servir de prólogo al evangelio — para expresar mejor el estado de ánimo del Evangelista: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos entendido, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y nuestras manos palparon sobre el Verbo de la vida — sí, la vida se manifestó y nosotros vimos y atestiguamos y os anunciamos la vida eterna, la que había en el Padre y se manifestó a nosotros —, lo que hemos visto y entendido lo anunciamos a vosotros, para que también vosotros tengáis parte con nosotros».

#### ASPECTOS SIMBOLICOS

No se podía hablar con más dramática evidencia de la familiaridad de vida que el apóstol tuvo con Jesús. Los dos tiempos perfectos griegos: *hemos entendido*, *hemos visto*, indican que el oído y la visión, que se cumplieron en el pasado, duran todavía en los sentidos y en la inteligencia. Juan insiste en lo concreto de su experiencia — adviértase la frase: *tocar, ver*, unida con *Verbo de la vida*— y los dos aoristos griegos — *contemplamos, palparon* — se refieren a actos precisos y bien caracterizados que el evangelio recuerda y nos transmite. No sólo la elección de los tiempos, sino también la de las palabras, revela la intención de subrayar la amplitud y la penetración del testimonio del apóstol; *entender*, por ejemplo, manifiesta la atención y simpatía con que fueron recibidas las palabras de Jesús; la *contemplación* supone la alegría y admiración, y el *palpar*, un tocar minucioso y prolongado, como el de quien desea asegurarse de que los sentidos no le engañan. En este crescendo de palabras está expresada la perentoriedad de una experiencia que había durado algunos años, extendida a varios aspectos, controlada en muchas circunstancias.

Juan ha hecho también una elección del copiosísimo material que tenía a su disposición<sup>74</sup> y esta elección se dedica preferentemente a palabras y hechos de mayor significado. En sus aspectos externos, los milagros narrados por Juan no difieren de los de los sinópticos, pero el desarrollo simbólico de los mismos es típico del cuarto evangelio: en la curación del ciego de nacimiento Jesús se dice «luz del mundo»; en el milagro de la resurrección de Lázaro se declara «la resurrección y la vida».

Este contenido simbólico de los hechos no debe, sin embargo, maravillarnos. Toda la vida de Jesús estaba destinada a revelar las realidades invisibles que se referían a su persona y a su obra, y es evidente que Él empleó su omnipotencia para dar fuerza, con prodigios apropiados, a ciertas solemnes afirmaciones. El simbolismo es menos forzado de lo que pueda sonarse y no podemos tildar a Juan por haber insistido más que los otros en este aspecto pedagógico de algunos milagros del Evangelio.

## LOS DISCURSOS

Los discursos de Cristo que se encuentran en el cuarto evangelio están también llenos de lenguaje simbólico —cfr. las antítesis tinieblas-luz, carne-espíritu, etc.—, pero no es difícil hallar, tanto en el Antiguo Testamento como en otros evangelios, algunos precedentes. Por otra parte, si Jesús es el Maestro divino presentado por Mateo, Marcos y Lucas, si es el Hijo de Dios, no puede negarse que Él haya podido hablar como habla en el cuarto evangelio, en el que no hay nada que esté en contraste con los tres primeros, sino a lo sumo, está colocado en un plano más elevado. ¿Por qué tuvo Jesús que hablar siempre como habla en los sinópticos, desde el momento que ellos no lo dicen todo y su catequesis tiene todo el carácter de una instrucción preliminar? ¿Es posible que los Apóstoles, los Escribas, la muchedumbre no hayan dado ocasión para que Jesús precisara y profundizara las afirmaciones que en los sinópticos se reducen a conclusivos aforismos? ¿Cómo podemos, por ejemplo, admitir que Jesús se hubiera limitado a prescribir a los Apóstoles, en el momento en que se despedía de ellos, la administración del Bautismo, sin explicar su naturaleza y sus efectos? Y ¿cómo pudo haber hablado del Espíritu Santo sólo en aquella ocasión? ¿Cómo pudo instituir la Eucaristía sin haber preparado antes a los suyos para que la comprendieran? Es verdad que en el cuarto evangelio la

misma plenitud del lenguaje se encuentra también en las palabras, por ejemplo, del Bautista y del Evangelista, pero, aparte el hecho de que en este plano es posible encontrar analogías en los cuatro evangelistas, es necesario considerar que los discursos de Jesús que se encuentran en los sinópticos, están dirigidos generalmente a la muchedumbre y sólo poseemos de ellos una selección fragmentaria, mientras que Juan reproduce extensamente las polémicas dogmáticas de Jesús con hombres como los Maestros de Jerusalén, con los cuales se podía hablar con mayor riqueza de ideas y mayor profundidad, o bien son coloquios con personas individuales que se prestaban evidentemente a darles mayor desarrollo.

Los discursos de Jesús en el cuarto evangelio están vinculados a circunstancias de lugares, hechos y personas excepcionales y no representan irrupciones imprevistas en contextos indefinidos, sino que es evidente que el resumen que de ellos da el Evangelista, acompañado a veces por sus reflexiones, no podía, a distancia de tiempo, no verse influido por el estilo del autor.

«En sus largas meditaciones sobre las palabras del Maestro, el Evangelista no pudo sustraerse a una especie de endósmosis mutua: ha hecho suyo el lenguaje de Cristo, pero le ha prestado también sus esquemas mentales y verbales personales, de modo que será a veces imposible separar los dos elementos. Pero nosotros sabemos que, si la forma es de Juan, la sustancia continúa siendo el pensamiento y la palabra del Verbo encarnado» (J. Bonsirven).

También podría decirse que Juan, impresionado de manera especial por algunos aspectos de la palabra y de los hechos de Jesús, se impregnó de ellos; sobre los tales se formó un «estilo» coherente con el del modelo.

En estos últimos años los estudiosos hablan con insistencia de los valores eclesiológicos y sacramentales del cuarto evangelio, en el sentido de que su autor tuvo cuidado de poner en claro las relaciones existentes entre las palabras y los gestos de Jesús durante su vida terrena y la vida sacramental de la Iglesia, para subrayar la identidad entre Cristo visto y oído por los testigos de su vida y Cristo viviente y operante en la Iglesia.

Ya los autores cristianos antiguos, a propósito del cuarto evangelio, hablaban de «evangelio espiritual». Ciertamente, Juan tiene más cuidado que ningún otro en dar el sentido profundo y definitivo de la vida, de las palabras y de los hechos de Cristo. El que lee los sinópticos sabe también que los Apóstoles no siempre comprendieron el sentido de algunas palabras y acontecimientos de la vida del Maestro, como podrán luego comprender, gracias a los sucesivos desarrollos y a la síntesis realizada por su revelación. Jesús mismo les promete levantar el velo de algunas de sus palabras<sup>75</sup> y confía al Espíritu Santo el encargo de revelar a los suyos toda la verdad y «recordarles» en su plena luz palabras y cosas imperfectamente conocidas por ellos<sup>76</sup>. El cuarto evangelio posee los signos de esta plenitud de la revelación y de la verdad.

NICOLAS PALMARINI

# LOS APOSTOLES

XXIII

<b>pág.</b>	<b>519</b>	<b>EL MESÍAS Y SUS «ENVIADOS»</b>
	519	EL MAESTRO
	520	LOS DISCÍPULOS Y LOS «DOCE»
	521	EL VALOR DEL NOMBRE «APÓSTOL»
	522	LAS DIVERSAS LLAMADAS DE LOS DOCE
	522	PRIMER LLAMAMIENTO
	523	SEGUNDO LLAMAMIENTO
	523	LLAMADA DEFINITIVA
	523	LOS CATÁLOGOS DE LOS APÓSTOLES
	524	IMPORTANCIA DE LOS CATÁLOGOS
	524	SIGNIFICADO DE LA ELECCIÓN DE LOS DOCE
	<b>525</b>	<b>LA MISIÓN DE LOS APÓSTOLES</b>
	525	INVESTIDURA FINAL DE LA MISIÓN APOSTÓLICA
	526	MISIÓN DE JESÚS Y MISIÓN DE LOS APÓSTOLES
	526	LOS TESTIGOS
	527	LOS MAESTROS
	527	LOS PORTADORES DE LA SALVACIÓN
	527	EL JEFE DE LOS APÓSTOLES
	<b>528</b>	<b>LOS APÓSTOLES EN PARTICULAR</b>
	528	PEDRO
	532	ANDRÉS
	533	SANTIAGO EL MAYOR
	533	JUAN EVANGELISTA
	535	FELIPE
	535	BARTOLOMÉ
	536	MATEO
	537	TOMÁS
	537	SANTIAGO EL MENOR
	538	JUDAS TADEO
	538	SIMÓN CANANEO
	538	JUDAS ISCARIOTE
	539	MATÍAS
	540	MARCOS
	540	LUCAS
	542	PABLO

**NOTA  
BIOGRAFICA**

*Nicolás Palmarini, nacido en Pietra Ligure en 1915, tiene el doctorado en Filosofía (Universidad de Génova) y la licenciatura en Teología y Sagrada Escritura. Colabora en publicaciones y revistas y enseña materias bíblicas en el Seminario Pontificio de Chieti.*

EN el Evangelio no hay, por así decirlo, página que no presente al Maestro divino y a los «Doce», un grupo de hombres en íntima familiaridad con Jesús, que se distinguen del círculo más numeroso de los simples discípulos y, más aún, de las muchedumbres, llenas de admiración por las obras y la doctrina del Salvador.

Esta asidua presencia de los hombres de confianza alrededor de Jesús no es un hecho enteramente nuevo. Y es fácilmente comprensible, teniendo presentes las encendidas esperanzas mesiánicas del pueblo hebreo, abocado enteramente hacia el prometido Salvador; por otro lado, no faltan precedentes, tanto en la historia bíblica como en el ambiente judío.

Grupos de profetas, llamados con expresión hebrea «hijos de profetas», existían ya en tiempos de Samuel (s. XII) y tenían probablemente particulares relaciones con eminentes personalidades del profetismo, como Elías y Eliseo.

Algo semejante debían ser los «discípulos» del gran Isaías, a los cuales el profeta confió un oráculo<sup>1</sup>. Más aún, en muchos casos el mérito de haber conservado, primero oralmente y luego por escrito, los recuerdos y las enseñanzas de los antiguos videntes, debe atribuirse a sus discípulos. Lo mismo sucederá con Jesús.

Más tarde, en la época evangélica, hallamos junto a San Juan Bautista un grupo de discípulos, algunos de los cuales pasarán luego a seguir al Salvador; otros, en cambio, se referirán al Bautista, aun veinte años después de su muerte<sup>2</sup>.

También el judaísmo presenta casos análogos: en torno de los rabinos, o sea, los maestros judíos más famosos, se recogía un núcleo de fieles discípulos, que los seguían ordinariamente como familiares o siervos suyos. No debe de ser ajena a esta costumbre la frecuencia del verbo «seguir» en el texto evangélico, en relación con los discípulos de Jesús.

Por consiguiente, no puede considerarse como una novedad absoluta el hecho de la existencia de discípulos y apóstoles junto a Jesús, ni siquiera una cosa extraña, ya que la formación de un grupo de personas adictas y fieles junto a las fuertes personalidades es completamente natural y se verifica aún —para mencionar tan sólo casos muy frecuentes en la Iglesia— en los fundadores de comunidades religiosas.

En cambio, el hecho fundamental, y que no puede repetirse, que diferencia a los discípulos y Apóstoles de Jesús de otros discípulos, es éste: la figura inconfundible y única del Maestro al que ellos se unieron, o por invitación expresa, o espontáneamente, como Juan y Andrés.

La superioridad absoluta de tal Maestro respecto a los demás, reconocida no sólo por el pueblo, sino también por hombres de la grandeza de alma del Bautista<sup>3</sup> y hasta en cierto modo por sus enemigos<sup>4</sup>, salta a la vista, si se tiene en cuenta sus obras extraordinarias y su enseñanza, original por el método, el contenido y la autoridad con que la presentaba.

Su palabra sencilla y fascinadora, la incomparable sabiduría de su doctrina, desconocida hasta entonces, la soberana autoridad con que, como legisla-

dor, perfeccionaba o modificaba la ley mosaica revalorizando enérgicamente su carácter interior y moral, le proponían como Maestro ideal.

Con plena conciencia de su misión, Jesús se dirigía a todos y en todas partes: en el templo, en las sinagogas, en las casas, en las plazas, junto al lago de Genesaret o desde la barca, por toda la Judea, la Galilea y en la misma Decápolis.

Los discípulos y los Doce seguían a este Maestro en su incansable peregrinar desde un extremo a otro de Palestina.

Por esto, con razón pudo Jesús decirles: «Bienaventurados los ojos que ven lo que vosotros veis, porque os digo que muchos profetas y reyes ansiaron ver lo que veis, pero no lo vieron; y desearon escuchar lo que oís, pero no lo oyeron»<sup>5</sup>.

#### LOS DISCIPULOS Y LOS "DOCE"

Todo esto, si bien presenta bajo una luz especial a los discípulos de Jesús con respecto a los discípulos de otros maestros, no basta para determinar la posición exacta de los Doce dentro de la multitud de los discípulos comunes.

Esta posición debe ser precisada, fundándose en otros datos, en primer lugar, en la expresión «los Doce».

Es indudable que en el Nuevo Testamento esta expresión, usada no menos de 30 veces, indica siempre un número fijo de individuos, separado netamente de la «multitud» de los discípulos, entre los cuales fueron elegidos los Doce<sup>6</sup>; más aún, un número tan cerrado y sagrado, que continuó usándose aun después de la defección de Judas, con la cual la expresión era, materialmente, inexacta<sup>7</sup>.

Tal número, aunque inferior al de los simples discípulos, 72 de los cuales fueron designados para una misión especial<sup>8</sup>, contenía, sin embargo, un conspicuo significado simbólico: recordaba las 12 tribus de Israel, lo cual hacía de los Apóstoles los representantes del nuevo Israel espiritual y les reivindicaba, frente a las autoridades de entonces, una independencia total, derivada de la soberana autoridad del Mesías.

A esta especial posición de los Doce aluden con seguridad algunas palabras dirigidas sólo a ellos por Jesús: «En la regeneración, cuando el Hijo del Hombre se sentará en su trono glorioso, os sentaréis también vosotros en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel»<sup>9</sup>.

Ciertamente, las palabras evangélicas pueden explicarse diversamente. En efecto, muchos ven en ellas una referencia a la resurrección final y al juicio; otros, por el contrario, entienden por «regeneración», la «renovación» espiritual y atribuyen al verbo «juzgar» — en relación con el sentido que toma a menudo en hebreo el verbo correspondiente — el valor de «gobernar»; pero, en todo caso, tanto si se opina con la interpretación primera, más común, como de acuerdo con la de gobernar al pueblo de Israel, está fuera de discusión que Jesús promete con aquellas palabras que asociará consigo a los Doce en el ejercicio de su soberano mesianismo sobre Israel.

Con esto mismo, además, queda establecida una neta distinción entre el grupo de los Doce y el círculo de los puros discípulos, a los cuales no van dirigidas aquellas palabras.

Del valor sagrado de este número, así como de la posición diversa y superior ocupada por los Doce entre los otros seguidores de Jesús, tenía ple-

na conciencia la Iglesia primitiva. En efecto, inmediatamente después de la Ascensión, los «Once» apóstoles se apresuraron a completar aquel número de doce, eligiendo por suertes a Matías, uno de los discípulos del Salvador desde el comienzo del ministerio público para que ocupase el puesto del traidor<sup>10</sup>.

Una confirmación indirecta de lo que estamos diciendo nos la ofrece la diversa resonancia que tuvo, por una parte, la defección de Judas y, por otra, la de muchos discípulos después del discurso eucarístico de Jesús. Si la segunda dejó un penoso recuerdo<sup>11</sup>, la primera fué considerada verdaderamente como una monstruosidad<sup>12</sup>.

La particular posición de los Doce en el pensamiento de Jesús aparece, además, del nombre de «apóstol», de las diversas llamadas con que fueron escogidos y, finalmente, de su solemne y definitiva investidura.

Entre los clásicos griegos existía ya la palabra «apóstol»; pero sería arbitrario hablar de una influencia griega sobre la elección y el contenido evangélico de esta palabra. Para los Griegos, en efecto, la palabra indicaba cosas y personas pertenecientes a la navegación o a la marina militar; y si en el dialecto jónico se encuentra también usada con el significado de «enviado, embajador», con todo, no implica nunca la idea de la plenitud de poderes.

En cambio, más razonable es admitir una influencia de la versión griega de los Setenta. Aquí el verbo ἀποστέλλω (trad. del hebreo *shalach*, «enviar») está a menudo en relación con una misión profética o de otra clase, recibida de Dios, de modo que de alguna manera corresponde a la idea evangélica de «apóstol», enviado de Dios o de Cristo.

Igual observación puede hacerse con respecto al apóstol del judaísmo posterior (aram. *shelichà*, «enviado»).

También esta palabra, en cuanto designaba un enviado al que se confiaba una determinada misión en lugar del que le enviaba, presenta analogías con el apóstol evangélico; pero el contenido del oficio apostólico, descrito por Marcos 3, 14 y sigtes., sobrepasa ampliamente el modelo del tardo judaísmo. Los llamados «apóstoles» del judaísmo no eran más que encargados temporales y ocasionales, mientras que el apóstol evangélico debía ser — como veremos — permanente y definitivo.

Por tanto, la idea expresada por la palabra «apóstol» en el Nuevo Testamento, aunque ofrezca puntos de contacto con los enviados divinos del Antiguo Testamento y hasta, en más restringida medida, con los apóstoles judíos, es, sin embargo, del todo cristiana.

En los Evangelios el título de «apóstol» es menos frecuente que la expresión «los Doce», y se encuentra apenas 9 veces, pero la denominación — exceptuando el Evangelio de San Juan, donde se halla una sola vez y, además, en un sentido genérico — queda reservada siempre a los Doce, que Jesús había escogido e investido de la misión apostólica y habían sido testigos de su vida y de su resurrección.

Este uso exclusivo es explicado por Lucas, el cual afirma que Jesús mismo impuso aquel nombre: «Llamó a sus discípulos y entre ellos escogió a doce, que llamó también apóstoles»<sup>13</sup>.

El dato de Lucas, con las circunstancias que él indica, debe tenerse en

EL VALOR  
DEL NOMBRE  
“APOSTOL”

consideración. En efecto, si el título hubiera tenido origen en una misión temporal y especial de los Doce, como la que recuerda Marcos<sup>14</sup>, también hubiera sido extendido a los 72 discípulos, a los que se confió una misión análoga<sup>15</sup>, y no se hubiera reservado únicamente a los Doce.

Es lógico pensar que Jesús, así como impuso a Simón el nombre de «Cefas» (Pedro) mucho antes de explicar su recóndito sentido, también llamó a los Doce con el nombre de «apóstoles», no para una misión ocasional, sino por su futura y definitiva investidura de enviados suyos al mundo.

Por lo que podemos juzgar sobre el empleo de este título en los sinópticos, «apóstol» fué, en un primer tiempo, exclusivo de los Doce —y lo vemos confirmado por el mismo San Juan en el Apocalipsis<sup>16</sup>—; sólo más tarde tomó un significado más extenso, hasta abarcar a los misioneros del primitivo Cristianismo, que nunca habían pertenecido al círculo de los Doce o de los discípulos, como Pablo y Bernabé<sup>17</sup>. A esto se debe probablemente que San Juan, escribiendo hacia finales del s. I su evangelio, prefirió llamar a los Doce con el nombre de «discípulos» y no con el de «apóstoles». Esta palabra debía parecer entonces menos evocadora que la primera en el ánimo de los lectores.

Es evidente que la evolución, en sentido extensivo, de la palabra no puede disminuir el carácter del verdadero apóstol, que Pablo reivindica energicamente.

En efecto, él, aunque apóstol en un sentido muy especial, sin embargo no lo era menos que los Doce, pues también él había recibido personalmente la misión del Resucitado, como los Doce, y había sido constituido testigo de su resurrección.

Conviene ahora establecer más directamente el concepto de «apóstol». Es evidente que «apóstol» deriva de ἀποστέλλω, «enviar»; pero, para aclarar la naturaleza del apostolado, es importante, más que la simple derivación etimológica, mirar el fondo religioso que toma aquel verbo en los Evangelios, donde se emplea habitualmente para expresar la misión divina de Jesús —de «Aquel que el Padre ha enviado»<sup>18</sup> a salvar al mundo y ha acreditado mediante las obras—, porque la misión de Jesús es la premisa necesaria de la misión de los Apóstoles. Como aquella, ésta es también una misión religiosa<sup>19</sup>, y los Apóstoles son unos «enviados de Jesús», del mismo modo y con el mismo fin por el que Jesús fué enviado por el Padre<sup>20</sup>.

Por esto la misión de los Apóstoles es inseparable de la del divino Maestro que los envía, ni tendría ningún sentido fuera del que proviene de quien les manda, mientras que, considerando su misión en dependencia del que les envía, aparece de una grandeza sin límites.

#### LAS DIVERSAS LLAMADAS DE LOS DOCE

Bajo este aspecto, son significativos los diversos llamamientos con los que Jesús, desde el momento que comenzó a reclutar a los discípulos, hasta conferirles definitivamente la misión apostólica, les fué atando cada vez más a sí.

#### PRIMER LLAMAMIENTO

Ya desde el comienzo de su ministerio público (probablemente en marzo del 28), Jesús reunió a su alrededor, en Judea, donde el Bautista predicaba el bautismo de penitencia, a los primeros discípulos: Juan, Andrés, Pedro y, poco después, Felipe y Natanael. Quizás éstos eran seguidores del Bautista.

Cuándo o cómo tuvieron los demás Apóstoles la primera llamada, no lo

sabemos; pero al menos Santiago no tardó en formar parte de los discípulos de Jesús, así como su hermano Juan. Este primer llamamiento, aunque les convertía en seguidores del Salvador, no excluía que se ocupasen a tiempos de su trabajo.

El verano siguiente o quizás mejor, en diciembre o enero del 29, si se toma a la letra una indicación del IV evangelio<sup>21</sup>, tuvo lugar la segunda llamada de Pedro y Andrés, Santiago y Juan, referida por los sinópticos<sup>22</sup>. Después de una pesca milagrosa, Jesús les dijo: «Venid detrás de mí y os haré pescadores de hombres.» Los invitaba de esta manera a dejarlo todo para seguirle, con objeto de prepararse para un ministerio divino: la salvación de las almas.

Otro discípulo, no mucho después, se reunía al pequeño grupo de generosos. Jesús, volviendo a Cafarnaúm después de una predicación, dirigía una mirada a Mateo o Leví y le decía: «¡Sígueme! Y él, levantándose, le siguió»<sup>24</sup>. Esta vez se trataba de un publicano, que estaba sentado en su banco de recaudador. Mateo es el séptimo apóstol, del que se narra en particular la vocación; pero en aquel tiempo más o menos la llamada debió de ser dirigida también a los demás, no mencionados expresamente.

De este modo se aproximaba el momento de la solemne separación de los Doce de la masa de los discípulos. Esto sucedió algunas semanas después. El hecho es relatado con especial relieve por los sinópticos.

Jesús — según el relato de Lucas — «se fué al monte para rogar y pasó la noche en oración a Dios. Cuando fué de día, llamó a sus discípulos y entre ellos escogió a doce»<sup>25</sup>.

A nadie puede escapar el particular significado de aquella oración, que demuestra la importancia atribuida por el Salvador a la elección que estaba a punto de realizar. Sólo motivos superiores le sugerían escoger aquellos hombres y Él actuaba de hecho con absoluta independencia y libertad. Marcos subraya: «Llamó a los que quería y fueron con Él y de ellos escogió a doce»<sup>26</sup>.

Jesús constituía de este modo un pequeño grupo de personas destinadas a continuar su obra.

Los nombres de cada apóstol nos fueron conservados en cuatro listas, que se encuentran en los sinópticos<sup>27</sup> y en el libro de los Actos<sup>28</sup>. Juan, que de costumbre completa los sinópticos, se limita a recordar algunos nombres según las exigencias de la narración: Andrés, Pedro (Simón), Felipe, Natanael (Bartolomé), Tomás, Judas Iscariote. Habla también de los hijos del Zebedeo y de otros dos sin especificarlos mejor<sup>29</sup>; pero sabía que el colegio apostólico se componía de doce personas<sup>30</sup>.

Transcribimos ahora la lista de Mateo, advirtiendo que los números antepuestos a los nombres tienen la finalidad de poner de relieve el orden diverso seguido por los diversos catálogos:

- A) Pedro, 1. Andrés, 2. Santiago, 3. Juan (Marcos 2. 3. 1; Actos 3. 2. 1).
- B) Felipe, 1. Bartolomé, 2. Tomás, 3. Mateo (Marcos y Lucas 1. 3. 2; Actos 2. 1. 3).
- C) Santiago hijo de Alfeo, 1. Tadeo, 2. Simón, Judas Iscariote (Lucas y Actos 2. 1).

**SEGUNDO  
LLAMAMIENTO**

**LLAMADA  
DEFINITIVA**

**LOS CATALOGOS  
DE LOS  
APOSTOLES**

**IMPORTANCIA  
DE LOS  
CATALOGOS**

En una rápida comparación, se nota en seguida en las listas una cierta fijeza, con alguna clara diferencia de orden y, en un caso, también de nombres (*Tadeo-Judas de Santiago*). Los Apóstoles están distribuidos en tres grupos de cuatro, empezando cada uno con el mismo nombre: Pedro, Felipe, Santiago de Alfeo. Además, en todas las listas Pedro ocupa el primer lugar y Judas el último. Los otros Apóstoles, por el contrario, dentro de su grupo respectivo cambian de orden. La razón de dar el primer sitio a Pedro es intuitiva: tres fuentes evangélicas distintas, independientes entre sí y que se refieren a hechos diversos, atestiguan de manera inequívoca la preeminencia de Pedro entre los Doce<sup>31</sup>. Es también evidente por qué asignan el último lugar a Judas Iscariote.

En cambio, no son conocidas las causas del lugar fijo atribuido a Felipe y a Santiago de Alfeo al comienzo del grupo segundo y tercero, ni las razones que han determinado los cambios de lugar de los otros nombres.

Podemos pensar que en tales cambios influyeron consideraciones diversas: mayor o menor intimidad con el Maestro o también precedencia en la llamada; mayor notoriedad de algún apóstol en el ambiente en que se escribía, etc. Las diferencias, sin embargo, demuestran que los catálogos constituyen fuentes diferentes.

En cuanto al nombre del apóstol, que en el grupo tercero es llamado *Tadeo* (Mateo y Marcos), y *Judas* de Santiago (Lucas y Actos), no hay duda que indica siempre a la misma persona, porque las listas dan el nombre de los Doce y no de otros personajes.

Entre los componentes del colegio apostólico, hay tres parejas formadas por hermanos: Pedro-Andrés, Santiago el Mayor-Juan, Santiago el Menor-Judas Tadeo.

**SIGNIFICADO  
DE LA ELECCION  
DE LOS DOCE**

Las observaciones precedentes, que demuestran la importancia de las listas bajo diversos aspectos, no deben hacernos olvidar el objetivo fundamental de aquella elección, hecha por Cristo para preparar el futuro (puesto que en Jerusalén ya se pensaba en su muerte) y, al mismo tiempo, para asociarse colaboradores que anunciaran junto con Él la venida del Reino de Dios.

Más aún, Mateo fué impulsado precisamente a invertir el orden cronológico de los acontecimientos con respecto a Lucas, porque deseaba presentar inmediatamente a los Apóstoles como cooperadores de Jesús<sup>32</sup>.

Ya hemos advertido que con la elección de los Doce Jesús quiso hacer una referencia expresa a las doce tribus de Israel, representadas por estos hombres y afirmar su independencia frente a las autoridades de entonces. Ahora bien, en relación con esta doble intención, adquiere especial significado la primera misión de los Apóstoles, de que nos hablan los sinópticos<sup>33</sup>.

Precedida por los discursos y los hechos, transmitidos por Lucas<sup>34</sup>, debía servir esta misión de aprendizaje para los Apóstoles. Por esto, poco antes de enviarlos a predicar, Jesús completó su preparación no sólo confiriéndoles el poder de hacer milagros, sino añadiendo consejos pastorales y órdenes precisas, destinadas a fijar la índole de su actividad misionera. Entre las advertencias merecen especial mención la primera y la última<sup>35</sup>. Con ellas Jesús limita a Israel la obra de los Doce y los previene sobre la posibilidad de encontrar hostilidad y resistencias, anunciándoles, sin embargo, que la ira de Dios caerá el día del juicio sobre los incrédulos. Los Doce están ya en la mente de

Cristo como los verdaderos guías de Israel, aunque estén solamente investidos de una misión temporal. Israel es como un rebaño sin pastor y Jesús da pastores a este rebaño, para que lo tomen bajo su protección y su nombre. Si la elección de los Doce ya tenía de por sí un gran interés simbólico para Israel, ahora se traduce en benéfica realidad en favor del mismo pueblo. Es evidente que la misión de que están investidos no depende en absoluto de la aceptación del mensaje del Reino de Dios por parte de la totalidad del pueblo. Ellos continuarán siendo representantes y guías del pueblo elegido, aun en el caso de que los jefes o el pueblo rehusen su mensaje. Su autoridad proviene de Dios mismo, el cual considerará como una rebelión contra sí la negativa eventual que se les oponga. La hipótesis formulada por Cristo, no era, por otra parte, infundada: la creciente resistencia a la obra mesiánica de Jesús por parte de las autoridades es la contraprueba de ello. Ahora bien, ¿cómo pensar que debían fallar los oráculos proféticos, bien conocidos por Jesús? Los Profetas habían hablado de un *resto* del pueblo de Dios, que un día se convertiría y se beneficiaría de la salvación mesiánica; un resto moralmente purificado y santo. He aquí, pues, este «pequeño rebaño»<sup>36</sup>, formado sobre todo por los Doce: Jesús lo ve destinado por el Padre a convertirse en reino.

Sin duda, consideraciones análogas se podrían hacer también con respecto a la misión de los setenta y dos discípulos, porque ellos fueron también enviados solamente a los Israelitas y también fué considerada en ellos la posibilidad de que no fueran recibidos; pero, aun reconociendo que los discípulos tenían notable importancia en los designios de Jesús, es siempre evidente que su posición con respecto de los Doce era inferior y que ellos no representaban a Israel del mismo modo que aquéllos.

---

## LA MISION DE LOS APOSTOLES

---

**U**NA demostración perentoria de lo que acabamos de decir es la definitiva investidura que los Apóstoles recibieron de Cristo resucitado.

El Maestro había repetidamente instruído a los Doce sobre la naturaleza de su misión, hablando de su pasión y muerte. Sin disimular nada, les había **hecho** entrever las persecuciones que les esperaban, y había afirmado que ellos **debían** estar también preparados para tomar su propia cruz. Naturalmente, **desde** que Él había consumado el sacrificio y había resucitado, aquellas enseñanzas se presentaban bajo una luz completamente nueva, y los Apóstoles **podían** considerarse ya maduros para ser enviados por el mundo. Bastaba **confirirles** los poderes convenientes. Durante la vida terrena, Jesús no habría podido **ceder en bloque** a otro sus poderes; más aún, precisamente por esto la misión apostólica mencionada había sido temporal y limitada únicamente a los Judíos, y los plenos poderes, junto con el don del Espíritu Santo, habían sido prometidos a Pedro y a los otros Apóstoles para el futuro. Pero la situación había cambiado radicalmente con la resurrección de Cristo. La incredulidad de Israel era un hecho y, por consiguiente, el resto santo, anunciado por los Profetas,

INVESTIDURA  
FINAL DE LA  
MISION  
APOSTOLICA

se identificaba con el *pequeño rebaño* formado por los Doce y por los pocos centenares de convertidos.

Por tanto, éste era para Jesús el momento de dar a los Apóstoles sus plenos poderes y enviarlos a predicar la salvación, no sólo a los Hebreos, que la habían rechazado, sino a todos los pueblos de la tierra.

De hecho, desde la misma noche de Pascua Jesús apareció a los Doce y, dándoles el augurio de paz, añadió: «Como el Padre me ha enviado, yo también os envío. Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; y a quienes se los retuvierais, les serán retenidos»<sup>37</sup>.

Esta extraordinaria misión fué renovada una vez más poco antes de la Ascensión: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo lo que os he mandado»<sup>38</sup>. «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. Quien crea y se bautizare, se salvará; quien no crea, se condenará»<sup>39</sup>.

«Y les dijo: así se ha escrito: que el Mesías debía antes sufrir y resucitar de entre los muertos al tercer día y que fuera predicada en su nombre a todas las gentes la penitencia y el perdón de los pecados, empezando desde Jerusalén. Vosotros sois testimonio de estas cosas»<sup>40</sup>.

#### MISION DE JESUS Y MISION DE LOS APOSTOLES

Con estas solemnes expresiones Jesús determina las tareas y los poderes de la misión de los Doce, haciendo una comparación con su propia misión: «Como el Padre me ha enviado, así yo os envío a vosotros». La comparación, ya de por sí extremadamente sugestiva, se hace más significativa, si las palabras que contienen la investidura definitiva de los Apóstoles se ilustran mediante los datos concretos del Evangelio y que se refieren a la misión de Cristo. Entonces se palpa que no hay aspecto en la misión de los Doce que no encuentre su analogía en la precedente del Salvador.

En efecto, la venida del Espíritu Santo en forma de paloma había señalado el comienzo del ministerio público de Jesús, y ahora señala el comienzo del ministerio apostólico. El «Espíritu del Señor» en el Antiguo Testamento había sido principio de la actividad de hombres llamados a alguna misión excepcional, especialmente los profetas. Por esto debía ser — y lo fué de una manera enteramente singular — principio de la actividad del Mesías y de sus Apóstoles, como había sido predicho claramente por los oráculos divinos.

#### LOS TESTIGOS

Además, en las palabras referidas, los Apóstoles son designados como testigos oficiales de Cristo. Ser testigos: he aquí otro aspecto característico de la misión de los Doce, como fué la de Jesús. Este había dado testimonio a sí mismo y a la verdad con las palabras, la vida y la muerte; había apelado al testimonio de las Sagradas Escrituras y de los Profetas, el último de los cuales había sido el Bautista; se había valido sobre todo del testimonio de Dios, que había atestiguado su misión con los más maravillosos milagros. La misión de Cristo había sido, pues, un solemne testimonio, confirmado con las más válidas garantías. Y ahora quiere que la misión que confía a los Doce sea también un testimonio. Llamados desde el principio a seguirle y predestinados a dar público testimonio de Él con la vida y con las palabras ante todas las

gentes: en Jerusalén, por toda la Judea y Samaria, hasta los últimos confines de la tierra. Objeto particular de su testimonio serán su muerte y resurrección. Por su parte, Dios, para confirmar su palabra multiplicará los milagros y el Espíritu Santo sus carismas extraordinarios. De esta manera, su misión no será más que la prolongación del testimonio que dió Jesús de la verdad, y ellos estarán tan persuadidos de ello que proclamarán frente a todos: «Nosotros somos testigos de estas cosas»<sup>41</sup>.

Otra tarea fundamental de los Apóstoles es el magisterio: «Id y enseñad». Jesús había sido el Maestro por excelencia. Por tanto, deben ser maestros como Él. El contenido de su doctrina será la misma doctrina de Cristo, el cual había declarado de sí mismo: «Yo no he hablado por mí, sino que el mismo Padre que me ha enviado me ha prescrito lo que he de decir y enseñar»<sup>42</sup>; por consiguiente, su palabra gozará de la misma autoridad absoluta que la de Jesús y la adhesión total a ella será condición necesaria para obtener la salvación eterna: «Quien crea, se salvará».

**LOS MAESTROS**

Las últimas palabras presentan el objetivo supremo de la misión apostólica: la salvación de las almas. Este había sido también el fin de la misión de Jesús. Pero para hacer posible la salvación a los hombres, era necesario tener el poder de perdonar los pecados y de comunicar una nueva vida; doble poder, que Jesús había demostrado poseer. Por esto, ahora ambos poderes son extendidos a los Apóstoles. Ellos de ahora en adelante tendrán el poder de perdonar los pecados y, al mismo tiempo, conferir mediante los sacramentos aquella vida que el Salvador había venido a traer con abundancia. Por tanto, los Doce, además de testigos y maestros, serían ministros de la salvación.

**LOS PORTADORES DE LA SALVACION**

Cierto, no es fácil concebir una investidura más completa y universal que esta que dió a los Apóstoles, que les hizo en sentido pleno «enviados» de Dios al mundo. Naturalmente, tales poderes no podían de ningún modo sustraer a los Apóstoles de la dependencia debida a Cristo, frente al cual continuaban siendo unos enviados, unos embajadores, aunque plenipotenciarios; más aún, el Resucitado —verdadero *Emmanuel*, o «Dios con nosotros» — afirmó, antes de subir al cielo, que estaría con ellos para siempre: «Y he aquí que *yo estoy con vosotros* hasta el fin del mundo»<sup>43</sup>; por esto ellos debían obrar en su nombre y para ellos debía ser siempre válido este principio: «Quien os acoge, me acoge a mí; y quien me recibe a mí, recibe al que me ha enviado»<sup>44</sup>.

Como garantía de una dependencia total de Él y de una unión estrecha con Él, les había sido dado el Espíritu Santo, porque, permaneciendo con ellos, asegurase a su trabajo una energía sobrenatural y completase su enseñanza, recibida de manos del Maestro, pero hasta entonces entendida imperfectamente.

Por tanto, en posesión de tales poderes, jamás concedidos en medida tal a ningún otro hombre, los Apóstoles «se fueron a predicar por todas partes, con la cooperación del Señor, que confirmaba su palabra mediante los milagros, los cuales acompañaban su enseñanza»<sup>45</sup>.

Pero es menester recordar que al colegio apostólico, que tenía, con todo, consigo la presencia misteriosa del Resucitado y la poderosa asistencia del Espíritu Santo, formando un todo con Cristo, no le había sido negado un centro externo de cohesión.

**EL JEFE DE LOS APOSTOLES**

La Iglesia, por voluntad expresa de Cristo, debía tener como jefes a los Doce, pero no debía aparecer como una cosa fragmentada, aunque sólo fuera externamente, sino como un todo orgánico en su estructura social, en coherencia con la íntima unión interna, que provenía de Cristo y del Espíritu Santo. El divino Fundador quería la Iglesia consumada «*en la unidad*»<sup>46</sup>. Por tanto, a la unidad interior debía corresponder una sólida unidad exterior, mediante un jefe visible, Pedro, príncipe de los Apóstoles, al que Jesús — buen Pastor y Príncipe de los pastores — había primero prometido y, después de la resurrección, conferido el oficio de pastor supremo con respecto a su rebaño y a los demás pastores.

De esta manera Jesús, a través de toda una coherente serie de actos y de palabras, en la cual se revela un plan orgánico maravillosamente unitario, dejaba en el mundo a los continuadores de su obra, como seguros anunciadores e intérpretes de su doctrina, fieles «administradores de los misterios de Dios»<sup>47</sup>, «embajadores por Cristo, porque Dios exhorta por medio de ellos»<sup>48</sup>. Quiso que esta obra se continuase hasta el fin del mundo y será continuada sin interrupción por los sucesores de los Apóstoles.

No obstante, la historia, tan pródiga otras veces en transmitirnos las maldades humanas, fué, en cambio, muy avara en conservarnos todo lo que los Doce hicieron después de Pentecostés para obedecer las órdenes del Salvador.

Con todo, es verdad que abundan los escritos apócrifos, destinados a colmar las lagunas de la historia; pero sus datos imponen una extrema cautela en su utilización.

Sin embargo, podemos formarnos una idea de lo que sufrieron los Doce y de la manera con que supieron responder a la misión que les había sido confiada, recurriendo a los Actos de los Apóstoles y en particular a las Cartas de San Pablo.

Por otro lado, la Iglesia, aún hoy, vive y se nutre, como en los siglos pasados, de la fe y de los ejemplos de los Apóstoles.

---

## LOS APOSTOLES EN PARTICULAR

---

**D**ESPUÉS de haber intentado, preguntando a los Evangelios, delinear la misión de los Apóstoles, será conveniente conocer, al menos de una manera sumaria y rápida, a los Doce y algún otro personaje del Cristianismo primitivo, basándonos en las noticias, a veces algo abundantes, pero generalmente escasas, que nos han llegado.

### PEDRO

La figura más conocida de los Doce es, sin duda, Pedro. Una simple estadística lo demuestra: el nombre del príncipe (=primero) de los Apóstoles aparece en los Evangelios bajo diversas formas, al menos ciento diez veces, mientras que los nombres de los otros once sólo se encuentran, en conjunto, unas ciento treinta veces.

Pedro había nacido en Betsaida (aram. *Bet-sajdà*, «casa o lugar de pesca»),

que debe identificarse, con grandes probabilidades, con la Betsaida Julia que el tetrarca Herodes Filippo había elevado al grado de ciudad y que estaba situada al nordeste del lago de Genesaret, donde desemboca el Jordán. Más tarde su morada estará en Cafarnaúm. Es conocido con el doble nombre de Simón-Pedro, o sea, con el nombre de nacimiento y el que le dió Jesús. Uno y otro tienen dos formas diversas. La forma Simeón, arcaica (hebr. *Shimon*, *Συμεών*), es muy rara; le corresponde la forma helenizada, más frecuente, de Simón (*Σίμων*). El nombre que le impuso Jesús era originariamente Cefas (aram. *Kefà*, «piedra, roca», transcrito en griego *Κηθάς*) y sólo la usan San Juan y San Pablo. A este nombre corresponde nuestro Pedro (*Πέτρος*, *Petrus*); que en griego y en latín es una forma traducida y adaptada a persona, en lugar del femenino «Piedra».

El padre del Apóstol se llama *Jonás* y *Juan*. El nombre de Jonás — si no es error del copista — debe considerarse, más que como una transcripción del hebraico *jonà* («paloma»), como abreviatura de Juan (hebr. *Jochanàn*), aunque en aquellos tiempos la abreviatura acostumbrada era *Jochàj*, o bien, *Jochà*. Pedro tenía, al menos, un hermano: el apóstol Andrés y seguramente estaba casado, ya que el Evangelio recuerda a su suegra. Puesto que su mujer no aparece en la escena evangélica, se supone que había ya muerto. No sabemos nada de los hijos de Pedro: Santa Petronila, que alguna antigua tradición considera hija del Apóstol, no debía ser más que una hija espiritual suya y, quizá, pertenecía a la familia de Petronio, de la *gens* Flavia.

Dedicado a la pesca, Pedro no era rico pero tampoco miserable; gozaba de una honesta seguridad económica, que no falta en general entre los pescadores, propietarios como él de redes, barcas y casa. Un día dirá al Maestro divino con un asomo de vehemencia: «He aquí que nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido»<sup>49</sup>. Si el sanhedrín le juzgará como «hombre sin instrucción y del común»<sup>50</sup>, esto significa que él, a diferencia de Pablo, no había acudido a las doctas escuelas rabínicas, pero no que fuera un analfabeto. En los discursos y en sus cartas demuestra amplio conocimiento de los libros sagrados. Su lengua materna era el arameo, que entonces se hablaba en Palestina, con la particular pronunciación, especialmente en las guturales, que distinguía a los Galileos de los ciudadanos de Jerusalén<sup>51</sup>.

Como Andrés, él era quizá uno de los discípulos del Bautista; de todos modos, por medio del hermano le llegó el anuncio del Precursor, que señalaba a Jesús como el «Cordero de Dios» y fué también Andrés el que le condujo al Señor. En su encuentro con el Maestro, éste, «habiéndolo mirado, le dijo: Tú eres Simón: tú te llamarás Cefas»<sup>52</sup>.

De esta manera quedó agregado a los discípulos y, a pesar que de cuando en cuando volvía a su trabajo, fué, con todo, testigo de los primeros grandes hechos del ministerio público del Señor.

Más tarde, después de la pesca milagrosa, con la segunda llamada le fué presentada la misión de pescador de hombres y él abandonó todo para seguir al Maestro. Desde aquel momento su vida se desenvolvió completamente en la órbita de Cristo. No pasará mucho tiempo, con ocasión de la elección de los Doce, sin que él reciba la llamada decisiva.

No nos es posible seguir al Apóstol en todas las circunstancias que lo muestran junto a su Maestro. Preferimos anotar aquí algunos rasgos de su temperamento que resalta en el relato evangélico.

Hombre del pueblo, tiene las virtudes y los defectos de éste. Es sencillo, amigo de las cosas concretas, no reflexiona demasiado: tiene en los labios lo que le pasa por la mente. Oímos a Jesús que dice, al ser apretujado por todas partes: «¿Quién me ha tocado?», y Pedro, maravillado, no deja de observar: «Maestro, las muchedumbres te rodean y oprimen y tú preguntas: ¿quién me ha tocado?»<sup>53</sup>.

Habiéndose acercado los recaudadores del tributo para el templo (tributo que se pagaba antes de Pascua, entre el 15 del mes «adar» y el 1.º de «nisán»), y preguntándole aquéllos si Jesús pagaba las dos dracmas, el Apóstol, sin interpelar al Maestro, responde un bonito «sí»; lo cual le valdrá una cortés lección del Salvador<sup>54</sup>.

Conoce los ímpetus de la fe pronta, pero también las no menos prontas turbaciones de la duda. Se arroja al agua por invitación de Jesús, y luego teme, cuando se levanta el viento, y grita: «¡Señor, sálvame!»<sup>55</sup>.

A veces su carácter impulsivo le sugiere movimientos temerarios, como cuando llega a *reprender* al Maestro, que hace la primera predicción de su pasión, o cuando en la Transfiguración interviene con una proposición, que no sabemos si tiene más de ingenua que de inoportuna.

No es raro encontrar en él, junto con gestos generosos, impulsos contradictorios, presuntuosos y, a veces, hasta violentos.

Frente a la humildad de Jesús, que en la última Cena se prepara a lavar los pies de los discípulos, Pedro pasa a posturas opuestas en el espacio de unos pocos minutos. Cuando, en la misma ocasión, Jesús predice la desbandada de todos durante su inminente pasión, el Apóstol se atreve a contradecir al Maestro: «Aunque todos sucumbieran, yo no»<sup>56</sup>, palabras desmentidas luego a pocas horas de distancia con sus negaciones.

¿Y no es acaso significativo el hecho de que, en el huerto de Getsemaní, Pedro tuviera una espada? Ciertamente no la desenvainó para herir solamente en la oreja derecha de Malco.

Tal era Pedro; y no obstante, Jesús quiso que fuera el primero. En más de una ocasión el Maestro demostró por él particular amor, no sólo prefiriendo a menudo alojarse en su casa o predicando desde su barca, sino queriendo que estuviera con Él en momentos de la mayor importancia: cuando resucitó a la hija de Jairo, en la Transfiguración (de la que el Apóstol conservará un imborrable recuerdo<sup>57</sup>), en el huerto de Getsemaní.

En su favor obró diversos milagros: le curó a la suegra; le salvó cuando estaba ahogándose en el lago de Genesaret; le hizo pescar milagrosamente un pez con la moneda en la boca para que pagase el tributo por sí y por Él. En la última Cena rogó especialmente por él y, después de la resurrección, se le apareció a él solo.

Estas muestras de benevolencia, que precedieron y siguieron a sus negaciones, están unidas al primado, que Jesús le reservaba. En efecto, el cambio del nombre de Simón en «Cefas» preanunciaba la solemne promesa de Cesarea de Filippo: «Tú eres Pedro (la Roca) y sobre esta Roca yo edificaré mi Iglesia y las puertas del Infierno (o sea, los poderes infernales) no prevalecerán sobre ella»<sup>58</sup>; y esta promesa era, a su vez, preludio de la colación definitiva del primado, que debía tener lugar junto al lago de Tiberíades.

A la conducta y a las palabras de Jesús con respecto a Pedro corresponde

la consciente postura del Apóstol, el cual, después de la Ascensión, actuó como jefe reconocido y venerado. La primera parte de los Actos<sup>59</sup> y esporádicas noticias de San Pablo lo demuestran.

Mientras en el Cenáculo esperan la venida del Espíritu Santo, Pedro decide que se complete el número de los Doce con la elección de Matías en lugar de Judas; en el día de Pentecostés tiene su primer discurso apostólico, realiza el primer milagro en favor del tullido y lo comenta en un valiente discurso.

No hay nada que nos recuerde en él su antigua debilidad, y así como no teme hablar con franqueza al pueblo judío, tampoco tiene miedo de afrontar al Sanhedrín.

También demuestra plena seguridad en sus intervenciones referentes a las cosas internas de la Iglesia. Castiga ejemplarmente la simulación de los dos esposos Ananías y Safira; va con Juan a Samaria y confiere el Espíritu Santo; rechaza las sacrílegas proposiciones de Simón Mago; acoge por mandato divino en la Iglesia a los primeros gentiles.

Hacia este mismo tiempo (38-39) encuentra por vez primera a Pablo, convertido unos tres años antes, y que había venido a ofrecerle homenaje<sup>60</sup>. En fin, en el Concilio de Jerusalén (49-50) declara que la ley mosaica no obliga a los cristianos que provienen del paganismo.

Su apostolado es confirmado con los milagros. Como en Galilea al paso de Jesús, así ahora, al paso de Pedro florecen los prodigios: «Sacaban a los enfermos por las plazas y los ponían sobre lechos y parihuelas para que, a la llegada de Pedro, al menos su sombra se extendiera sobre alguno de ellos»<sup>61</sup>.

Y Dios mostró hacia el Apóstol una providencia muy especial, libertándolo de la cárcel prodigiosamente, cuando había sido encarcelado por el rey Agripa I (37-44), mientras la Iglesia rogaba por él.

Esta liberación — que debe colocarse entre el 42 y el 44, o sea, poco antes de la muerte del perseguidor — puede ponerse en relación con la primera probable visita de Pedro a Roma. Tal visita tiene en su favor no sólo la frase intencionadamente vaga de los Actos: Pedro «se fué a otro lugar»<sup>62</sup>, sino también la fe de los Romanos, tan altamente alabada por Pablo<sup>63</sup>.

Sin embargo, no debió detenerse mucho en Roma, pues el emperador Claudio, probablemente el año 49, expulsó de Roma a los Judíos<sup>64</sup> y Pedro estaba ya en Jerusalén para el concilio.

Algún tiempo después pasó a Antioquía, donde aconteció el episodio conocido precisamente como «el incidente de Antioquía»<sup>65</sup>. Resalta en él la profunda influencia que tenía Pedro sobre las comunidades cristianas. Su solo ejemplo bastó para inducir a Bernabé y a los cristianos de origen pagano, convertidos probablemente por Pablo y Bernabé, a «vivir a la manera judía», o sea, abstenerse de los alimentos prohibidos por la ley mosaica. En este punto admiramos la clara visión de Pablo, pero no podemos acusar a Pedro de haberse equivocado, aunque su conducta pudiese crear indirectamente algunas dificultades a la conversión de los paganos. Por esto Pablo sintió que tenía el deber de reaccionar.

De todos modos, de este episodio no salió disminuía la posición del jefe de los Apóstoles.

No sabemos qué lugares evangelizó Pedro después de los hechos de Antioquía. Quizá es de este tiempo la predicación a las actuales regiones de Turquía,

a las que más tarde dedicará sus dos cartas. También debería atribuirse a esta época la visita a Corinto, que podemos afirmar era de la facción de «Cefas», que allí se formó en seguida<sup>66</sup>, y está atestiguada por Dionisio, obispo de Corinto hacia el 170<sup>er</sup>.

Ignoramos cuándo, pero sabemos con certeza que volvió a Roma. El hecho es concordemente afirmado por la tradición occidental y oriental y hoy es admitido aun por historiadores no católicos (Lietzmann, Jackson, etc.). Allí sufrió el martirio de la cruz, que Jesús le había predicho<sup>68</sup>, y que es recordado por antiguos escritores (Tertuliano, Orígenes, Juan Crisóstomo), pero fué crucificado cabeza abajo. La fecha del martirio suele ponerse entre el 64 y el 67, con mayor probabilidad el 67. Las recentísimas excavaciones (1939-1949), realizadas en el ámbito de la Confesión de la Basílica Vaticana, al poner en evidencia el «trofeo» de Pedro, mencionado por el Presbítero Cayo<sup>69</sup>, han confirmado la tradición del Apóstol e, indirectamente, la de su martirio en Roma.

Poseemos de San Pedro, además de los ocho discursos que se encuentran en resumen en los Actos, dos cartas.

Los discursos están plenamente a tono con el ambiente judío al que se dirigían. Manifiestan la preocupación apologética de demostrar que el Antiguo Testamento se cumple en Cristo. Pero son notabilísimos también bajo otro aspecto, y es que ofrecen un modelo de la catequesis primitiva.

Un repaso a las Cartas de Pedro demuestra su índole pastoral. En la primera, escrita hacia el 63-64, desde la «Babilonia» romana, no carecen del elemento doctrinal, pero la materia es, sobre todo, práctica. Los avances teológicos están en función de la exhortación a la perseverancia, a la santidad, al buen ejemplo frente a los paganos y en el ambiente familiar. El punto de partida y el centro de toda la carta, es, sin embargo, Jesús, del que parten los avisos morales.

En la segunda carta — que puede atribuirse al 66-67 y cuya redacción es quizá obra de un secretario que no era Silvano, redactor de la primera — el estilo es mucho más nervioso que el de la primera. Son innegables los contactos literarios entre esta carta y la del Apóstol Judas Tadeo. Pedro se muestra preocupado por los peligros internos que amenazan a las comunidades por obra de los falsos maestros. Recuerda con especial fuerza que la venida gloriosa de Cristo no dejará de producirse, ciertamente, aunque Cristo tarde en venir. El no ha prestado fe a fábulas, sino que ha visto la gloria de Cristo en la Transfiguración. Por otra parte, ¿no lo confirman los oráculos proféticos, inspirados por Dios? Hay que estar en guardia contra los maestros de la mentira, que reniegan del Redentor, se dan al vicio y corren hacia los castigos divinos. Los tales van diciendo: «¿Dónde está la promesa de su venida? Desde que murieron nuestros padres, todo sigue como desde el comienzo de la creación»<sup>70</sup>. Pedro les responde que «un día ante el Señor es como mil años y mil años como un día»<sup>71</sup>. El retraso de la venida del Señor debe entenderse, más bien, como acto misericordioso de Dios, el cual quiere que nos preparemos bien para su venida, como «escribe también nuestro carísimo hermano Pablo».

Las últimas palabras del Apóstol exhortan a vigilar, como las de Jesús en el discurso escatológico.

**ANDRES**

De este Apóstol, fuera de los datos comunes que tiene con su hermano Pedro (patria, familia, lugar de residencia y oficio), no poseemos más que escasas

noticias. Quizás era más joven que su hermano. Había formado parte del grupo de discípulos del Bautista; él y Juan fueron los primeros que siguieron a Jesús, más aún, condujo a Pedro hacia Jesús. Junto con su hermano tuvo una segunda llamada y luego entró en el número de los Doce. Los Evangelios le nombran tres veces más<sup>72</sup>; luego ya no vuelven a mencionarle. Una tradición poco atendida dice que predicó en Escitia, región meridional de la actual Rusia<sup>73</sup>. Es, en cambio, más probable que — como refieren otros diversos testimonios antiguos — haya evangelizado el Epiro, Acaya, o, genéricamente, Grecia, con Capadocia, Galacia y Bitinia. Créese, con el testimonio de los antiguos, que sufrió el martirio de la cruz en Patras, Acaya. La fiesta la celebran las iglesias griega y latina el 30 de noviembre. Sus reliquias se conservan en Amalfi.

Entre los Apóstoles había dos que tenían el nombre de Santiago; el que llamamos «el Mayor» era hijo de Zebedeo y de Salomé, una de las piadosas mujeres que servían a Jesús y a sus discípulos con sus bienes. Con su hermano Juan estaba asociado con Pedro en la pesca. Pertenecía a una familia acomodada, que tenían hombres de faena, barca y redes de arrastre, como las tenían los pescadores más ricos. Precisamente por el empleo de tales redes era indispensable la ayuda de otros pescadores manuales. Puesto que Juan afirma que Andrés «encontró primero a su hermano Simón y lo llevó a Jesús»<sup>74</sup>, es obvio suponer que Juan hizo lo mismo con Santiago. De todas formas, los Evangelios hablan de la segunda llamada de los hijos del Zebedeo, que tuvo lugar inmediatamente después de la de Pedro y Andrés, con ocasión de la pesca milagrosa y refieren que «ellos, abandonando a su padre Zebedeo en la barca con los operarios, le siguieron»<sup>75</sup>. Los dos hermanos, que luego formaron en el número de los Doce, por su carácter fogoso fueron llamados por Jesús *Boanerges*, o «hijos del trueno»<sup>76</sup>. Ambos, con Pedro, formaban parte del grupo de los íntimos de Jesús y fueron testigos privilegiados de la resurrección de la hija de Jairo, de la transfiguración y de la agonía de Jesús en Getsemaní. Su carácter impetuoso aparece en el episodio que les aconteció en Samaria<sup>77</sup>. El Salvador, en otra ocasión, rechazó su pretensión de ser los primeros en el reino, pero les predijo el martirio, después de haber afirmado ellos que podrían beber su cáliz. Esto se verificó muy pronto para Santiago, puesto que fué el primer mártir de los Doce. Fué muerto con espada el 43 ó 44, durante la persecución de la Iglesia por Herodes Agripa I (37-44)<sup>78</sup>. No parece sería la tradición que afirma que predicó en España, pues es de origen tardío (se remonta al s. VIII) y, además, era desconocida por los mismos escritores españoles antes de esta época. Sus restos se veneran en Compostela (España), célebre meta de las peregrinaciones medievales. Su fiesta es el 25 de julio.

**SANTIAGO  
EL MAYOR**

Juan (hebr. *Jochanán* «Yahveh ha tenido piedad»), natural de Betsaida, era hijo de Zebedeo y de Salomé, hermano de Santiago (véase más arriba). Como pescador, en su evangelio se muestra particularmente familiarizado con la terminología de la pesca. Primeramente fué discípulo del Bautista, con Andrés fué uno de los primeros discípulos de Jesús, e, inmediatamente después que Pedro y Andrés, recibió la llamada definitiva. En los catálogos de los Doce figura siempre entre los primeros cuatro y de hecho era uno de los más amados por Jesús, de modo que el cuarto evangelio lo esconde bajo la trans-

**JUAN  
EVANGELISTA**

parente perífrasis de «aquel a quien Jesús amaba»<sup>79</sup>. Estuvo con Pedro y Santiago en la resurrección de la hija de Jairo, en la Transfiguración y en la Agonía. En la última Cena reposó su cabeza en el pecho del Señor y Jesús, en la cruz, le confió a su Madre.

Los textos presentan a Juan en estrecha amistad con Pedro y a menudo en compañía de éste antes y después de la resurrección. Se encontraba aún en Jerusalén cuando llegó allí Pablo en ocasión del concilio<sup>80</sup> y era considerado como una de las «columnas de la Iglesia».

Según sólidas y antiquísimas tradiciones, Juan vivió luego en Efeso, presidiendo las iglesias de Asia Menor. No consta cuándo fué allí: si fue hacia el 60, o, mejor, después del 68, ya que Pablo no le alude en la segunda carta a Timoteo, escrita en el 66-67.

A causa de la predicación fué relegado a la isla de Patmos<sup>81</sup> en el reinado de Domiciano (81-96). Pudo volver a Efeso en tiempos de Nerva (96-98) y aquí murió en tiempos de Trajano (98-117), quizás hacia el 100. El cronista sirio Elia Bar Shinaja pone la muerte del Apóstol en el séptimo año de Trajano, o sea, en el 104. Tal longevidad acredita la opinión corriente de que él fué llamado por Jesús en edad temprana. Tertuliano es el único que refiere que Juan fué metido en una caldera de aceite hirviendo, en Roma, en tiempos de Domiciano, de la que salió indemne. El suceso debe situarse antes del destierro de Patmos.

Debemos a Juan el *IV evangelio*, el *Apocalipsis* y tres *Cartas*. En estos escritos se revela como un espíritu contemplativo y merece con razón el título de «teólogo» que le dieron los Griegos, porque nadie escribió de Dios como él. Aparte del Apocalipsis, que tiene un carácter propio y pertenece al género apocalíptico-profético, sus demás obras tienen un sitio eminente en la catequesis apostólica. Como testigo de la vida y de las enseñanzas del Salvador, ha conservado tenazmente en su memoria los menores detalles y meditó largamente sobre ellos, con la clarividencia del místico, exponiendo todo lo que había visto y oído. De aquí nace el particular colorido que tiene su testimonio, en el que se siente el pensamiento de Jesús, que, pasando a través de su larga y amorosa meditación, está revestido con su estilo y *forma mentis*, sin que, sin embargo, sufra ninguna desviación. Su testimonio no es menos válido que el de los sinópticos, a los que pretende completar, aunque se distingue de ellos por una más profunda presentación del mensaje evangélico, así como por una forma más personal. Los sinópticos reproducen una catequesis más primitiva, encaminada a ser presentada a gente que aún tenía necesidad de una enseñanza más sencilla y fácil, pues, generalmente, se hallaban en el primer contacto con el Evangelio; por esto aquéllos escogieron de la vida de Jesús lo que era más accesible a los destinatarios; Juan, por el contrario, escribe para cristianos ya avanzados en el conocimiento de Cristo y les puede ofrecer, sacándola de las riquezas inagotables de la vida del Salvador<sup>82</sup>, una enseñanza más profunda, como Jesús había hecho especialmente en Jerusalén y la había reservado a los Apóstoles en sus instrucciones y efusiones particulares. Por tanto, Juan presenta a Jesús como lo había visto y contemplado él mismo, que había penetrado en los largos años de su vida en el misterio insondable de la realidad trascendente del Verbo Encarnado. Pero su catequesis más desarrollada es, en realidad, la explicación total de la figura de Cristo en los sinópti-

cos. Estos últimos no sólo no están en desacuerdo con Juan, sino que constituyen antes bien su necesario presupuesto.

No son muchas las ideas que forman el motivo dominante de su evangelio, y casi todas están ya anunciadas en el prólogo: Vida, Verdad, Luz, Amor, Testimonio. En Jesús aparecieron la Luz, la Vida, la Verdad y el Amor que hay en Dios. Por esto Jesús es la vida verdadera de los hombres. Estas ideas se repiten en todo su evangelio y, con la finalidad de ilustrarlas mejor, muchas veces prefirió escoger de la vida de Jesús el material más apto. En esto consiste el carácter simbólico del cuarto evangelio; simbolismo que, en vez de prejuzgar su historicidad, se apoya enteramente en ella. Así el relato del ciego de nacimiento<sup>83</sup> muestra que Jesús es luz; la multiplicación de los panes<sup>84</sup>, que Él es vida. Las ideas mismas, además, fundan y ordenan de manera enteramente lógica su enseñanza moral, eliminando cualquier fractura entre la fe y la conducta práctica. Si Jesús es luz, debemos caminar a su luz, o sea, es menester que conformemos nuestra propia vida a sus enseñanzas y demos testimonio de Él. Aquí reside el centro de la teología de Juan, que no puede ser otro que el Verbo Encarnado. Sería fácil acumular los textos en que nos presenta al Verbo en su preexistencia, en sus relaciones personales con el Padre y con el Espíritu Santo o Paráclito, en sus relaciones con el mundo, «hecho por medio de Él»; con los hombres, de los que es Redentor. Sin Jesús no puede haber salvación; Él es el mediador de la revelación y de la salvación y vino para todo el mundo. Sin embargo, no todos le reconocen; pero quien cree en Él se salva. Por fe se entiende una adhesión de todo el hombre a Cristo, un pertenecerle completamente. Por esto, la fe no prescinde de la práctica, sino que exige aceptar los Sacramentos (Bautismo y Eucaristía) y supone el amor a Dios. Este amor, a su vez, debe demostrarse con la observancia de los mandamientos y esencialmente con el amor al prójimo, ordenado enérgicamente por Cristo como el mandamiento *nuevo* por excelencia.

En las Cartas se repiten las mismas ideas. Por consiguiente, con las obras de Juan se cierra del modo más elevado la revelación del Nuevo Testamento.

Felipe, de Betsaida, fué uno de los primeros a quienes Jesús llamó para que le siguieran, y él llevó al Maestro a Natanael o Bartolomé. Poco sabemos sobre él, pero los pocos episodios que nos relata San Juan<sup>85</sup> son muy reveladores. Fuera del catálogo de los Actos<sup>86</sup>, Felipe no aparece más en el Nuevo Testamento. Noticias posteriores refieren un ministerio suyo en Escitia —cosa improbable—, en Lidia y en Frigia. En Gerápolis, capital de Frigia, debió de morir crucificado. Sus reliquias se veneran en la Iglesia de los Doce Apóstoles de Roma y su fiesta es el 1.º de mayo.

FELIPE

El nombre de Bartolomé se supone que es un patronímico: «hijo de Talmaj» o «Toimaj». Bajo este nombre, nuestro apóstol aparece sólo en los catálogos de los Doce. Pero hay fundadas razones para identificarlo como Natanael («Dios ha dado»), natural de Caná de Galilea (Kefr-Kenna). De aquí las razones más concluyentes: 1) En los tres catálogos Bartolomé ocupa el lugar después de Felipe, igual que en el IV evangelio Bartolomé es llevado a Jesús por Felipe<sup>87</sup>. Ahora bien, el IV evangelio, tanto por el interés especial con que narra el encuentro de Natanael con Jesús, como por la predicción que en él

BARTOLOME

se refiere, según la cual Natanael sería testigo de la vida maravillosa del Maestro, como, finalmente, por el episodio del c. 21, 2, que nos lo hace suponer, como todos sus compañeros, un apóstol, nos inclinan a creer que es el mismo Bartolomé de los catálogos. 2) Además, la pareja Felipe-Bartolomé de los catálogos está después de las parejas Pedro-Andrés y Santiago-Juan, precisamente como, según Juan 1, 35-46, Felipe-Natanael fueron llamados después de las dos parejas citadas. Por consiguiente, podemos suponer que, igual que Pedro está con Andrés, y Santiago con Juan, porque Andrés y Juan llevaron a Jesús a sus respectivos hermanos, lo mismo aconteció con Felipe y Bartolomé, pues aquél condujo a Jesús a su amigo Bartolomé que sería, pues, el mismo Natanael. Natanael debía de ser el nombre y Bartolomé un sobrenombre.

El apóstol era quizás pescador<sup>88</sup>. Por el elogio de Jesús nos aparece como un hombre leal, sin ficciones y abierto a la verdad. No sabemos nada más. Según una antigua tradición, Panteno, maestro de Clemente Alejandrino y fundador de la escuela de Alejandría, encontró cristianos en la India, los cuales poseían el evangelio de Mateo en alfabeto hebraico, que lo había dejado allí Bartolomé<sup>89</sup>. Esta noticia es vaga, puesto que por India los antiguos entendían las regiones que estaban fuera del imperio romano y parto. Por consiguiente debe tratarse de una tierra en la que se conocía la lengua aramea, pero ¿cuál? Otras inciertas leyendas dicen que Bartolomé predicó en Frigia, Armenia, Licaonia, Persia. En Arebán, Persia, sufriría el martirio. También la clase de muerte es incierta: se habla de despellejamiento, suplicio empleado en Persia, pero también de crucifixión, decapitación, etc. Sus reliquias se veneran en la iglesia dedicada a su nombre en la isla Tiberina de Roma. Su fiesta se celebra el 24 de agosto.

#### MATEO

El primer evangelista tenía dos nombres: Mateo, forma griega de Mattaj («don de Yahveh»), nombre preferido por él por humildad<sup>90</sup> y por los catálogos, y el de Leví, nombre empleado, en cambio, por deferencia por Marcos y Lucas en la narración de su vocación. Hijo de un tal Alfeo<sup>91</sup>, ejercía el oficio de recaudador de contribuciones (publicano), considerado como infamante por los Judíos. Debía gozar de una notable posición económica, porque, al ser llamado por Jesús, dió en su casa un gran banquete en honor del Maestro<sup>92</sup>. Por otra parte, como recaudador, no debía carecer de cierta instrucción como lo exigía el oficio. Sobre su carácter nos habla suficientemente la estructura literaria de su evangelio. En él, escrito originariamente en arameo, la catequesis primitiva está distribuida en cinco libros, formados cada uno por una parte narrativa y por un gran discurso, al que sigue la fórmula fija: «*Habiendo terminado...*». De ello podemos concluir que era un hombre de mentalidad orgánica, casi geométrica, amante de las síntesis claras y propenso a presentar las cosas sistemáticamente. Por consiguiente, aun teniendo un conocimiento exacto de las condiciones de Palestina, tanto geográficas como políticas y religiosas, no tiene muchos detalles, ni presenta descripciones vivas y pintorescas como Marcos, ni tiene en cuenta—excepto en las líneas más generales—la sucesión cronológica de los hechos y dichos. Constituye una excepción de esto—por otra parte muy significativa—el hecho de que, en materia financiera, es más preciso que los demás evangelistas, nombrando diez clases diferentes de moneda. Es natural tal conocimiento en un ex recaudador. Además, es más bien un compositor de grandes frescos, donde no

cuentan los detalles, o cuentan únicamente en función del conjunto. Su estilo es hierático, rimado, especialmente cuando habla Cristo, como en el discurso de la montaña. Después de la Ascensión no sabemos nada más de Mateo con certeza. Predicó seguramente en Palestina durante algún tiempo, luego estuvo tal vez en Etiopía, Persia o entre los Partos. Se ignora cómo murió. Su cuerpo se venera en Salerno. Su fiesta es el 21 de septiembre.

Tomás (aram. *Thomà*, griego *δίδυμος*, «gemelo») era, quizá, también pescador<sup>94</sup>. Su índole, algo pesimista y propenso a la melancolía, se revela especialmente en su obstinado escepticismo con respecto a la resurrección, pero también se manifiesta por sus palabras<sup>95</sup>. Pero este carácter no impidió que el apóstol, cuando vió y tocó al Resucitado, dijera palabras que son la más alta profesión de fe en Cristo: «¡Señor mío y Dios mío!»<sup>96</sup>. Se alude a Santo Tomás, por última vez, con ocasión de la pesca milagrosa después de la resurrección<sup>97</sup>.

Su actividad posterior se basa únicamente en leyendas de ninguna o de escasa autoridad. Quizás sufrió el martirio en la India. Su cuerpo, objeto de gran veneración aun por parte de célebres santos (como Santa Brígida), se conserva en Ortona del Mar (Abruzos) y su fiesta es el 21 de diciembre.

TOMAS

Este apóstol, hijo de una tal María y hermano de Joses (Joseph), se llama el «Menor» para distinguirlo del apóstol homónimo hijo del Zebedeo (véase más arriba). El sobrenombre le fué dado porque, quizá, con respecto al otro Santiago, él era más pequeño o más joven, o tal vez porque había sido llamado por Jesús después del Mayor.

Figura entre los llamados «Hermanos (primos) del Señor»<sup>98</sup>, como Joses, Simón, Judas. En los catálogos ocupa siempre el primer sitio en el tercer grupo y es presentado como «hijo de Alfeo», mientras que su madre es llamada «María (mujer) de Cleofás (Clopa)» en Juan 19, 25. Por esto muchos acatólicos concluyen que Santiago el Menor, hijo de Cleofás, es diverso del apóstol Santiago, hijo de Alfeo. Pero la conclusión es arbitraria, porque es posible que el nombre de Cleofás (Clopa) sea una pura transcripción griega o helenizada del arameo Chalphaj (Alfeo), o bien que ambos nombres (Cleofás-Alfeo) sean dos nombres del mismo individuo. Por otro lado, quien creyera que son dos personas diversas, también podría suponer que hubo dos diferentes esposos de María. Sin embargo, la identidad de Santiago el Menor con Santiago hijo de Alfeo está confirmada también por Gál. 1, 18 s. Lucas y Pablo distinguen, en vida aún de Santiago el Mayor, los dos apóstoles homónimos<sup>100</sup>; pero, después del martirio del hijo del Zebedeo no ponen ningún sobrenombre al lado del nombre de Santiago el Menor<sup>101</sup>. Parece que estaba casado<sup>102</sup>. Si durante el ministerio público de Jesús, Santiago no tiene especial relieve, después de la resurrección, en cambio, se convierte en una figura de primer plano. Fué favorecido por Jesús con una aparición especial<sup>103</sup>, y al alejarse Pedro de Jerusalén, él se transformó en el jefe de esta comunidad cristiana y en una de las «columnas» de la Iglesia. En el Concilio de Jerusalén abogó por un mejoramiento de las relaciones entre los judío-cristianos y étnico-cristianos, mediante un compromiso y sugirió las conocidas restricciones contenidas en el decreto apostólico. Igual que los cristianos de Jerusalén, él fué, y continuó siéndolo, un observante de la ley mosaica y convirtió a muchos judíos<sup>104</sup>. Aunque esta observancia, inspirada por

SANTIAGO  
EL MENOR

el deseo de ganar para Cristo a los Judíos, no significaba ciertamente la condenación de la libertad cristiana de abstenerse de las prácticas mosaicas, tal como predicaba Pablo y reconocía el mismo Santiago, sin embargo, abusaron de ella los judaizantes, para poner dificultades a Pablo en su apostolado. Por su piedad era llamado Santiago «el Justo» y venerado por todos<sup>106</sup>. Por instigación del sumo sacerdote Anano II fué lapidado el año 62. Su fiesta se celebra el 1.º de mayo. Santiago dejó una de las cartas apostólicas, escrita hacia el año 60. Es una hermosa exhortación a la vida cristiana y tiene especial interés en relación con el problema social.

#### JUDAS TADEO

Este apóstol figura en los catálogos bajo diversos nombres: Judas, hermano de Santiago, y Tadeo (*Taddaj*, «animoso»; o *Teudas-Toda*: ¿Teodoro?). En la antigüedad se le atribuía un tercer nombre, Lebbeo («animoso»). Una sólida y antigua tradición, atestiguada por Tertuliano y Orígenes, identifica al apóstol Judas Tadeo con Judas, hermano de Santiago y autor de la carta que lleva su nombre. Por tanto, Judas debió de ser uno de los «Hermanos (primos) del Señor». El Evangelio nos ha conservado sólo una frase suya, pronunciada en la última Cena: «Señor, ¿cómo es que te has de manifestar a nosotros y no al mundo?»<sup>107</sup>; palabras tras las cuales se esconde todavía una concepción mesiánica nacionalista. Según una noticia que se remonta a Egesipo, dos nietos de Judas, que trabajaban en el campo, fueron acusados y conducidos a Roma ante Domiciano (81-96) y luego puestos en libertad. Podemos deducir de ello que también Judas, su abuelo, era un campesino. No tenemos datos ciertos sobre sus posteriores actividades. Se habla de un apostolado suyo en Palestina, Siria y Mesopotamia. Es también incierto el modo cómo murió: hay quien dice que murió de muerte natural y otros creen que sufrió el martirio en Arado, junto a Beirut (Líbano). El apóstol escribió a judío-cristianos una breve carta, que forma parte de las cartas católicas. En ella se propone una finalidad pastoral y por esto pone en guardia contra los falsos maestros y denuncia de manera especial un cierto libertinaje. Esta carta fué escrita entre el 60 y el 70. La fiesta de Judas Tadeo se celebra el 28 de octubre.

#### SIMON CANANEO

Es éste el menos conocido de todos los Apóstoles. El sobrenombre de «Cananeo» (aram. *qananá*) no deriva del pueblo de Caná de Galilea, sino que significa «Celador» (gr. *ζηλωτής*)<sup>108</sup>. Probablemente la fama de hombre rígido e intransigente en las observancias legales fué lo que le ganó este apodo. No parece fundada la hipótesis de que el apóstol hubiese pertenecido en otro tiempo al partido de los Celotes, ardientes propugnadores de la independencia nacional. En cambio, es probable que era también del grupo de los «Hermanos del Señor» y, por tanto, fuese hermano de Santiago el Menor y de Judas Tadeo. Eusebio<sup>109</sup>, basándose en un testimonio de Egesipo, dice que fué el segundo obispo de Jerusalén e hijo de Cleofás, que debe ser identificado probablemente con Alfeo, padre de Santiago. Leyendas poco atendibles dicen que predicó en las regiones del Mar Negro, en Babilonia y en Egipto. Sobre su martirio hay también incertidumbre: ¿fué crucificado o aserrado vivo? En la Basílica Vaticana se conservan sus reliquias. La fiesta es el 28 de octubre.

#### JUDAS ISCARIOTE

La triste fama de Judas se debe a su traición. Era hijo de Simón Iscariote y, cuando los Evangelios hablan de él, añaden constantemente un recuerdo de

su traición. El nombre de «Iscariote» se explica comúnmente — a falta de otra cosa mejor — por *ish-qarjòt* «el hombre de Kariot» (pueblecito de Judea); pero *ish* es hebreo; y esto es extraño en una palabra formada en un ambiente de lengua aramea; y no consta con seguridad la existencia de una localidad llamada *Qarjòt*. Hoy se cree que puede ser en realidad una palabra aramea, *Shqarjà*, o *ishqarjà* «falso, hipócrita, traidor», que en griego se traduce por Ἰσκαριώτης, ampliado con la desinencia griega -ώτης, -ota; pero existe la dificultad de que este apelativo era ya propio de Simón, su padre; de manera que otros prefieren explicar *Iscariote* en el sentido de: «el rojo—uno de aspecto encarnado», según un óstraco hallado en Palmira<sup>110</sup>. Por Juan podemos llegar al modo cómo llegó a la traición. Después del discurso eucarístico es ya para Jesús «un demonio»; por tanto, podemos concluir que era un incrédulo. Desilusionado porque Jesús rehusaba dejarse proclamar rey mesiánico en sentido terreno, ya no creyó en Él, aunque externamente continuaba comportándose como antes. Llevaba la bolsa de la pequeña comunidad y no dejaba de apropiarse los bienes de ella sin escrúpulos<sup>111</sup>. Su ambiciosa avaricia se manifestó precisamente cuando María, hermana de Lázaro, derramó el precioso unguento sobre Cristo en casa de Simón el leproso. Por instigación diabólica decidió entregar al Maestro a los sumos sacerdotes y pidió, como precio del infame contrato, treinta siclos de plata (unas cien pesetas oro), Jesús sabía desde el principio que él debía traicionarle, pero lo toleró con misericordia. En la última Cena Jesús habló veladamente del traidor por tres veces<sup>112</sup>; más aún, lo señaló confidencialmente a Juan<sup>113</sup>, pero sin que los demás se diesen cuenta de ello. Cuando Judas preguntó: «¿Acaso soy yo, Maestro?», Jesús respondió que sí y añadió: «Lo que quieres hacer, hazlo pronto», pero las palabras de Jesús fueron interpretadas en otro sentido. No es posible establecer con certeza si Judas hizo la comunión. Siguiendo el orden de Mateo y Marcos, parece que no. La traición la narran todos los evangelistas: Judas llegó a Getsemaní con un gran escuadrón de gente: cohorte romana, guardianes del templo y miembros del Gran Consejo; saludó a Jesús y le dió un beso. Pero, cuando vió que Jesús era condenado, sintió remordimientos y desesperación: volvió a los sumos sacerdotes para confesar su equivocación, luego arrojó en el templo los treinta siclos de plata y se ahorcó.

Según los Actos<sup>114</sup>, el cuerpo de Judas, después de colgarse, cayó y reventó. Este último detalle puede explicarse como consecuencia de haberse hinchado su cuerpo. Los miembros del Gran Consejo tuvieron escrúpulo de poner aquellos siclos en el tesoro, y por esto compraron el campo de un alfarero, para sepultar en él a los forasteros. Este lugar, llamado «campo de la sangre (arameo *Hakeldamakh*, Hacéldama), está situado, según una tradición del s. IV, en la parte meridional del Valle de Hinnom.

Matías («don de Yahveh») es el discípulo que, después de la Ascensión del Señor, fué escogido a suerte para ocupar el lugar del traidor. Por los Actos sabemos que era uno de los discípulos desde el bautismo de Jesús hasta su resurrección. No sabemos nada más. Las leyendas que se refieren a él son demasiado tardías para merecer crédito. Una noticia de Clemente Alejandrino<sup>115</sup> dice que murió de muerte natural. Sus reliquias, al parecer, se veneran en Tréveris (Alemania) y en Santa María la Mayor de Roma. Se celebra su fiesta el 24 de febrero.

MATIAS

**MARCOS**

El autor del segundo evangelio, además del nombre latino Marcos, tenía otro hebreo, Juan. El evangelista — que no fué uno de los Doce — conoció a Jesús sí, como opinan algunos exegetas, era el joven que, «cubierta su desnudez con un lienzo», seguía a Jesús después del prendimiento<sup>116</sup>. Papias excluye que fuera uno de los setenta y dos discípulos de Cristo. Su madre, María, poseía en Jerusalén una casa que era el lugar de reunión de los fieles. Pedro fué allí después de su liberación de la cárcel (42 ó 43) y quizás Jesús instituyó allí la Eucaristía y el Espíritu Santo descendió sobre los apóstoles. Sabemos por un testimonio de Pablo que Marcos era primo de Bernabé<sup>117</sup>. De hecho, acompañó a Pablo y a Bernabé en el primer viaje apostólico, pero sólo hasta Perge (Panfilia), pues se separó de ellos y regresó a Jerusalén. Pablo se molestó por este abandono y no quiso que le acompañase en el segundo viaje (49-50). En cambio Bernabé le admitió consigo y visitó con él Chipre. La severa postura de Pablo no duró siempre. Unos diez años después, durante su primer cautiverio en Roma (61-63), Marcos se encontraba en Roma con el apóstol, que habla de él con aprecio. Hacia el mismo tiempo Pedro, escribiendo desde Roma a los fieles del Ponto, Galacia, Capadonia, Asia y Bitinia, les envía los saludos de Marcos y le llama «su hijo»<sup>118</sup>, quizá porque le había bautizado. Además, estos saludos hacen suponer que Marcos era conocido por aquella comunidad, probablemente por haber tomado parte en su evangelización. Es, por tanto, verosímil que — como afirma la tradición — fué compañero e intérprete de Pedro en los años 55 y 63. En el segundo cautiverio romano (66-67), Pablo escribe a Timoteo, que parece se encontraba en Efeso, que le traiga a Marcos, muy útil en su ministerio<sup>119</sup>. Noticias posteriores dicen que fué fundador de la Iglesia de Alejandría de Egipto (Eusebio, Jerónimo). En aquella ciudad se conservó su cuerpo hasta el 820, cuando fué hurtado y transportado a Venecia. Su fiesta se celebra el 25 de abril.

El Evangelio que escribió reproduce, según testimonio de los antiguos, la predicación, las Memorias de Pedro, como escribió San Justino Mártir<sup>120</sup>. Y Pedro demuestra en ellas que «Jesucristo es el Hijo de Dios», especialmente con el relato de los diecinueve milagros y al poner de relieve el poder de Jesús sobre los demonios. Tiene un estilo poco elegante, repleto de latinismos, pero fresco, lleno de color local y rico en detalles mínimos — que revelan al testigo ocular —, constituyendo el evangelio más animado y pintoresco. Las actitudes, los gestos, las miradas, las situaciones, las reacciones de Jesús y de los Apóstoles están descritos en él con una naturalidad encantadora y sin la menor idealización. La figura de Jesús emerge cálida, potente, perfectamente natural. Los Apóstoles se mueven y actúan como personas vivas, llenas de las ideas, opiniones y prejuicios de su tiempo, con descripciones concretas y escenas vividas. El evangelista nos da un retrato viviente de Pedro, sobre el cual se muestra perfectamente informado. Y, si se callan algunos episodios honoríficos sobre Pedro, no es difícil descubrir en la modestia de éste la razón de tal reserva. En suma, este evangelio, que fué escrito entre el 52 y el 62, nos transmite el eco fiel de la palabra de Pedro a los Romanos, y el mérito más grande de Marcos consiste en haberse reservado para sí el papel de puro intérprete, sin sustituir jamás a su informante.

**LUCAS**

Su nombre es quizá la abreviatura de Lucianus o Lucius. Nació probablemente en Antioquía de Siria, y era, como deja suponerlo Pablo al nombrarle

entre discípulos griegos, de origen pagano<sup>121</sup>. Una variante del código griego de Beza (D) en los Actos 11, 28 nos induce a pensar que se hizo cristiano en Antioquía. Pablo le llama «médico», así como la tradición; lo que se confirma por los rasgos seguros del lenguaje y de la mentalidad del médico que se notan en sus libros: el *III evangelio* y el libro de los *Actos*. Más aún, hay motivos para creer que acompañó a Pablo, *también* en su calidad de médico, pues el apóstol debía tener a menudo, a causa de sus enfermedades físicas necesidad de los cuidados de «Lucas, médico carísimo». Ciertamente, Lucas fué por mucho tiempo compañero y colaborador de Pablo. Se encontró con él en Tróade en el segundo viaje apostólico (hacia el 50) y le siguió hasta Filipos, donde permaneció — a lo que parece — para continuar la obra de Pablo. A fines del tercer viaje, alrededor del 58, Pablo, que se dirigía a Jerusalén, volvió a pasar por Filipos, y con Lucas llegó a la ciudad santa. Parece que desde entonces el evangelista estuvo habitualmente con el apóstol, puesto que se quedó en Palestina durante el bienio de la prisión de Pablo en Cesarea, luego le acompañó a Roma, cuando apeló al César, y, finalmente, estuvo también con él durante el segundo cautiverio en Roma, que terminó con el martirio del apóstol<sup>122</sup>. No tenemos informes seguros sobre los últimos años de Lucas. Se dice que evangelizó Acaya, donde quizá escribió su evangelio y murió soltero a los 84 años. Parece que también predicó en Dalmacia, las Galias, Italia, Macedonia y, finalmente en el Egipto superior. Gregorio Nacienceno dice que murió mártir. Sus reliquias fueron llevadas a Constantinopla. Su fiesta se celebra el 18 de octubre.

Entre los escritos del Nuevo Testamento tiene Lucas un lugar destacado, no sólo por el lenguaje, de índole más literaria, sino además porque el autor desarrolla de propósito más una obra de historiador, verificando las fuentes, orales o escritas de los hechos que pretende narrar, insertando en el relato referencias a la historia universal. El prólogo, puesto al evangelio a la manera griega, anuncia, precisamente, los principios seguidos por el autor. Lucas prefiere trabajar estableciendo grandes paralelismos. En la infancia<sup>123</sup> presenta las vidas paralelas del Bautista y de Jesús, y en el ministerio público distribuye la materia en dos secciones casi iguales, una de las cuales está dedicada a la predicación en Galilea<sup>124</sup> y la segunda al viaje a Jerusalén, citado en diversas ocasiones<sup>125</sup>. También los Actos manifiestan una disposición semejante, puesto que la primera parte tiene por centro a Pedro y la segunda a Pablo. En el evangelio algunos temas atraen la especial atención de Lucas: la universalidad de la salvación, el carácter alegre de la buena nueva, la necesidad de la oración, el papel de las mujeres piadosas, sobre todo de la Virgen, y el de los discípulos. Más aún, el aspecto universal de la salvación que nos trajo Jesucristo se extiende en una grandiosa cornisa geográfica que sirve para subrayar su realidad. En efecto, la buena nueva descende del cielo, se anuncia en Galilea y es puesta en práctica en Jerusalén, última meta del evangelio; luego reemprende su carrera desde Jerusalén, se difunde por toda la Judea, Palestina, Siria y, a través de la obra de Pablo, llega a Roma, centro del imperio y última meta de los Actos. Pero Lucas no es sólo el evangelista de las grandes perspectivas; es también el finísimo artista de los cuadros y bocetos inimitables. La tradición, que se remonta al s. V, y que afirma que era pintor, no puede hoy comprobarse; sin embargo, no carece de alguna verdad, ya que la

iconografía cristiana con sus anunciaciones, presentaciones en el templo, etc., se inspiró innumerables veces en el tercer evangelio.

Gracias a su evangelio, que tiene casi el doble de la extensión del evangelio de Marcos y es mucho más largo que el de Mateo, poseemos, pues, un precioso complemento de los sinópticos; mientras que, con los Actos, se llena una laguna, que de otra manera no hubiera podido colmarse, entre la época de Cristo y la obra de Pablo. ■

## PABLO

En la vida y en las cartas de Pablo se compendia toda la grandeza del apostolado. La mera crónica de sus peregrinaciones apostólicas, un esbozo de su personalidad, una simple indicación sobre su doctrina bastan para darnos una idea extraordinaria de este «vaso de elección» que, habiendo llegado por último a la fila de los Apóstoles, ha dejado tras de sí las huellas más profundas.

Pablo nació en Tarso, capital de Cilicia, en la primera década de la era común. Descendiente de una familia de Fariseos de la tribu de Benjamín, y ciudadano romano por nacimiento, en su doble nombre de *Saulo-Paulo* resume un doble mundo. En su familia recibió una rígida educación religiosa, conforme a los principios farisaicos y se perfeccionó en Jerusalén en la escuela del famoso *rabban* Gamaliel I. Volvió a Tarso antes del ministerio público de Jesús, puesto que parece que no conoció a Cristo en persona durante su vida terrena y estaba de nuevo en Jerusalén después de la Ascensión, cuando la Iglesia tenía ya una difusión notable. Su formación farisaica y su ardiente temperamento hicieron de él un perseguidor de los cristianos. Asistió, aprobándolo, al martirio de San Esteban y tomó parte activa en la persecución desencadenada contra los fieles. Por esto, provisto de autorización, se dirigió a Damasco con objeto de capturar a los creyentes y conducirlos a Jerusalén. En ocasión de esta ida a Damasco, cerca de la ciudad, quedó deslumbrado por la luz divina y vió a Cristo resucitado, comprendiendo al instante la verdad del cristianismo. En Damasco fué bautizado y recobró la vista que había perdido. Luego se retiró a la Arabia, seguramente al norte del reino de los Nabateos, cuya capital era Petra, donde permaneció más de dos años. A su regreso a Damasco, halló la hostilidad de los Judíos por causa de su predicación, por lo cual tuvo que huir, descendiendo de las murallas de la ciudad dentro de un cesto. Se dirigió entonces a Jerusalén para visitar a Pedro, con el que se entretuvo 15 días. Pero apenas los hermanos supieron que los Hebreos exigían su muerte, le mandaron a Tarso. Aquí fué luego a buscarle Bernabé, para conducirle a Antioquía. Entretanto, habiendo sobrevenido una gran carestía, los cristianos de Antioquía hicieron una colecta para los fieles de la Judea y encargaron a Pablo y Bernabé llevaran lo recaudado a Jerusalén. Al volver a Antioquía trajeron consigo a Marcos, primo de Bernabé; pero el Espíritu Santo los eligió para la misión de predicar el Evangelio en otras regiones. Así empezaron los grandes viajes apostólicos de Pablo, de los cuales daremos aquí casi sólo el itinerario.

El primer viaje duró desde el 44-45 al 49-50. Pablo y Bernabé desde Antioquía fueron a Seleucia, luego a Chipre, para pasar a Perge (Panfilia) en Asia Menor, donde Marcos los dejó. Prosiguiendo, evangelizaron Antioquía de Pisidia, Iconio de Frigia, Listra y Derbe de Licaonia y, finalmente, por mar regre-

saron al punto de partida: Antioquía. Aquí relataron los grandes éxitos que habían obtenido. Entretanto surgía la cuestión de si los cristianos que provenían del paganismo debían someterse a la ley mosaica, especialmente a la circuncisión, como pretendían los judaizantes. Por esto Pablo y Bernabé fueron a Jerusalén, llevando consigo a Tito. En el Concilio de Jerusalén la cuestión se resolvió en el sentido de que los étnico-cristianos no estaban obligados por la ley mosaica, salvo algunas cláusulas, sugeridas por Santiago el Menor para asegurar la armonía entre judío-cristianos y étnico-cristianos. Era precisamente lo que defendía el Apóstol. Santiago, Pedro, Juan, las «columnas» de la Iglesia, dieron a Pablo y Bernabé su mano derecha en prenda de pleno acuerdo con ellos. Entre el primero y segundo viaje apostólico debió verificarse el famoso «incidente de Antioquía»<sup>126</sup>. Poco después, Pablo, junto con Silas, habiéndose separado de Bernabé por causa de Marcos, comenzó el segundo viaje apostólico, que se señala hacia los años 49-50 y 52-53. Pablo, después de haber visitado las iglesias ya fundadas en el viaje anterior, tomó consigo en Listra al joven discípulo Timoteo, luego recorrió Frigia y Galacia, donde sufrió una enfermedad. Luego atravesó la Misia y llegó a Tróade, desde donde se dirigió, por indicación divina, a Macedonia, acompañado por Lucas. Entre continuas persecuciones por parte de los Judíos, predicó en Filipos, donde dejó a Lucas, en Tesalónica, Berea y Atenas. Aquí predicó ante el Areópago, pero con escasísimos frutos. En Atenas le alcanzaron Silas y Timoteo; Timoteo fué después enviado a Tesalónica y Silas a Filipos o a Berea. Por último, el apóstol se dirigió a Corinto, donde fué huésped de Aquila y Priscila y se quedó 18 meses, obteniendo numerosas conversiones. Allí fué llevado al tribunal de Galión, hermano de Séneca. Desde Corinto escribió las dos cartas a los *Tesalonicenses*, y tuvo por compañeros a Timoteo y Silas, que habían regresado de Macedonia. Luego partió del puerto de Cencrea con Aquila y Priscila, llegó a Efeso y, dejando allí a los dos esposos, continuó hacia Cesarea, hizo una rápida visita a Jerusalén y, finalmente, regresó a Antioquía.

Apenas habían transcurrido unas pocas semanas, Pablo emprendió el tercer viaje (53-58). Visitó Galacia, Frigia, luego, con Tito, Efeso, donde permaneció más de dos años. Como consecuencia del tumulto provocado por Demetrio, tuvo que abandonar Efeso y entonces se dirigió a Tróade, para pasar después a Macedonia y Acaya. Quiso pasar el invierno en Corinto. En el viaje de regreso, para eludir las insidias que le tendían los Judíos, volvió a pasar por Macedonia y desde Filipos partió hacia Tróade, Aso, Mitilene, Samos y Mileto. Desde aquí, habiendo dado las últimas advertencias a los presbíteros de Efeso, a los que había convocado, emprendió el viaje hacia Patara, Tiro, Tolemaida, Cesarea. En todas partes se le predecía la cárcel, pero él prosiguió impávido hacia Jerusalén. Durante el tercer viaje escribió la carta a los *Gálatas* (¿desde Efeso hacia el 54?), la *I a los Corintios* (desde Efeso en el 55-57), la *II a los mismos* (desde Macedonia hacia el 57), y, finalmente, la carta a los *Romanos* (desde Corinto en el invierno del 57-58). En Jerusalén le esperaba la cárcel. En efecto, fué arrestado por los Judíos en el templo y, sin la pronta intervención del tribunal romano, hubiera sido muerto por el furor del pueblo. Fué trasladado a Cesarea con una fuerte escolta, para impedir los planes de los Judíos, que querían matarle, y permaneció allí prisionero durante dos años (58-60), hasta la llegada del nuevo procurador, Festo, que sustituía a Félix; apeló al César y fué entonces, en el otoño del año 60, conducido a Roma. El

viaje estuvo lleno de peripecias. Pablo, acompañado por Lucas y Aristarco, tocó en Creta y naufragó en Malta, donde permaneció tres meses. Emprendido de nuevo el viaje en la primavera, tocó en Siracusa, Reggio, Pozzuoli y finalmente llegó a Roma. Su primera prisión en Roma duró dos años. En este cautiverio romano escribió las cartas a los *Colosenses* y a *Filemón* (62), a los de *Efeso* y a los *Filipenses* (63).

Después de su liberación no podemos seguir con certeza la incansable actividad del apóstol, pues tenemos escasos datos. Seguramente, según antiquísimas tradiciones, fué a España, como había deseado desde mucho antes<sup>127</sup>; volvió al Asia Menor, después de haber pasado por Italia, donde compuso la carta a los *Hebreos*, hacia el 64; visitó Efeso, dejando allí a Timoteo; pasó a Macedonia, donde escribió la *I carta a Timoteo*, hacia el 64-65. Estuvo en Creta, donde dejó a Tito. No mucho después de la carta a Timoteo, escribió la carta a *Tito*. Poco antes o inmediatamente después de haber estado en Nicópolis, fué otra vez al Asia y a Acaya: a Corinto, Mileto y Tróade. Luego volvimos a encontrarle prisionero en Roma. ¿Fué preso mientras estaba en Oriente o en Italia? No lo sabemos. Durante su segundo encarcelamiento en Roma escribió la *II carta a Timoteo* (66), en la que ya ve que su muerte era inevitable. Fué muerto en el 67, 14.º año de Nerón, con la espada. No hemos podido detenernos contando las vicisitudes del apóstol, en las que tanta parte tuvieron las persecuciones, los sufrimientos físicos y morales de toda clase, que él consideró como su más noble *curriculum vitae*<sup>128</sup>; pero, al menos, es necesario dar unos rasgos de su fisonomía moral, tal como se nos muestra en su epistolario.

Pablo, que era de natural extremadamente rico, no tenía ninguna mezquindad, ninguna de aquellas petulancias, celos y bajas venganzas, comunes entre los hombres mediocres, ni siquiera cuando era un perseguidor. Su carácter ofrecía los aspectos más complejos y desconcertantes en una armonía prodigiosa: fiereza y humildad, atrevimiento y timidez, prudencia e impetuosidad, independencia y sociabilidad, afectuosidad y sarcasmo, generosidad y amargura. Para sus «hijos» en Cristo tiene acentos de una ternura más que maternal. En él se hermanaban las experiencias altísimas del místico, la reflexión soberana del teólogo y la actividad incansable del pastor, del organizador, del catequista, del director de almas, del apologista, del orador, y en todo ello es muy grande. Tal personalidad da un tono inconfundible a su «evangelio», a su catequesis, que, dentro de la fe común, tiene acusados aspectos propios por la forma, personalísima, y por el extenso contenido. No vinculó a una forma fija la presentación de la verdad evangélica, como acontece, en cierto modo, en los sinópticos. Podríamos decir que entre él y los sinópticos hay la diferencia que existe entre las fórmulas fijas del catecismo y la libre exposición del conferenciante. En cuanto a su doctrina, el autor que más se le acerca es San Juan. Cristo «omnipresente» (Osty) en su epistolario, es la explicación de todo; y aun conociendo la vida terrena del Salvador, él le presenta como le vió en su ida a Damasco, como glorioso: Jesucristo es el mismo «ayer, hoy y para siempre»<sup>129</sup>. Divinidad, preexistencia, actividad creadora, soberanía universal, humanidad, pasión, muerte y resurrección, etc., he aquí lo que quiere decir para él «Cristo». La historia y el universo entero tienen su centro en el Salvador. No es posible trazar aquí un cuadro completo de la doctrina del apóstol; bastará alguna indicación sobre sus líneas más

generales. Ya la catequesis primitiva se preocupaba de establecer que la Nueva Alianza había sido profetizada en el Antiguo Testamento y Pablo no deja de decir lo mismo; pero va más allá. Demuestra que la economía de la salvación, a través de la fe, no ha cambiado: tanto Abraham como los cristianos obtienen la justificación por medio de la fe. El Antiguo Testamento no es sólo importante porque contiene la predicción del Nuevo, sino que es la figura, el tipo de Cristo que, esperado o ya venido, está siempre en el centro de todas las épocas. La ley mosaica era el pedagogo que debía conducir a Cristo a los Hebreos, pero que en sí no poseía fuerza alguna; no podía justificar. Por esto, arrancada de la economía de la fe, no podía hacer otra cosa que multiplicar el pecado y hacer palpar la miseria del hombre; pero aun en este caso, no podía dejar de tener una elevada finalidad: la de hacer resaltar la fidelidad de Dios a sus promesas de salvación, actuadas en Cristo, a pesar de la culpabilidad humana. En efecto, el hombre encuentra únicamente en Cristo la liberación integral. Dominado por el pecado original y por sus consecuencias, inclinación al mal, muerte física y espiritual, el hombre siente en sí mismo un angustioso dualismo entre carne y espíritu. En esta desigual lucha sale victorioso por Cristo y en Cristo; *por Cristo*, que con su muerte y resurrección ha vencido el pecado y la muerte y ha merecido a los hombres la gracia y la vida; *en Cristo*, porque con el Bautismo el hombre queda sumergido en Él, injertado en Él y místicamente asociado en la muerte del pecado y en la nueva vida, hasta formar con Él un Cuerpo único, como una sola persona, vivificada por el Espíritu. Los cristianos, unidos a su Cabeza, Cristo, Hijo de Dios, conformados con Él y convertidos en hermanos suyos y en miembros suyos, entran, por así decirlo, en la familia divina, y se convierten en hijos adoptivos de Dios, con todas las consecuencias que esta nueva realidad comporta. Para ellos el sufrimiento es, como lo fué para Cristo, prenda de la futura glorificación y como complemento de los sufrimientos de Cristo. La misma muerte física se reduce para ellos a un simple episodio, hasta deseable, para estar con Cristo, y la muerte escatológica o perdición no existe ya para ellos. En suma, a la luz de Cristo todo adquiere un nuevo significado; las acciones más comunes del individuo (como el comer), las relaciones entre los esposos y las relaciones sociales (entre siervos y señores, entre súbditos y autoridades) se revisten de esta manera de un valor superior. Frente a un pensamiento tan vasto y de interés tan profundo, ¿quién puede maravillarse de que toda la sabiduría teológica aparezca en Pablo con tanta amplitud? En él el Evangelio demuestra sus inagotables riquezas y el apostolado alcanza su punto culminante. Y la explicación decisiva de esto nos la da el mismo Pablo: «Por la gracia de Dios, yo soy lo que soy, y su gracia no ha sido en mí estéril; pero he trabajado más que todos ellos; pero no yo, sino la gracia de Dios, que está conmigo»<sup>130</sup>.

JULIO C GIONI

**EL MISTERIO  
DE NUESTRA SALVACION**

**XXIV**

pág.	549	PRELIMINARES
	549	IMPORTANCIA DEL DOGMA DE LA REDENCIÓN
	549	CONCEPTO DE REDENCIÓN
	550	LA REDENCIÓN EN LA SAGRADA ESCRITURA
	550	LA REDENCIÓN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO
	550	EL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL NUEVO
	551	LA REDENCIÓN EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS
	552	DOCTRINA DE LA REDENCIÓN EN SAN PABLO
	552	LA IDEA DE LA SALVACIÓN EN EL CENTRO DE LA VOCACIÓN Y DEL PENSAMIENTO DE SAN PABLO
	553	NUESTRA REDENCIÓN DERIVA DE LA MUERTE Y DE LA RESURRECCIÓN DE CRISTO
	555	REDENCIÓN Y SOLIDARIDAD DE CRISTO CON NOSOTROS
	556	EL DOLOR Y EL AMOR DE CRISTO POR NUESTRA REDENCIÓN
	558	LA DOCTRINA DE LA REDENCIÓN EN SAN JUAN
	559	CONCLUSIÓN
	561	LA REDENCIÓN EN LA EXPLICACIÓN TEOLÓGICA
	561	CRITERIOS PARA UNA TEOLOGÍA DE LA REDENCIÓN
	563	CONCEPCIÓN LATINO-OCCIDENTAL
	564	CONCEPCIÓN GRECO-ORIENTAL
	566	CONCLUSIÓN

**NOTA  
BIOGRAFICA**

*Julio Oggioni nació en Monza en 1916; se doctoró en Teología Dogmática en la Universidad Pontificia de Milán en 1946, donde enseña actualmente Teología Dogmática y Patrología.*

Dios obró la salvación en medio de la tierra»<sup>1</sup>. La antigüedad cristiana había ya deducido de estas palabras que Jerusalén y más aún el Calvario deben colocarse en el centro de la tierra: Cristo ha realizado nuestra salvación. La idea se difundió más aún en la Edad Media y se convirtió en algo tan común, que todavía hoy se enseña en el coro de los Griegos de la Basílica del Santo Sepulcro una piedra llamada pintorescamente «el ombligo de la tierra». Podemos sonreírnos por esta simpática ingenuidad; pero, como suele suceder en ciertas salidas infantiles, esta sencilla idea encierra una profunda verdad. Casi podríamos llamar esta idea del «ombligo de la tierra» la transposición, en términos geográficos, de la objetiva y real «objetividad» que la Cruz de Cristo posee en la historia y en la vida del hombre, centralidad que ya no está vinculada, como su imagen, a una interpretación acomodaticia de la Sagrada Escritura, sino a su enseñanza clara y precisa.

En la I Carta a los Corintios, San Pablo proclama a los lectores su decisión de ignorar todo lo que no sea «Jesucristo, y además Jesucristo crucificado»<sup>2</sup>. Y decía esto no para hacer de ello una postura personal, sino para regular su pensamiento y su conducta sobre lo que debe ser el empeño de todo cristiano; porque el objeto del Evangelio «es Cristo crucificado, escándalo para los Judíos, estupidez para los Gentiles, pero para los Judíos y Gentiles que fueron llamados..., poder y sabiduría de Dios»<sup>3</sup>. Al final de la misma carta dirá con extrema claridad que la verdad primera y esencial de la tradición cristiana es la de Cristo muerto por nuestros pecados: «He transmitido ante todo a vosotros lo que yo también he recibido: que Cristo murió por nuestros pecados»<sup>4</sup>.

Fiel a estas directivas, la Iglesia primitiva fijó pronto en los formularios de fe — los llamados símbolos — la verdad de Cristo Salvador: «Creo... en el Salvador Jesucristo», dice uno de los más antiguos símbolos bautismales; y el símbolo «Niceno» repetirá la misma doctrina en forma más analítica: «Creo... en Jesucristo... que por nosotros y, por nuestra salvación se encarnó, se hizo hombre, sufrió, resucitó de la muerte y subió al cielo». Aún hoy todos los cristianos aprenden en el primer catecismo que el segundo de los misterios de nuestra fe es «la encarnación, la pasión, la muerte y la resurrección de Nuestro Señor Jesucristo». No debe, pues, maravillarnos que, siguiendo estas precisas indicaciones de la enseñanza católica, también la teología afirma que el dogma de la redención es uno de los grandes misterios de nuestra religión.

El concepto de redención aparecerá con claridad y precisión al final del análisis bíblico que haremos; pero, porque para discutir un punto es necesario tener de él al menos una idea aproximada, recordemos que la redención es el misterio de nuestra salvación por medio de Cristo.

En cuanto «misterio de nuestra salvación», ella incluye también su aplicación que se realiza en la gracia, conferida normalmente por medio de los sacramentos; pero el inciso «por medio de Cristo» nos dice que nosotros limitamos aquí nuestro estudio a lo que Cristo ha hecho por salvarnos, y a las características de la salvación producida.

Para conocer qué es la redención obrada por Cristo, no basta saber que Él la ha merecido con la encarnación, o con la muerte, o con la resurrección,

**IMPORTANCIA  
DEL DOGMA  
DE LA REDENCION**

**CONCEPTO  
DE REDENCION**

sino que es menester saber también qué cosa ha producido. Este segundo aspecto ordinariamente queda descuidado: partiendo de la idea, aceptada sin discusión, de que la redención consiste en la liberación del pecado, solemos pararnos en ello casi exclusivamente en nuestro estudio sobre el modo como Cristo nos redime. En cambio, la Biblia tiene el mismo premuroso cuidado de revelar la acción de Cristo para salvarnos (acción que no se limita a la muerte, sino que comprende también toda la vida y su gloriosa resurrección), y la grandeza de la salud obrada, que consiste en nuestra divinización.

Por esto nosotros nos disponemos a acercarnos a la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta estos dos aspectos.

---

## LA REDENCION EN LA SAGRADA ESCRITURA

---

**LA REDENCION  
EN EL ANTIGUO  
TESTAMENTO**

Los textos más significativos del Antiguo Testamento a este respecto son los de los Salmos 22 (Vulg. 21) y los de los cánticos del Siervo de Yahveh<sup>5</sup>.

El Salmo 22, de la época del destierro (comienzos del s. VI antes de C.), describe primero los sufrimientos y la liberación del justo, y luego la salvación del pueblo de Israel (indicado bajo la expresión «los pobres»), y la de todas las gentes. No se afirma explícitamente en él una relación entre los sufrimientos del justo y la salvación de los demás, pero la asociación de ambos extremos lo sugiere de manera clara.

Los cuatro cánticos del Siervo de Yahveh, escritos también en tiempo del destierro, representan, precisamente en el punto de esta relación entre los sufrimientos del justo y la salvación del pueblo, un decisivo progreso. Expongamos el más importante de ellos, el cuarto: se desarrolla a la manera de un drama, en el que los actores son tres: Dios, el Siervo, actor principal, aunque no hable nunca, y el pueblo. De sus palabras se deduce con claridad la doctrina del sufrimiento expiatorio del justo: el que no debería haber sufrido ni debería haber muerto, muere y sufre por la redención del pueblo, más aún, «por la redención de muchos», consiguiendo para todos la paz. Revelando claramente el valor expiatorio del sufrimiento del justo, este texto señala también un progreso substancial en la solución del sufrimiento del inocente; hasta esta época tal sufrimiento continuaba siendo un misterio; se conocía ya la eficacia de la intercesión de los profetas, pero aquí el autor inspirado llega a ver esta eficacia también, y aún más, en los sufrimientos del justo, que dejan así de ser un enigma y parecer absurdos.

**EL ANTIGUO  
TESTAMENTO  
EN EL NUEVO**

Con los textos recordados está vinculado un grave problema exegético sobre su valor mesiánico: ¿quién es el justo, protagonista del Salmo 22? ¿Quién es el Siervo de Yahveh? No necesitamos resolver aquí el problema, basándonos en el análisis de los textos; esto nos llevaría demasiado lejos: nos basta el hecho de que Cristo, los Apóstoles y los Evangelistas los han aplicado incesantemente al Mesías.

Cristo se atribuyó el primer versículo del Salmo 22, precisamente mientras estaba en la cruz: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?»<sup>6</sup>, y los Evangelistas le atribuyeron luego muchas otras frases del mismo salmo.

Son aún más frecuentes las alusiones, por parte de Cristo y los escritores del Nuevo Testamento, a los cánticos del Siervo de Yahveh<sup>7</sup>. Por tanto, tienen razón los Evangelistas cuando hablan de sufrimientos de Cristo «conformes a la Escritura»<sup>8</sup> y más aún San Pablo, cuando escribía a los de Corinto: «Os he enseñado lo que he recibido, o sea, que Cristo, como dijeron las Escrituras, murió por nuestros pecados»<sup>9</sup>.

Por tanto los textos del Antiguo Testamento referentes al valor expiatorio de los sufrimientos del justo son atribuidos a Cristo por el Nuevo Testamento: este solo hecho nos permite afirmar que Cristo es el redentor del pueblo y de las gentes. Pero en el Nuevo Testamento hay mucho más.

Jesucristo, en las progresivas manifestaciones que hizo sobre su autoridad propia del Mesías, tuvo casi siempre la preocupación de incluir, entre los títulos demostrativos de tal dignidad, también sus futuros sufrimientos y su muerte; alguna vez tuvo que insistir sobre este punto contra las reacciones de sus discípulos y del pueblo, para los cuales el Mesías no podía ser más que un triunfador<sup>10</sup>. Si los sufrimientos y la muerte de Cristo pertenecen a su obra mesiánica, es señal de que obran la salvación, porque toda la misión de Cristo es misión de salvación<sup>11</sup>. Por otro lado, en una ocasión Jesucristo lo afirma explícitamente: «Sabed que el Hijo del hombre no ha venido para ser servido, sino para servir y dar su vida en redención (λύτρον) de muchos»<sup>12</sup>.

El λύτρον significa la acción o el precio del rescate de los esclavos; aquí Jesús (aludiendo ciertamente al texto mesiánico de Isaías: «Si él ofrece su vida en expiación, verá una descendencia»<sup>13</sup>) atribuye al ofrecimiento de su propia vida la capacidad de rescatar a muchos. ¿Rescatarlos de qué cosa? Sin duda, del pecado. Jesús lo dirá explícitamente cuando, al instituir la Eucaristía, hablará de su sangre como de una «sangre del nuevo testamento, que es derramada por el perdón (ἄφεσις) de los pecados»<sup>14</sup>. Estas palabras de Cristo, que asocian la efusión de su sangre con el «sacrificio» ofrecido por Moisés, cuando fué proclamada en el monte Sinaí la nueva alianza, abren nuevos horizontes sobre el valor de la cruz: ésta no es únicamente medio de rescate, sino también sacrificio por nuestros pecados, sacrificio que sanciona y ratifica la nueva alianza entre Dios y la humanidad, purificándola antes de sus pecados, para hacerla luego digna de tratar con Dios. A la luz de esta reflexión, el relato de la pasión, sobre la cual se extienden los Evangelistas, se convierte en una apasionada descripción de la obra de salvación de Cristo: con este intento fué escrito, y con esta finalidad debe ser leído también hoy.

Salvar a todos los hombres, libertándolos del pecado por medio de su muerte: he aquí en síntesis la misión de Cristo. Después de la resurrección, antes de subir al cielo, él mismo lo proclamó, diciendo: «Es necesario que se cumpla todo lo que se ha escrito sobre mí... Así ha sido escrito y así convenía que Cristo sufriera y resucitara al tercer día, que se predicara en su nombre la penitencia y la remisión de los pecados a todas las gentes»<sup>15</sup>.

Los Apóstoles heredaron, por tanto, de Cristo una rica doctrina sobre el valor redentor de su vida y de su muerte: y ésta se convirtió en una de las enseñanzas fundamentales de su predicación. Pedro podía declarar, pocos días

**LA REDENCION  
EN LOS  
EVANGELIOS  
SINOPTICOS**

después de Pentecostés, que no hay salvación sino en aquel Jesucristo que los Judíos habían crucificado y que había resucitado al tercer día<sup>16</sup>. Igual doctrina repetirá en su I carta: Cristo expió nuestros pecados en su cuerpo, sobre la cruz, y, por tanto, hemos sido sanados por sus sufrimientos<sup>17</sup>, hemos sido rescatados no con oro y plata corruptibles, sino con el precio de su preciosa sangre<sup>18</sup>. La acción de Cristo no nos exime, sin embargo, de nuestra colaboración, pues Él, al sufrir por nosotros, nos ha dejado un ejemplo que hemos de seguir<sup>19</sup>. Estas enseñanzas son propuestas ampliamente por San Pablo y San Juan, los cuales, sin embargo, se limitan a repetir las palabras de Cristo, como hizo substancialmente San Pedro, pero presentan algunos aspectos personales: en ellos la doctrina de la redención queda incluida en un sistema.

**DOCTRINA  
DE LA REDENCION  
EN SAN PABLO**

LA IDEA DE LA SALVACION EN EL CENTRO DE LA VOCACION Y DEL PENSAMIENTO PAULINOS

Los escritos de San Pablo presentan dos características: un cuidado celoso de permanecer en la tradición, y un empeño constante y generoso en reflexionar sobre el «depósito» recibido, para comprenderlo y llevarlo mejor a la práctica. Respecto a la redención, manifiesta también esta fidelidad a la tradición y esta profundización personal.

Ya sus primeros contactos con el cristianismo le llevaban a valorar la redención y a profundizar en ella. Los Actos nos dicen que Pablo, mientras asistía a la muerte de Esteban, le había oído exclamar: «He aquí que veo los cielos abiertos y que el Hijo del hombre está a la diestra de Dios<sup>20</sup>. También él pues, ha podido saber que los primeros cristianos consideraban a Jesús presente en la gloria de Dios. Al convertirse en perseguidor, sabía que perseguía a los discípulos del Señor<sup>21</sup>, más aún, que perseguía al mismo Señor<sup>22</sup>. Como era un fariseo convencido y, por tanto, creía en la resurrección, pudo advertir que, mientras él solamente la esperaba, los cristianos la aceptaban como algo que ya se había realizado. Muerte, resurrección y gloria de Cristo y de sus seguidores eran los aspectos bajo los cuales se le presentaba a él, fariseo perseguidor, el cristianismo. Profundo conocedor del Antiguo Testamento, debió sin duda de recordar los textos que se referían al sufrimiento y a la victoria del Mesías y debió comparar con éstos los hechos que conocía, hallando que, sin duda, confrontaban extrañamente.

La aparición de Damasco le confirmó en la visión del cristianismo considerado como muerte, resurrección y gloria de Cristo y de los cristianos, y le convirtió. En efecto, es Cristo resucitado el que se le aparece en el camino a Damasco (Pablo siempre consideró esta visión como una verdadera aparición de Cristo resucitado, de la misma clase que las apariciones hechas por Cristo a los Apóstoles), y sin embargo, es un Cristo perseguido: «Yo soy el Cristo a quien tú persigues»<sup>23</sup>. El episodio de Damasco no señala únicamente su conversión, sino además su llamada al apostolado: ahora bien, la misión que Cristo le confió es precisamente la de predicar a las gentes la salvación por medio de la fe en Él: «Me he aparecido a ti para este fin: para hacerte ministro y testigo (ante las gentes)... a las cuales te envió, para abrirles los ojos, a fin de que se conviertan... del poder de Satanás a Dios, y reciban el perdón de los pecados y la herencia de los santos por medio de la fe en mí»<sup>24</sup>.

No nos maravillará, pues, que un hombre, introducido de este modo en el cristianismo y en el apostolado, ponga el problema de la salvación en el centro

de sus intereses. La idea de salvación, entendida como realización en nosotros de la obra de Cristo, mediante una unión misteriosamente real con su muerte y con su resurrección, es, en efecto, una de aquellas ideas que iluminan todo el pensamiento de Pablo y guían para que podamos comprender todo su ulterior desarrollo.

Al principio (Cartas a los Tesalonicenses) la salvación, cuyo aspecto final de resurrección con Cristo subraya preferentemente, se considera principalmente como una realización escatológica. A continuación, en tiempos de las grandes cartas (Cartas a los Romanos, I y II a los Corintios, a los Gálatas), aun sin olvidar este aspecto escatológico, prefiere Pablo insistir en lo que es ya realizable y ha sido realizado en esta vida, o sea, la justificación o santificación. Es fácil observar cómo en este período San Pablo distingue entre «justificación», que es la parte de la salvación posible por ahora, y «salvación total», que se actuará solamente al fin del mundo. En el último período, el de las cartas de la cautividad (a los Efesios, a los Colosenses, a los Filipenses), considera la salvación como la realización de un vasto designio divino, que es el misterio de la sabiduría de Dios y cuyo objetivo es la obra de Cristo, más aún, el mismo Cristo. En este momento, Pablo no sólo avanza en la aclaración del concepto de salvación, identificándolo con Cristo total, sino que avanza también en la consideración del tiempo de su realización: aun distinguiendo todavía entre salvación en esta vida (justificación), y salvación total al final de los tiempos, comprende que la diferencia es de grado y no de substancia, y habla de cristianos resucitados y glorificados con Cristo desde este momento.

#### NUESTRA REDENCIÓN DERIVA DE LA MUERTE Y DE LA RESURRECCIÓN DE CRISTO

En esta doctrina de la salvación Pablo incluye también los datos recibidos sobre la muerte y la resurrección de Cristo y su valor. Nosotros podemos estudiarlos según el desarrollo que les da en la Epístola a los Romanos, que es sin duda la más elaborada de las cartas de Pablo, pero teniendo en cuenta, como hemos advertido, que la importancia de la obra y de la persona de Cristo será aún mayor en el último período de su producción.

En la parte dogmática<sup>25</sup> la Carta a los Romanos tiene por objeto demostrar que «el Evangelio» es un alegre anuncio de salvación: «El Evangelio es la fuerza de Dios para la salvación de todo creyente»<sup>26</sup>. El tema de la salvación es presentado por el Apóstol bajo dos aspectos complementarios: como «justicia» que se manifiesta partiendo de la fe<sup>27</sup> y como «caridad» de Dios difundida en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos comunica<sup>28</sup>.

Nuestra «salud», como justicia mediante la fe, es la única liberación posible del estado de pecado en que todos, Judíos y Gentiles, se encuentran<sup>29</sup>. Lo que salva no es la economía de la naturaleza, ni siquiera la economía de la ley<sup>30</sup>, sino la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo<sup>31</sup>, y precisamente por medio de la fe en su sangre propiciatoria<sup>32</sup>. Si la invitación a la fe la pone aquí San Pablo para recordarnos que la liberación del pecado no es fruto de la obra del hombre, sino que es don gratuito de Dios<sup>33</sup>, la llamada del contenido de esta fe (fe en Jesucristo, fe en su sangre propiciatoria), no sólo da un valor objetivo al medio de justificación, sino que da también ocasión a

San Pablo para incluir en la descripción del plan de salvación la doctrina de la muerte de Cristo: «Todos hemos sido gratuitamente justificados por la misericordiosa bondad de Dios, en virtud del rescate (ἀπολύτρωσις) hecho por Jesucristo, al que Dios ha propuesto públicamente como instrumento de propiciación (ἱλαστήριον)»<sup>34</sup>. Con esto queda trazada brevemente y con exactitud la obra de la redención: es el rescate y la propiciación por nuestros pecados por medio de la sangre de Cristo.

Nuestra «salud», como *caridad de Dios*, que el Espíritu Santo difunde en nuestros corazones, subraya el aspecto positivo de nuestra salvación, que no es sólo liberación del pecado, sino vida nueva: tal es, en efecto, la caridad que nos llega del Espíritu Santo<sup>35</sup>. Este aspecto preanuncia ya la última concepción de Pablo con respecto a la salvación: la que la hace consistir esencialmente en la vida nueva de unión con Dios en Cristo, por medio del Espíritu Santo. No estará fuera de lugar observar que también la salud, como caridad de Dios, se pone en relación con la muerte y la obra de Cristo: «Dios mostró su caridad por nosotros en esto, que, siendo todavía pecadores, Cristo murió por nosotros. Por tanto, justificados ahora en su sangre, con mayor razón seremos preservados de la ira por su mediación... (y) salvados en su vida»<sup>36</sup>. Desarrollando este tema en los capítulos 5 y 6, Pablo ha dado ocasión de presentar la obra de Cristo como la del segundo Adán — el primero fué la raíz de pecado y de muerte, el segundo es raíz de justicia y de vida — y de subrayar que el Bautismo nos une realmente, aunque en modo misterioso, a la muerte y a la resurrección de Cristo, para producir en nosotros la muerte del pecado y la vida nueva.

La alusión a la resurrección de Cristo nos invita a reflexionar sobre un aspecto importante de la doctrina de la redención según San Pablo; en efecto, para él la redención está vinculada no sólo con la muerte de Jesús, sino también con su resurrección. En el capítulo cuarto de la Epístola a los Romanos, al explicar el primer tema, o sea, que la justificación se realiza por medio de la fe en Cristo, el apóstol con gran precisión afirma: «Jesucristo fué entregado a la muerte por causa de nuestros pecados y fué resucitado para nuestra justificación»<sup>37</sup>. Si la primera parte de la afirmación estaba sugerida por Isaías y era común a todos, la segunda es propia de San Pablo. ¿En qué sentido debe ser entendida?

Siguiendo materialmente la expresión, en la Edad Media se dividió la obra de nuestra salvación entre las dos acciones de Cristo: entonces se decía que con su pasión Él nos había merecido la liberación del pecado y con la resurrección, la vida. Esta explicación puede ser aceptada, porque en San Pablo perdón del pecado y gracia son absolutamente inseparables.

En cambio, siguiendo el pensamiento general del apóstol, puede decirse que la resurrección causa nuestra salvación sobre todo de dos maneras. Ante todo, en cuanto la resurrección es para él algo tan íntimamente unido a la muerte, que los dos actos se convierten en un solo principio de salvación: el acto supremo con el que Cristo nos redime es el acto de su muerte-resurrección<sup>38</sup>; y luego, en cuanto, por medio de la resurrección, Cristo se convierte en «espíritu-vivificante»<sup>39</sup>, capaz de intervenir no sólo como Dios, sino también como hombre, en la santificación de los hombres.

## REDENCIÓN Y SOLIDARIDAD DE CRISTO CON NOSOTROS

Frente a la afirmación de que la muerte y la resurrección de Cristo obran nuestra salvación o nuestra redención, surge espontánea esta pregunta: ¿cómo puede la obra de un extraño redimirme de *mis* pecados, cómo puede influir sobre *mi* salvación? ¿Qué cosas hay más personales que el pecado y la salvación? En San Pablo no se halla el problema propuesto tan explícitamente, pero se encuentran los elementos para una recta solución del mismo, y aun ciertas alusiones, que hacen suponer que el apóstol se había hecho algunas veces reflexiones de este género.

Para salvar el carácter personal de la justificación, sería fácil pensar que la redención de Cristo es sencillamente un buen ejemplo, siguiendo el cual el individuo se procuraría la salvación. Pensaron así algunos protestantes del s. XVI (los Socinianos) y, sobre todo, los protestantes liberales del s. XIX. (A. Sabatier, A. Harnack). Pero los escritos de San Pablo no sugieren de ninguna manera tal solución; antes bien se oponen decididamente. Ante todo, con el paralelo Adán-Cristo: así como el primero causó en todos objetivamente un pecado, «aun en aquellos que no habían pecado con prevaricación semejante a la de Adán»<sup>40</sup>, *deñ* mismo modo el segundo nos salva objetivamente, y no sólo en cuanto se constituye en modelo nuestro con su vida y con su muerte. Además, con su concepción del Bautismo, que es para el apóstol un rito en sí mismo y por sí mismo eficaz en cuanto reproduce por sí, y no por una imitación del sujeto, de manera misteriosa la muerte y la resurrección de Cristo.

El problema continúa, pues, en toda su gravedad: ¿cómo es posible que Cristo nos redima objetivamente? Haciéndose eco de toda la revelación del Antiguo Testamento y de la enseñanza de Cristo, San Pablo ha pensado siempre en la redención como en un rescate (*ἀπολύτρωσις*)<sup>41</sup>, en un sacrificio expiatorio (*ἱλαστήριον*)<sup>42</sup>, ofrecido por Cristo en nuestro lugar: en efecto, escribe en la Epístola a los Efesios: «Jesucristo os ha amado y se ha dado a sí por vosotros como ofrenda y como víctima (*προσφορὰν καὶ θυσίαν*) a Dios en olor de suavidad»<sup>43</sup>. Una primera respuesta a la pregunta hecha puede formularse así: Cristo nos ha redimido «tomando nuestro sitio», sufriendo en lugar nuestro.

Pero no es ésta la mejor respuesta y la más completa: más que de sustitución, San Pablo habla de «solidaridad»; para él, Cristo nos ha salvado en cuanto es solidario con nosotros. Las pruebas de esta solidaridad son numerosas en San Pablo. Hay, ante todo, el atento cuidado de la expresión: cuando Pablo dice que Cristo ha muerto «por nosotros», no emplea nunca la expresión *ἀντί*, que podría también significar «en lugar de», sino que siempre emplea la expresión *ὑπέρ*, que no puede tener este significado. El caso más característico es el de 1 Tim. 2, 6: Cristo «dióse a sí mismo en redención para todos (*ἀντιλυτρον ὑπὲρ πάντων*)»: en esta expresión, bajo la cual se percibe claramente la de Cristo, «el Hijo del hombre ha venido para dar su alma como redención para muchos: *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*»<sup>44</sup>, el cambio más significativo es precisamente el de *ἀντί* por *ὑπέρ*.

Hay, además, la asociación tan característica de la resurrección con la muerte de Cristo, con el evidente propósito de indicar en la unión de los dos acontecimientos la causa única de nuestra redención. Ahora bien, si la ex-

presión de que Cristo, muriendo «en lugar nuestro» nos ha libertado de la muerte, podría tener sentido, ¿qué sentido puede tener esta otra, que Cristo nos ha salvado porque ha resucitado «en lugar nuestro»? En cambio, el sentido queda a salvo, si se piensa que la resurrección de Cristo nos salva en cuanto, al ser Él solidario con nosotros, la suya no es más que las primicias de lo que debe suceder con todos. Y así como los dos acontecimientos forman una única causa de nuestra salvación, esta interpretación, que es la única posible para la resurrección de Cristo, debe ser la única aplicable también a su muerte: también ésta nos salva, no tanto porque es una pena sufrida en lugar nuestro, sino porque Cristo es solidario con nosotros en el someterse a este castigo.

Hay, por último, el paralelo Adán-Cristo; esto exige una solidaridad entre nosotros y Cristo, al menos igual a la que nosotros tenemos con Adán.

La doctrina de la solidaridad, tan clara en San Pablo, pero presente ya en la doctrina de Cristo, señala un verdadero progreso sobre la concepción de la redención del Antiguo Testamento, el cual parece sugerir sólo la idea de la sustitución<sup>45</sup>, progreso que se hizo posible por el desarrollo de la concepción relativa a la persona del Redentor. Para el Deutero-Isaías el redentor no es más que un simple Siervo de Yahveh; en cambio, para Pablo es el Hijo de Dios encarnado; y mientras el Siervo de Yahveh puede gloriarse sobre los demás hombres tan sólo del vínculo de una misma humanidad, el Hijo de Dios encarnado, verdadero Dios y verdadero hombre, es constituido, en virtud de la unión hipostática, en cabeza de todos los hombres, vinculado a ellos por un lazo exterior de autoridad y por uno interior de gracia (*gratia capitis*): por esto, Él es íntimamente solidario con los hombres y capaz de influir sobre ellos.

Tal solidaridad no explica sólo la posibilidad de la redención de Cristo en favor nuestro, sino que es además la razón de nuestra necesaria colaboración a la acción de Cristo: en efecto, siendo nosotros solidarios con Él, miembros suyos, debemos también hacer lo que hizo la Cabeza: «Os he dado el ejemplo: vosotros debéis hacer lo que he hecho yo»<sup>46</sup>, decía Jesús de modo genérico, y San Pablo, hablando precisamente de los sufrimientos redentores, añadía: «Doy cumplimento en mi carne a lo que falta en los sufrimientos de Cristo, en favor de su cuerpo, que es la Iglesia»<sup>47</sup>.

#### EL DOLOR Y EL AMOR DE CRISTO POR NUESTRA REDENCIÓN

Como hemos dejado entender, todos estos elementos de redención se unen para San Pablo en un gran plan divino, que se describe completamente con aliento poético en la Carta a los Efesios, donde es llamado misterio de la divina voluntad, preparado y preestablecido con gran benevolencia. Consiste en la reunión de todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, en Cristo, en alabanza de su gloria<sup>48</sup>.

Este misterio es considerado por San Pablo en tres momentos:

en el momento de la «elección divina», cuando Dios nos escoge para sí, aun antes de la primera formación del mundo y, para que seamos hijos adoptivos suyos por medio de Jesucristo, extiende sobre nosotros aquella benevolencia que tiene para con su mismo Hijo<sup>49</sup>;

en el momento de la «realización», cuando por medio de la sangre de Cristo nosotros tenemos la redención (*ἀπολύτρωσις*) y la remisión de los peca-

dos, y por medio de su revelación obtenemos el conocimiento de este misterio: todo esto (efusión de la sangre de Cristo y revelación del plan divino) deriva de la riqueza de la gracia de Dios<sup>50</sup>;

en el momento de la «aplicación», cuando también en Cristo y por medio de Cristo este plan divino es aplicado tanto a los Judíos como a los Gentiles<sup>51</sup>.

En esta estupenda visión la muerte redentora de Cristo entra sólo como un medio, aunque sea medio esencial, para realizar un plan maravilloso, que parte de la benevolencia de Dios, de su gracia, y termina para gloria suya, a través de nuestra elevación a la filiación adoptiva. También los sufrimientos de Cristo son, pues, bajo esta luz, una obra del amor de Dios; esto no debe olvidarse cuando se leen los textos de San Pablo referentes al rescate y a la expiación: acentuar unilateralmente el aspecto expiatorio conduciría a olvidar la visión total, en la que la redención se ve como un don que proviene del amor que viene de Dios, y no como una prestación que, acallada la justicia divina, debe luego hacer nacer el amor. Ya en la Epístola a los Romanos, Pablo había afirmado explícitamente: «Dios muestra su amor por nosotros por el hecho de que, siendo nosotros aún pecadores, Cristo murió por nosotros»<sup>52</sup>.

Considerada de parte de Dios, la redención es más obra de su amor que de su justicia; del mismo modo, considerada de parte de Cristo, la redención consiste más en la aceptación amorosa de sus sufrimientos que no en los sufrimientos físicos en cuanto tales.

El pensamiento de San Pablo sobre este punto está expresado muy claramente en otra estupenda página de las cartas en el cautiverio: «Tened en vosotros los mismos sentimientos de Cristo, el cual, subsistiendo en la naturaleza de Dios, no estimó que debía retener como prenda celosa su igualdad con Dios, sino que se despojó a sí mismo, tomando la naturaleza de esclavo, haciéndose semejante a los hombres, y se abajó *haciéndose obediente hasta la muerte* y hasta la muerte de cruz. Por esto Dios le ha exaltado»<sup>53</sup>. Nosotros debemos nuestra salvación a su humildad y a su obediencia: «Así como por la desobediencia de un solo hombre muchos fueron constituídos pecadores, así por la obediencia de otro hombre muchos serán constituídos justos»<sup>54</sup>; y a su amor, que se extiende hasta su entrega en la cruz: «Me ha amado y se ha ofrecido por mí»<sup>55</sup>.

Este aspecto interior y voluntario de la redención de Cristo es tan importante, que se subraya también en la Carta a los Hebreos, la cual, sin embargo, dada su finalidad, subraya de preferencia la muerte de Cristo como sacrificio cruento que anula todos los sacrificios del Antiguo Testamento. El sacrificio de Cristo tiene, empero, su decisiva eficacia precisamente en la santidad del sacerdote que lo ofrece<sup>56</sup> y en la generosa espontaneidad de su respuesta: «¿Tú no has querido ni víctimas ni oblationes... Entonces dije: He aquí que vengo... a hacer, oh Dios, tu voluntad»<sup>57</sup>.

Desde cualquier ángulo que se la considere, la obra de Cristo aparece en San Pablo como obra de amor:

de amor de Dios que nos da a Cristo,  
de amor de Cristo, que se da por nosotros.

**LA DOCTRINA  
DE LA REDENCION  
EN SAN JUAN**

El pensamiento de San Juan representa un desarrollo ulterior de este aspecto. También él repite en muchos puntos la doctrina de la muerte redentora de Cristo. Ya en el discurso con Nicodemus se dice: «Así como Moisés levantó la serpiente en el desierto, del mismo modo conviene que el Hijo del hombre sea levantado, para que todos los hombres creyentes tengan la vida eterna. Sí, Dios ha amado tanto al mundo, que ha dado a su Hijo único, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga la vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo, para condenarlo, sino para que el mundo sea salvado por su medio»<sup>58</sup>. Las referencias son cada vez más claras: Jesús se presenta como el buen pastor que da su vida por las ovejas, para que ellas tengan una vida superabundante<sup>59</sup>; frecuentemente habla de su pasión<sup>60</sup>, sobre la que discurre largamente en la última Cena. En las cartas y en el Apocalipsis Juan tiene un discurso parecido: Jesús es el salvador del mundo, enviado por el Padre; Él viene para destruir las obras del diablo, para quitar los pecados, mediante la efusión de su sangre: por esto es, verdaderamente, propiciación (*ἱλασμός*) por nuestros pecados, es el Cordero de Dios que lava nuestros pecados en su sangre<sup>61</sup>.

Pero, al lado de estas ideas, comunes también a los demás autores sagrados, Juan desarrolla algunas ideas que podríamos decir personales, en la medida en que puede ser considerado «original» un escritor inspirado, cuyas palabras, escritas bajo el impulso divino, son la expresión del pensamiento del mismo Dios. Nótese que la salvación que emana de Cristo es descrita por San Juan más en su aspecto positivo de vida, de vida superabundante, que no en el negativo de remisión de los pecados. Es aún más característica la doctrina de la cruz: nos la presenta constantemente como «exaltación», a través de la cual Cristo espera la victoria sobre el mundo y sobre el demonio y su glorificación: «Ha llegado la hora de glorificar al Hijo del hombre... Padre, glorifica tu nombre... Ahora se celebra el juicio del mundo, ahora el príncipe de este mundo será expulsado. Y cuando yo seré exaltado sobre la tierra, todo lo atraeré hacia mí»<sup>62</sup>. Finalmente, San Juan presenta la redención como una obra que tiene sus orígenes no en el hombre y en la necesidad de reparar el pecado para rescatar al pecador (la palabra *rescate* no sale en San Juan), sino en Dios. Esta idea, que se encuentra también en las palabras pronunciadas por Jesús el día de la entrada triunfal en Jerusalén<sup>63</sup>, es desarrollada claramente por San Juan en el prólogo de su evangelio, como síntesis de todo su pensamiento. En el principio existía el Verbo, por el cual todo fué hecho, en el cual hay la vida y la luz. Frente a la negativa a recibir la vida y la luz, Dios mandó a sus profetas, pero como que los hombres resistían y continuaban en sus tinieblas, he aquí que el Verbo mismo se encarna y hace posible que tengamos nuevamente el nacimiento en Dios, mediante la gracia y la verdad, dadas por medio de Cristo<sup>64</sup>.

Al analizar el pensamiento de Pablo hemos querido buscar con atención y subrayar ideas afines a las que hemos recordado aquí, como personales y propias de Juan. Esto no quita la originalidad del Evangelista, porque lo que en aquél está presente como en germen, aquí está en su pleno desarrollo; lo que allí se recuerda menos frecuentemente, aquí, en cambio, es afirmación habitual. Ya en San Pablo la redención se aparta del concepto puramente negativo de muerte al pecado, para pasar al de resurrección y vida: pero aquí este

concepto prevalece absolutamente. Ya en San Pablo la obra redentora de Cristo no se limita a los sufrimientos de la pasión, sino que se completa con la resurrección; pero aquí la misma pasión se convierte en exaltación: el dolor pasa a segundo plano, y se debe concluir que de por sí habría bastado la encarnación para darnos la vida: «A todos los que le recibieron les dió el poder de convertirse en hijos de Dios... Y el Verbo se hizo carne... Y todos hemos recibido una parte de su plenitud»<sup>65</sup>. Ya en San Pablo la redención aparece como un don de Dios: tanto que su pensamiento podría resumirse con estas palabras suyas: «Dios ha dado a su Hijo por nuestros pecados y le ha resucitado para justificación nuestra»<sup>66</sup>, pero esto está aún más claro en San Juan: para él la redención deriva del amor de Dios: «Sí, Dios ha amado tanto al mundo, que ha dado a su Hijo único»<sup>67</sup>, y consiste en el amor de Cristo: «Habiendo amado a los suyos... los amó hasta el fin»<sup>68</sup>; «Ninguno ha amado tanto, como quien da su vida por sus amigos»<sup>69</sup>.

De la doctrina de la Sagrada Escritura expuesta hasta aquí, podemos ahora intentar una síntesis no exterior y mecánica, sino interior y viva, que tenga en cuenta los datos objetivos, el ambiente en que salieron y, más aún, el desarrollo que han tenido desde los primeros gérmenes del Antiguo Testamento hasta la total explicación del Nuevo.

#### CONCLUSION

En la Sagrada Escritura el problema de la redención está vinculado con dos hechos que todo hombre siente, por otra parte, profundamente: el de la felicidad y el del pecado. La felicidad se siente como fin irrefrenable, que debe alcanzarse en una íntima unión con Dios; el pecado está constatado como una dura realidad; al ofender a Dios, el pecado impide que el hombre alcance su fin, y constituye para el demonio una victoria indiscutible. El contraste entre felicidad ideal y real miseria se siente fuertemente en la Sagrada Escritura: la cual se propone, por consiguiente, el problema del paso de la una a la otra, o sea, el problema de la redención, que se juzga posible, no por obra del pecador mismo, sino por obra de un intermediario que une la inocencia con el poder. La luz mesiánica, característica del Antiguo Testamento, ilumina también este intermediario y hace surgir la idea del Redentor-Mesías, y la de la redención como obra del Mesías.

El modo de concebir al Redentor y su obra se reviste necesariamente con las categorías del tiempo a que pertenecen los diversos documentos y depende mucho de la atención que se presta a uno o a otro de los extremos de la redención, esto es, al pecado o a la salvación. Cuando, en tiempo del destierro, los experimentados sufrimientos del pueblo y de los individuos hacen sentir fuertemente el problema del pecado, como causa de tanto mal, y el de su reparación por medio del castigo, no sólo es natural que se sienta el problema de la redención, sino también el que la obra del Mesías redentor sea descrita como obra de sufrimiento y de dolor (véase el Salmo 22 y los cánticos del Siervo de Yahveh). Por otra parte, en una época de esclavitud, como aquella en que fueron escritos los libros inspirados, debía ser fácil concebir la redención del pecado como *rescate* de la esclavitud, y la expiación dolorosa como el precio de este rescate. En fin, una redención del pecado, sentido fuertemente como ofensa a Dios, debía evidentemente considerarse como no ajena al acto esencial de culto hacia Dios: el sacrificio; y, como que el sacrificio llegaba hasta la inmolación de la víctima, se debía instintivamente llegar a la idea de la muerte del Redentor inocente,

muerte, empero, no sólo sufrida, sino confirmada por la aceptación voluntaria de la víctima: «Maltratado, él se humilló a sí mismo»<sup>70</sup>. A través de estas espontáneas reflexiones el Antiguo Testamento adquiriría, junto con la doctrina revelada de la redención, las ideas de sustitución, de expiación, de rescate, de sacrificio. No hace falta mucha comprensión para notar que, de los dos extremos en que se mueve la redención, el del pecado y el de la salvación, los hagiógrafos del Antiguo Testamento prefieren considerar el primero y, por tanto, aportan una concepción de la redención, considerándola como *liberación del pecado*.

El Nuevo Testamento no rechaza ninguna de estas ideas: Jesucristo comienza su misión pública repitiendo el anuncio de Juan Bautista, el último de los profetas del Antiguo Testamento: «Haced penitencia»; pero lo completa en seguida con una nueva proclamación: «Y creed la buena nueva»<sup>71</sup>.

El Evangelio, la buena nueva de Cristo, se extiende también a la redención, cuyo concepto se enriquece con aportaciones decisivas. Hay, ante todo, la determinación clara de la persona del Redentor: Él es el Mesías, más aún, Hijo de Dios encarnado. Por consiguiente, la idea de la sustitución se completa con la de la solidaridad con los hombres: en efecto, Cristo no sólo es el inocente que ocupa nuestro lugar, sino que es también un hombre verdaderamente semejante a nosotros; más aún, siendo el Verbo de Dios encarnado, adquiere de derecho y de hecho sobre todos los hombres una preeminencia que le convierte en Cabeza nuestra, como solidario de los hombres: Cristo no se sacrifica en nuestro lugar, sino que se sacrifica por nosotros. La idea de la solidaridad corrige aquel falso modo de entender la sustitución, de manera que excluyera nuestra colaboración. La obra del Redentor se describe como sufrimiento expiatorio (aquí actúa la idea de solidaridad con nosotros), pero aún más como voluntaria y generosa aceptación del dolor y de la muerte (Cristo «se hizo obediente hasta la muerte y muerte de cruz»<sup>72</sup>), dictada por un amor inmenso: «Hemos conocido la caridad de Dios por nosotros en esto: que Él ofreció su vida por nosotros»<sup>73</sup>. Asimismo, entre los motivos que decidieron a Dios Padre a escoger una economía semejante de salvación, no se olvida el de la reparación del pecado, pero se recuerda también y se insiste en el de la caridad: «Dios demostró su amor por nosotros en esto... en que Cristo murió por nosotros»<sup>74</sup>.

Este progreso en la concepción de la redención fué posible gracias a un lento, pero seguro apartarse del punto de vista en que se consideraba la redención: mientras que la redención, en el Antiguo Testamento, se veía casi únicamente como liberación del pecado, en el Nuevo se considera además como salvación que nos une a Dios. Tal cambio está ya en San Pablo (basta recordar el valor salvífico que atribuye el apóstol a la resurrección de Cristo y la descripción insistente, sobre todo en las últimas cartas, del cristianismo como resurrección, como nuevo renacer, como nueva vida), pero aun no está plenamente afirmado, porque la redención es presentada preferentemente como expiación y satisfacción; en cambio, es más claramente visible en San Juan, en el cual hasta la misma cruz se convierte en exaltación y gloria.

Cristo y los Apóstoles confiaron a la Iglesia estos elementos sobre la redención; los cuales son más que suficientes para poder declarar que la doc-

trina de la redención está contenida claramente en la Sagrada Escritura. En el curso de los siglos la Iglesia ha transmitido celosamente esta enseñanza, pero también la ha elaborado amorosamente, dando origen a diversas explicaciones teológicas de la redención.

---

## LA REDENCION EN LA EXPLICACION TEOLOGICA

---

Más que un análisis detallado de cada una de las explicaciones teológicas de la redención, interesan aquí algunas observaciones sobre el significado de la teología y sobre las reglas y los medios de que ésta dispone.

El cristiano ha sentido siempre la necesidad de construir una sistematización de las verdades reveladas por Dios, para mejor comprenderlas y expresarlas con mayor claridad, y para desarrollar aquella riqueza de contenido que encierran en sí como en germen. De este trabajo de reflexión y de sistematización surge la teología, la cual, si quiere ser teología católica y verdadera, se construye con tres medios: razón, revelación y magisterio infalible de la Iglesia.

La razón sirve a la teología ante todo en cuanto le toca la tarea de demostrar los llamados «preliminares» de la fe, o sea, aquellas verdades (como la existencia de Dios, la posibilidad, el hecho de la revelación, etc.), que son la premisa necesaria de la fe y, por tanto, de la teología. El uso de la razón en teología no se limita, sin embargo, a estos preliminares: entra también en el campo propiamente teológico, dando su aportación para la sistematización y para profundizar las verdades reveladas, mediante la comparación mutua de las mismas verdades racionales con las reveladas. Aquí es donde pueden surgir varias interpretaciones de los datos revelados, o sea, los diversos «sistemas».

Al valorar estos sistemas el teólogo no puede prescindir del estudio amoroso de la revelación, o sea, debe usar del otro importante medio de que dispone para su trabajo y que es la revelación misma. En efecto, de la investigación cuidadosa de lo que dice la Sagrada Escritura y de lo que enseña la tradición de la Iglesia, el teólogo sacará no sólo los elementos indispensables de su teología, sino muy a menudo también sugerencias muy preciosas para poder escoger entre los diversos sistemas teológicos.

El uso de la razón y el de las fuentes de la revelación no garantizan al teólogo contra el error. Es verdad que la Sagrada Escritura y la tradición contienen infaliblemente la verdad y sólo la verdad (y bajo este aspecto el teólogo está ya en posición de favor en comparación con el estudioso de fuentes no reveladas, en las cuales puede haber error), pero el teólogo debe también leer la revelación con sus ojos e interpretarla con su entendimiento; en este trabajo puede introducirse el error, sin que las páginas de la Sagrada Escritura o los documentos de la tradición se rebelen contra la falsa interpretación. Si estas fuentes son infalibles no lo son, empero, de tal manera que avisen a los intérpretes de los errores que pueden cometer. Para semejante

**CRITERIOS PARA  
UNA TEOLOGIA  
DE LA REDENCION**

fin el teólogo goza del privilegio singularísimo de poder mirar, en sus investigaciones y trabajos, el magisterio vivo de la Iglesia, el cual, al interpretar y defender la revelación, no puede de ningún modo caer en el error. La enseñanza de este magisterio será la guía que le dirá si su teología se adhiere a la revelación y si su sistema es sostenible. Ciertamente que esto es también una atadura, pero es la atadura de la verdad: y así como el hombre está obligado a la verdad, así también el teólogo está obligado a ser fiel al magisterio.

La Iglesia expresa su enseñanza de dos maneras: solemne y ordinaria. La enseñanza «solemne» se tiene en los concilios universales o en aquellas proclamaciones del Sumo Pontífice en las que define una verdad de fe (como cuando definió en 1950 la verdad de la Asunción). La enseñanza «ordinaria» se expresa, en cambio, a través de los actos comunes del Papa y de los Obispos, como por ejemplo, por medio de la predicación, los catecismos, los símbolos, las profesiones de fe, etc. La primera enseñanza es seguramente y siempre infalible, pero también lo es la ordinaria, cuando se trata de una enseñanza constante y universal.

En lo que se refiere a la redención el magisterio de la Iglesia no ha intervenido todavía de manera solemne, pero, teniendo en cuenta la enseñanza constante y universal del magisterio ordinario (véase, por ejemplo, el símbolo de Nicea: «Jesucristo... bajó del cielo por nosotros hombres y por nuestra salvación se encarnó, padeció bajo..., etc.»), podemos concluir que la idea general de una restauración sobrenatural debida a la obra de Cristo y especialmente a su muerte es un «dogma», o sea, una afirmación infaliblemente verdadera, que ningún católico y ningún teólogo puede rechazar sin naufragar en la fe.

La teología debe, pues, ser hecha reflexionando sobre el contenido de verdad recibido de las fuentes de la revelación, bajo la guía del magisterio de la Iglesia y el subsidio de la razón. La regla fundamental de una buena teología es la de usar simultáneamente estos medios. Sólo así se podrá evitar el error; pero no puede decirse que, haciéndolo así, se llegue siempre y por todos a las mismas e idénticas soluciones.

El contenido de la revelación es algo vivo que, aun manteniéndose siempre igual esencialmente en todo tiempo, se desarrolla, sin embargo, y progresa en el decurso de los siglos como un ser vivo que, aun permaneciendo siempre idéntico a sí mismo, se presenta de manera diversa en las distintas épocas y ofrece por esto a las reflexiones del teólogo un punto de partida, en cierta manera, diverso en los distintos tiempos.

Además, la razón, otro instrumento de la teología, está tan íntimamente vinculada a la índole de los individuos y al tono cultural de una época y de un ambiente, que necesariamente variará, dentro de límites bastante amplios, con el variar de las personas y de los sitios.

Esto explica cómo la misma verdad, revelada por Dios y guardada infaliblemente por la Iglesia, pueda tener, en tiempos y ambientes diferentes, una diversa presentación.

Todo esto se realiza también a propósito del dogma de la redención, y quizá más que en otras cosas. Tratándose de una verdad tan próxima a nuestros intereses (la redención es el dogma de nuestra salvación y de nuestra

felicidad), es obvio que haya sufrido las diversas influencias de las diversas culturas y diferentes ídoles espirituales. Ahora bien, las dos grandes culturas que se han encontrado con el cristianismo son la latina y la griega: ésta es la razón del por qué es posible distinguir una concepción latina y otra griega del dogma de la redención. No estará fuera de lugar recordar que la diversidad de estas concepciones no está en el contenido, el cual para las dos debe ser el dogma de nuestra salvación por medio de la obra de Cristo redentor, sino en el «modo» de presentar la salvación obtenida por Cristo. En la medida en que estas concepciones no acataran el dogma o aun sólo lo pusieran en verdadero peligro, ya no serían concepciones libres, sino errores.

Si tuviéramos que sintetizar en una palabra la concepción latina, la expresaríamos en una palabra: «satisfacción». La mentalidad jurídica de los Romanos en particular y de los latinos en general, mentalidad particularmente sensible a la justicia, aun en materia de ofensas y reparaciones, se orientó inmediatamente hacia una explicación de este tipo en la redención, llegando, no obstante, a formularla de manera clara sólo en la Edad Media con San Anselmo (m. 1109) y con Santo Tomás (m. 1274).

La Sagrada Escritura, como hemos visto, para explicar la redención obrada por Cristo emplea los términos de «rescate» y de «sacrificio»: esto significa que Cristo nos ha salvado, pagando con sus sufrimientos nuestra deuda para con la divina justicia; pero ¿qué quiere decir esto, sino que el Redentor ha «satisfecho» (de *satis-facere*, devolver suficientemente) nuestra deuda? En este sentido la satisfacción es un modo de expresar el dogma de la redención tan esencial, que ningún católico puede rechazarlo.

Pero hay modos y modos de determinar la naturaleza de la compensación satisfactoria: ¿debe entenderse preferentemente como un acto de amor que supera y satisface el odio y la ofensa del pecado, o sólo como una aceptación pasiva de las penas merecidas? En el primer caso tenemos la satisfacción entendida como una «reparación moral» (que no ha de confundirse con la redención moral o subjetiva del protestantismo liberal); en el segundo caso tenemos la satisfacción entendida como «expiación penal».

La categoría de la expiación penal es sin duda bíblica: en efecto, frecuentemente la obra redentora de Cristo es presentada como sufrimiento expiatorio. Se trata, empero, de entenderla rectamente.

Hay quien entiende ésta como aceptación de penas infligidas por la justicia vengadora de Dios, que hace pesar sobre Cristo todo el castigo del pecado, incluyendo la misma maldición divina. En esta forma extrema la teoría de la expiación penal representa el pensamiento oficial del protestantismo ortodoxo, pero, con algunas limitaciones, fué aceptada también por muchos oradores católicos de los siglos XVIII-XIX, y empleada por muchos teólogos para indicar el elemento preferente de la satisfacción de Cristo. Aún hoy no faltan los libros de devoción y divulgación que insisten de manera exagerada en presentar la redención de Cristo como expiación penal.

Sin embargo, esta interpretación choca con muchas dificultades. Por ejemplo, no tiene en cuenta la posición preferente que la Sagrada Escritura asigna al *amor de Dios* al escoger este plan de providencia, y al *amor de Cristo* al aceptar el sufrimiento redentor. Tampoco puede fundarse en la naturaleza

**CONCEPCION  
LATINO-  
OCCIDENTAL**

del pecado y de su reparación. Porque el pecado es un acto esencialmente voluntario y, por ende, estrictamente personal; su reparación debe por esto consistir en una retractación de la voluntad hecha por el mismo pecador, en un acto de amor hecho por el que ha odiado. La redención de Cristo, pues, en cuanto es liberación del pecado, debe consistir primaria y esencialmente en un acto voluntario de amor, y en tanto valdrá como reparación ofrecida por el género humano, en cuanto Cristo es no sólo hombre verdadero, sino, por virtud de la unión hipostática, es el hombre por excelencia, el segundo y verdadero Adán, cabeza de toda la humanidad. Sin duda el pecado, en cuanto ofensa a Dios y lesión del orden, debe ser reparado mediante un castigo: por tanto, su reparación exige también una *expiación*, pero no en primer lugar. El primer lugar en la reparación corresponde necesariamente al amor; y es esto tan verdadero, que cuando el acto de amor es realmente perfecto repara completamente el pecado sin necesidad de una reparación ulterior<sup>76</sup>. Ahora bien, no hay duda de que el acto de amor de Cristo fué verdaderamente perfecto; su reparación del pecado no exigía, por tanto, las penas expiatorias. Entonces, ¿por qué Cristo ha querido redimirnos mediante la expiación de la cruz? Ante todo, porque, al encarnarse quiso tomar aquella humanidad concreta que en castigo del pecado, objeto de su reparación, se había convertido en sujeta al sufrimiento y en mortal; además, porque el amor se manifiesta en el dolor; finalmente, para servirnos de ejemplo. Revelación y reflexión teológica convergen, pues, en eliminar una concepción de la satisfacción, entendida únicamente o con preferencia, como expiación penal.

La satisfacción debe aceptar también el concepto de expiación penal, pero ésta consiste esencialmente en el acto de amor de Cristo que muere por nosotros, con el fin de realizar el plan divino, dictado también por un infinito amor hacia el hombre: Dios perdona el pecado no tanto porque ya ha sido «pagada» la deuda de pena hasta lo último, cuanto porque Cristo, primogénito de muchos hermanos, ha amado mucho, en todas sus acciones, y más aún en su pasión y muerte: en efecto, nadie ama como quien da su vida por los otros<sup>76</sup>.

La satisfacción entendida como «reparación moral» representa la expresión mejor de la llamada concepción latina y es la que recoge cada vez más la adhesión de los teólogos. Pero también ésa debe completarse, quizá, con lo que aporta la concepción greco-oriental.

#### CONCEPCION GRECO-ORIENTAL

Nuestra redención es pasar del estado de enemistad con Dios al de amistad con Él, y participar de su naturaleza divina. Los latinos han sido más sensibles a la grandeza del don divino, en cuanto supone el pago de la deuda que el pecado nos había hecho contraer con Dios; en cambio, los griegos y los orientales, más abiertos a la contemplación y a la mística, han sido más sensibles al don de la amistad divina: los primeros han visto la redención como satisfacción, los otros, como divinización. Y así como los latinos, para explicar su doctrina aducían los textos de la Escritura que se referían al rescate y al sacrificio de Cristo, los griegos recurren a todos los textos que se refieren a la gracia divina que nosotros tenemos «en Jesucristo».

En el Antiguo Testamento la doctrina de la divinización se encuentra sólo en el tema de la alianza entre Dios e Israel, tema que va progresando cada vez más: desde las primeras relaciones con Abraham, se pasa a otras, más bien jurídicas, de la época de Moisés, para llegar a las de los esponsales del «Cantar de los Cantares».

Pero se trata todavía de simples gérmenes que se desarrollan en el Nuevo Testamento. Ya en los Evangelios sinópticos está contenida la idea de una especial paternidad divina con respecto a los hombres. Con San Pablo las declaraciones de que nosotros somos hijos de Dios, hermanos de Cristo, miembros de su cuerpo, herederos del cielo, templos del Espíritu Santo, son frecuentísimas. Y San Juan presenta al Logos como fuente de luz y de gracia para todos los hombres. Al final de la revelación de la Sagrada Escritura, por tanto, la doctrina de la divinización no está todavía expresada con esta palabra, pero sí presentada en su substancia.

La introducción de la palabra corresponde a los Padres griegos. Ireneo (m. hacia el 200) lo sugiere claramente, cuando afirma que el Verbo «se convirtió en lo que nosotros somos para que nosotros nos convirtiéramos en lo que Él es»<sup>77</sup>, y Anastasio, repitiendo este pensamiento, dirá expresamente que el Verbo «se hizo hombre para divinizarlos en Él»<sup>78</sup>. En los siglos IV-VII, durante las luchas trinitarias y cristológicas, la doctrina de la divinización es aducida frecuentemente contra los Arrianos y Nestorianos. El fin explícito y confesado se limita a la defensa de la divinidad del Verbo y de Cristo, pero en estas constantes llamadas los Padres se ven obligados a pronunciarse sobre un conjunto de otras doctrinas, en especial sobre la doctrina de la naturaleza de lo que nosotros llamamos sobrenatural (lo sobrenatural es una participación unitiva en la naturaleza divina) y sobre la doctrina de nuestra salvación: por estos pocos textos, se habrá notado que la divinización se pone en relación con la encarnación redentora de Cristo.

Hoy, después de muchos siglos de silencio, reanudando la doctrina griega de la divinización, los teólogos están ya de acuerdo en buscar en ella una explicación rica y adecuada de lo sobrenatural; no están concordes, en cambio, en buscar en ella elementos positivos para explicar la redención. El motivo de esta incertidumbre es claro: si la redención es divinización, es fácil la tentación de deducir que la redención se verificó completamente cuando Dios se hizo hombre, para hacer al hombre Dios. En cambio, la revelación y el magisterio infalible son clarísimos en poner en relación la redención con la pasión y la muerte de Cristo; ciertamente, es instintivo en nosotros relacionar el pensamiento de la redención con el de la cruz.

Por tanto, se debe evitar el error de reducir la obra redentora de Cristo a la encarnación únicamente; pero se debe también evitar el error opuesto, de excluir la encarnación de los fundamentos de nuestra salvación: en el símbolo Niceno-Constantinopolitano (que la liturgia de la Iglesia repite en cada Santa Misa y quiere que sea cantado por el pueblo), la redención se atribuye no sólo a la pasión y muerte de Cristo, sino también a su descenso del cielo y a su encarnación: «Creo... en Jesucristo, que por nosotros hombres y por nuestra salvación descendió del cielo, se encarnó... se hizo hombre, sufrió, resucitó, subió al cielo»<sup>79</sup>.

Por consiguiente, nuestra redención se debe a la encarnación, pasión, muerte y resurrección de nuestro Señor Jesucristo. Y si se debe a todo el ser de Cristo, ¿por qué hay que limitarla a la satisfacción por el pecado, y no llevarla, en cambio, hasta la divinización del hombre?

Con la seguridad de no traicionar la doctrina revelada y la enseñanza de la Iglesia podemos pensar que, como doble es la causa productora de nuestra redención (*encarnación-pasión* de Cristo), doble es también el elemento constitutivo de la misma (*satisfacción-divinización*).

Este es el concepto completo y profundo de redención, según resulta de la revelación y de la teología. La definición de que hemos partido: «la redención es el misterio de nuestra salvación por medio de Cristo», puede ser aceptada y conservada, dando, empero, a la palabra «salvación» el sentido de liberación del pecado y el de divinización, y entendiendo incluir en la obra de Cristo toda su actividad moral y penal, sostenida por aquella eficacia mística que le viene a Cristo de la encarnación y se realiza plenamente con la resurrección.

#### CONCLUSION

Podemos describir de una manera esquemática esta conclusión, considerando que son tres las personas empeñadas en la redención: el hombre pecador, Dios, el Hombre-Dios.

Partiendo del hombre, la redención se presenta como una reparación del pecado: bajo este aspecto es sobre todo satisfacción que se realiza completamente por medio de la pasión de Cristo.

Partiendo de Dios, la redención se presenta como reconciliación de Dios con el hombre: en efecto, no es solamente el esfuerzo del hombre por volverse a levantar de su pecado para retornar a Dios, sino también, y ante todo, voluntad de Dios por reconciliarse con el hombre; voluntad tan generosa, que llega hasta la encarnación: considerada bajo este aspecto la redención es también divinización.

Partiendo de Jesucristo, Hombre y Dios, se encuentra la fusión y la unidad de los dos aspectos mencionados. Porque en Él, especialmente si se le considera en el acto supremo de su misión, que es la muerte-resurrección, hay toda la efusión de la divinidad y todo el drama de la humanidad, la cual se redime aceptando las consecuencias del pecado y hasta la muerte. Otro hombre hubiera podido también aceptar los sufrimientos y la muerte, pero esto no hubiera bastado para conducir a la vida sobrenatural ni a él ni mucho menos a los demás hombres; sólo es posible para el Hombre-Dios. Decía ya San Gregorio Nacianceno que «nosotros teníamos necesidad, para vivir, de la encarnación y de la muerte de Dios»<sup>80</sup>.

Este último modo de considerar la redención nos muestra que, más que un concepto y una teoría, es una persona viva en el acto en que vive más intensamente: es Cristo en el acto voluntario de su muerte. En ella se realiza «el abrazo personal con el cual Dios estrecha sobre su corazón, arrancándola de su pecado, a la humanidad pecadora, en su Hijo encarnado»<sup>81</sup>. Aún hoy, el que desea levantarse del pecado y unirse a Dios, lo debe hacer en Cristo.

ANTONINO ROMEO

LA REVELACION  
DEL APOCALIPSIS

**XXV**

pág.	569	ESTE ENIGMATICO LIBRO
	569	LOS MÁS RECIENTES TRABAJOS SOBRE EL APOCALIPSIS
	569	LA NUEVA PROBLEMÁTICA
	569	LA FECHA DE COMPOSICIÓN
	570	EL AUTOR: JUAN APÓSTOL
	572	¿CUÁL ES EL GÉNERO LITERARIO DEL LIBRO?
	572	CARACTERÍSTICAS DE LA APOCALÍPTICA
	573	VISIÓN Y AUDICIÓN
	574	ES UNA LARGA CARTA
	574	EL TEMA GENERAL
	574	EL JUICIO DE DIOS
	575	LA VICTORIA DE CRISTO
	576	LA GRAN «ANTITESIS»
	576	JERUSALÉN Y BABILONIA
	577	LA LITURGIA CELESTE
	578	EL DRAMA
	582	EL SIGNIFICADO DE LAS FIGURACIONES DEL APOCALIPSIS
	583	EL SISTEMA RECAPITULATIVO
	584	ALGUNOS GRANDES TEMAS PARTICULARES
	584	EL NÚMERO «SIETE»
	584	LAS CARTAS A LAS SIETE IGLESIAS
	585	LOS DOS TESTIGOS DE DIOS
	586	LA MUJER VESTIDA DEL SOL
	587	LAS DOS BESTIAS
	588	EL NÚMERO 666
	588	LA NUEVA JERUSALÉN CELESTIAL
	589	EL MENSAJE O «EVANGELIO ETERNO» DEL APOCALIPSIS

**NOTA  
BIOGRAFICA**

*Antonino Romeo, nacido en Regio Calabria en 1902, es doctor en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas; desde 1938 es ayudante de estudio de la Sagrada Congregación de los Seminarios y Universidades. Dirigió las secciones bíblica y ascético-mística de la Enciclopedia Católica y ha hecho investigaciones especiales sobre la escatología paulina (artículos en «Verbum Domini»). Es además colaborador de varias revistas y enciclopedias y autor de numerosos trabajos.*

**E**l comentario del Apocalipsis publicado en 1921 por el dominico B. Allo señala una fecha importante en los estudios dedicados al enigmático libro profético del Nuevo Testamento. En la larguísima introducción el docto exegeta francés examinaba toda la producción precedente, clasificaba las diversas corrientes de interpretación, discutía las hipótesis y las tesis de la crítica reciente y utilizaba los materiales nuevos, aportados por la filología para solucionar muchas de las cuestiones históricas, literarias, textuales que presenta el Apocalipsis. La originalidad y el mérito del P. Allo consisten principalmente en lo siguiente: que rechazó la interpretación episódica, muy difundida entre los católicos, que se complacía en poner de relieve predicciones sobre acontecimientos contingentes sobre tal o cual período histórico, y volvió a asentar la gran tesis de la exegesis unitaria, que se relaciona con la elevada visión de la economía divina del juicio y de la salvación, que era ya familiar a los cristianos de los primeros tiempos, desde San Pablo y San Ireneo, los cuales hablan de «recapitulación»<sup>1</sup>; por tanto, ve en el Apocalipsis la filosofía cristiana de la historia religiosa para todos los tiempos.

Pero es preciso reconocer que la obra del P. Allo, aun constituyendo una piedra miliaria, no tiene hoy el asentimiento general de los exegetas católicos. Por consiguiente, para conocer a fondo este libro, es menester también tener en cuenta los importantes trabajos que posteriormente se han publicado: tales son, entre otros, los de R. H. Charles, Th. Zahn, E. Lohmeyer, L. H. Strack-P. Billerbeck, protestantes, y de los católicos A. Wikenhauser, P. Touilleux, J. Sickemberger, A. Gelin, A. Boismard, J. Bonsirven, para nombrar tan sólo a los principales.

Junto a las cuestiones tradicionales, que en los últimos treinta años han sido parcialmente renovadas, sobre el autor, el tiempo, los destinatarios, el argumento, la división del libro, cada vez toman más notable importancia, en el estudio de los exegetas, cuestiones que hace un siglo eran generalmente descuidadas y que los católicos anteriores al P. Allo ignoran por lo general: el título de «Apocalipsis», el género literario apocalíptico, la unidad temática, el simbolismo numérico, literal y real, las circunstancias históricas a que el libro parece aludir, la conexión entre los capítulos introductorios (cartas a las siete iglesias) y el resto de la obra, la liturgia en el templo celeste, como núcleo o encuadramiento de la acción dramática central, el carácter de la progresión de las escenas del drama, o sea, si es puramente semántica o realmente cronológico-objetiva.

La provechosa lectura del Apocalipsis presupone, ante todo, una exacta colocación del libro en el ambiente histórico y religioso en que fué compuesto. Sólo así se pueden comprender la finalidad, el tema, las alusiones doctrinales y morales del libro, las referencias a situaciones o personajes y acontecimientos que se esconden «bajo un velo», que podían ser reconocidos fácilmente por los primeros lectores, mientras que son enigmas insolubles para el que no consigue revivir aquella atmósfera hoy tan lejana de nosotros. Para conocer las circunstancias en que nació el libro y que, ocasionalmente, le dieron el

**LOS MAS  
RECIENTES  
TRABAJOS SOBRE  
EL APOCALIPSIS**

**LA NUEVA  
PROBLEMATICA**

**LA FECHA  
DE COMPOSICION**

carácter de arcano mensaje, es importante fijar ante todo la fecha de su composición.

La tesis tradicional coloca el destierro del apóstol Juan en Patmos y la composición del Apocalipsis en los últimos años del reinado de Domiciano (81-96), por tanto, hacia el 95. Los escritores eclesiásticos más antiguos admiten unánimemente esta fecha. San Ireneo, que escribía hacia el 190, refiere que Juan «vió el Apocalipsis no mucho tiempo ha, casi durante nuestra generación, hacia fines del reinado de Domiciano»<sup>2</sup>. A fines del s. III, Victorino de Pettau atestigua que Juan «tuvo visiones» cuando estaba en Patmos, condenado a las minas por Domiciano César y que, después de haber sido puesto en libertad, publicó la revelación que había recibido de Dios. No menos categórica es la afirmación en el mismo sentido de San Jerónimo<sup>3</sup>. Asimismo, Eusebio, que habla del destierro de Juan en Patmos como un suceso que no se prolongó más de un año<sup>4</sup>.

La época que generalmente propugnan los católicos, el reinado de Domiciano, ha sido confirmada por recientes estudios. Es particularmente importante a este propósito la aportación original del protestante R. Schütz, el cual insiste sobre las alusiones a Domiciano, contenidas en el Apocalipsis, en particular ve en el «número de hombre» del c. 13, 18 (Schütz lee 616), el nombre de Domiciano, y la determinación de los últimos meses que precedieron el asesinato de aquel emperador (18 septiembre 96).

El católico P. Touilleux, utilizando la obra de Schütz, sostiene que las visiones pertenecen en conjunto al año 68, bajo Nerón, pero están presentadas como predicciones «post eventum».

A. Gelin, a su vez, se ha valido ampliamente de la tesis de Touilleux, pero prefiere poner el fondo de las visiones bajo Vespasiano (69-79). Como en otros apocalipsis apócrifos, cree que en la composición del Apocalipsis deben distinguirse dos fechas: la fecha de publicación (finales del reinado de Domiciano) y una fecha anterior en la que debe colocarse la perspectiva de las visiones. Poniendo bajo Vespasiano el fondo escénico a que se refieren las visiones, cree poder dar una interpretación más satisfactoria y hasta busca un apoyo en una «tradición secundaria», que pone el destierro de Patmos, y por tanto, las visiones de San Juan, en tiempos de Nerón.

Más categórico es Boismard, que admite una primera redacción del Apocalipsis bajo Nerón, y otra, 30 años después, en tiempos de Domiciano.

Estas precisiones son en gran parte arriesgadas. Sin embargo, la gran tesis de la tradición católica aparece siempre mejor fundada. Sobre otras opiniones más osadas, generalmente basadas en interpretaciones de detalles y en analogías textuales completamente subjetivas, no consideramos necesario entretenernos.

**EL AUTOR:  
JUAN APOSTOL**

La tradición, casi unánime, de la Iglesia (basándose en el Apoc. 1, 1. 4. 9; 22, 8) considera que el autor del Apocalipsis es el apóstol Juan y, basándose en esta premisa histórica ha aceptado la inclusión de este libro profético en el «canon» de las Escrituras. Ya que se ofrece la ocasión, advertiremos que esta canonicidad nunca fué negada en Occidente (el caso contrario de un tal presbítero Cayo no tiene importancia), y la negación que hubo en algunas iglesias de Oriente —pero no en Alejandría— era una reacción contra el

abuso que hacían del mismo siete exaltados, o aislados pseudo-profetas, como los Montanistas en Frigia.

El examen de los criterios internos confirma el dato tradicional, brillantemente reivindicado, entre muchos otros, por los católicos B. Allo (1921) y J. Bonsirven (1951), así como por los protestantes Th. Zahn (1924-26), J. Willemze (1924), E. Lohmeyer (1926).

El estudio profundizado del libro revela muchas afinidades de pensamiento y de estilo con el IV evangelio. También éste está compuesto sobre una sólida estructura alrededor de un tema único<sup>5</sup>.

Queda la dificultad del lenguaje del Apocalipsis, mucho menos correcto que el del IV evangelio, pero esta última obra fué escrita después y en circunstancias de mayor calma; se puede considerar, además, que los bruscos cambios de construcción sintáctica y los frecuentes *anacoluton*, que llegan a veces a ser negligencias y errores gramaticales, se deban, no sólo a las duras condiciones del destierro en que el Apocalipsis fué compuesto, sino también a la móvil complejidad de la visual profética.

Con esto no queremos negar que pueda subsistir alguna dificultad en este punto y que debamos desear nuevas investigaciones que lo aclaren. En un trabajo más bien de divulgación, como es la llamada «Bible de Jérusalem», el P. Boismard ha recordado viejas objeciones contra el origen como obra de San Juan, dándoles un cierto crédito y adoptando finalmente en conclusión la hipótesis que ya se asomó en algunos antiguos escritores<sup>6</sup>, que el autor no fué San Juan, sino un discípulo suyo, que también se llamaba Juan. Así, por ejemplo, Boismard se muestra maravillado por el hecho de que el autor del Apocalipsis, Juan, no se da nunca el título de apóstol mientras se lo da de profeta<sup>7</sup>. Pero se puede recordar que San Pablo, que era apóstol, se declara también profeta<sup>8</sup>; y, además, siendo el Apocalipsis un libro de «profecías», el autor debía reivindicar para sí el título de «profeta», aunque fuera como apóstol, fundador y maestro de las Iglesias nacientes. Boismard subraya, además, que, mientras el autor del IV evangelio se presenta completamente original y personal, el Apocalipsis, en cambio, aparece como «una repetición, a menudo literal, de las profecías del Antiguo Testamento»: objeción muy extraña, si pensamos en que la dificultad del Apocalipsis reside precisamente en su originalidad y en el hecho de que emplea símbolos y alegorías de los profetas del Antiguo Testamento y de los apocalípticos judíos, pero sólo como colores que, tomados sobre la paleta literaria tradicional, sirven para formar un cuadro de concepción enteramente nueva.

Otra gran novedad del librito del P. Boismard es su esfuerzo por resucitar la hipótesis, no nueva, y muchas veces refutada, de que el Apocalipsis no es un libro unitario, escrito de una vez por un autor que así lo concibió, sino una compilación, resultante de la fusión de dos «apocalipsis», originariamente independientes y diversos entre sí. Séanos permitido solamente invitar al que desee leer el gran libro profético del Nuevo Testamento a que observe atentamente su estructura homogénea bajo el aspecto reflejo de la homogeneidad conceptual, que se manifiesta en el desarrollo de las imágenes y de las doctrinas, así como en el drama litúrgico, en el que se inserta todo el vasto simbolismo de la obra.

¿CUAL ES EL  
GÉNERO LITERARIO  
DEL LIBRO?

¿Qué es un «apocalipsis»? La palabra es siempre transcripción del griego ἀποκάλυψις, «quitar una cobertura o velo» y, 'por tanto, «revelación» de ἀπό «fuera» y κλύπτω «cubrir». Un «apocalipsis» es la revelación hecha a los hombres por Dios, o por un ángel en nombre de Dios, de realidades escondidas y conocidas únicamente por Dios. Casi siempre tiene por objeto el futuro (apocalipsis histórico) de la historia humana, y principalmente los últimos tiempos (apocalipsis escatológico). Puesto que ambas van dirigidas al futuro y encierran la predicción del mismo, es a menudo difícil trazar la frontera precisa entre apocalipsis y profecía. Los escritos del género apocalíptico — que comprende varias obras extra-cánonicas, además del Apocalipsis de que hablamos — pretenden enseñar lo que hoy llamaríamos la filosofía religiosa de la historia. El género apocalíptico es un desarrollo, aparecido hacia el s. IV a. C. y que luego se fué acentuando progresivamente hasta convertirse en exuberante, del género profético, a través de la acumulación y complicación del simbolismo y el prevalecer de la visión alegórica. Las visiones de Ezequiel, Zacarías y Daniel están colocadas entre los sobrios oráculos de Amós e Isaías y las complicadas producciones de la apocalíptica, que floreció en el seno del judaísmo de los siglos II a. C. al II d. C., con ocasión, sobre todo, de tres sucesos principales: la persecución de Antíoco IV Epifanio (168-164 a. C.), la toma de Jerusalén por obra de los Romanos (63 a. C.), la destrucción de Jerusalén y del Templo (70 d. C.). Esbozos o fragmentos de apocalipsis se encuentran, en la Biblia, entre los libros canónicos. Muchos consideran «apocalipsis» la composición original que se encuentra en Is. 24-27; más claros caracteres apocalípticos tiene Dan. 7-12 y en el Nuevo Testamento la llamada «apocalipsis sinóptica»<sup>9</sup>. Mensajes de esperanza, los apocalipsis pretendían exaltar la fidelidad de Dios a sus promesas, que se manifestará tanto más maravillosa, cuanto más irremediable aparecía la ruina. Los apocalipsis son variaciones sobre el clásico tema profético del «día de Yahveh», o sea, de la última reivindicación divina sobre las fuerzas triunfantes del mal: venganza sobre las gentes que se aniquilan mutuamente, hasta que el dominio universal haya pasado a Israel y se haya celebrado la definitiva y gloriosa restauración del pueblo elegido. Para alcanzar y suscitar en los lectores que dirigieran su interés de la momentánea derrota hacia la victoria fulgurante que no podía faltar, el apocalíptico huye de los hechos presentes («este siglo»), llenos de calamidades, para refugiarse y confinarse en el futuro («el siglo futuro»: *ha-olàm-habbàh*).

CARACTERÍSTICAS  
DE LA  
APOCALÍPTICA

Las características del género apocalíptico son: 1) la sustitución del oráculo-discurso, que caracterizaba la enseñanza profética, por la visión-símbolo; 2) la pseudonimia, ficción literaria, para conferir valor a las visiones, puestas bajo los nombres más ilustres (patriarcas, profetas, otros santos mediadores de revelaciones divinas) en un tiempo pasado ficticio; 3) el esoterismo: escrito en remota antigüedad, el libro se habría conservado y transmitido a través de una cadena de iniciados<sup>10</sup>; 4) la falta de unidad orgánica en las compilaciones de todas las tradiciones, admitidas en sincretismo con viejas leyendas y aun mitos, recuerdos populares, exegesis alegóricas, parénesis morales, sentencias legales, opiniones cosmográficas, elementos escatológicos sacados de la profecía inspirada o de la fantasía de los soñadores; 5)

indeterminación estilística, por la cual los apocalípticos son de propósito oscuros y sibilinos, tanto en combinar espectáculos o sucesos irreales e irrealizables en su intento de representar mundos inaccesibles, como en el énfasis cósmico o histórico, por el que asocian continuamente las realidades más desproporcionadas y disparatadas; 6) simbolismo o uso de imágenes convencionales, recurso constante de este estilo oscuro, que se hace a menudo enigmático impenetrable; 7) artificio y convencionalismo, en una atmósfera de metáforas e hipérbolos, ajena a toda realidad, en lo que los diversos libros apocalípticos son uniformes y completamente homogéneos.

El Apocalipsis de Juan carece por completo de los caracteres 2), 3), 4) y 7) de los demás apocalipsis, más aún, rechaza la pseudonimia<sup>11</sup> y el esoterismo<sup>12</sup> y sigue un plan estilístico y doctrinal bien claro, que se opone a toda clase de sincretismo y excluye el artificio de los vacíos convencionalismos. Por otra parte admite, por una norma intrínseca del género literario, locuciones aproximadas, conjuntos de imágenes irreales e irrealizables que impresionan fuertemente<sup>13</sup>, descripciones enfáticas, que asocian el mundo celeste a la historia humana<sup>14</sup>. Utiliza continuos símbolos, que a veces interpreta<sup>15</sup>, pero que otras veces los presenta como enigmas<sup>16</sup>; da gran realce al simbolismo numérico, y en primer lugar a los números 7, 12, 1000, que expresan varias clases de plenitud.

Para valorar la inmensa distancia que separa el Apocalipsis de San Juan de los apocalipsis apócrifos, bastará observar que está lleno de auténtico ardor profético, como demuestran, ante todo, las parénesis a las siete iglesias<sup>17</sup>.

En el empleo de las imágenes y de los símbolos, el Apocalipsis se distingue generalmente por su sobriedad, por la cual Juan organiza, lejos del sincretismo heteróclito y de cualquier artificio inexpressivo, los símbolos que él ha creado personalmente y los que, en mayor número, ha sacado de los textos bíblicos.

Las imágenes usadas en el Apocalipsis derivan, en efecto, en su gran mayoría, del Antiguo Testamento. En 404 versículos, el Apocalipsis encierra hasta 518 citas (implícitas) de los libros del Antiguo Testamento, 88 de las cuales están sacadas de Daniel.

La forma está muy influenciada por las profecías del Antiguo Testamento, sobre todo de Daniel, Ezequiel y Zacarías. No faltan analogías con los principales escritos apocalípticos judíos (Henok, 4 Esdras, Apocalipsis de Baruc); algún elemento es análogo a las representaciones mitológicas (Dragón) y astrológicas del mundo helénico, viejas formas llenas de contenido nuevo.

En el Apocalipsis, como en las demás producciones del género apocalíptico, domina la visión. También en el IV evangelio prevalece un cierto carácter de percepción-contemplación visual, desde el comienzo<sup>18</sup> hasta el final<sup>19</sup>, que parece ser una característica del estilo de San Juan apóstol. La expresión «y vi» (καὶ εἶδον) constituye la introducción común de las descripciones del Apocalipsis, que es una sucesión de «visiones».

En las visiones se intercalan las audiciones. Las visiones del Apocalipsis no son ficciones literarias, sino relaciones de experiencias estáticas, en las que se insertan observaciones y explicaciones, deducciones, advertencias, exhortaciones, bienaventuranzas y consolaciones.

El oficio de los ángeles está a menudo relacionado con la visión; ellos deben «hacer ver» o «mostrar» al vidente<sup>20</sup> el cuadro simbólico, en el que ellos mismos no raras veces intervienen como actores.

VISION Y AUDICION

En los cuadros más desarrollados del libro, la profecía se mezcla con la apocalíptica, en cuanto los textos de los libros proféticos del Antiguo Testamento, citados casi siempre con simple alusión, se emplean para componer las descripciones de los espectáculos que constituyen las sucesivas escenas del drama. La proporción varía entre las partes profética y apocalíptica, según el contenido, a veces doctrinal-didascálico (citas proféticas), otras espectacular-simbólico (desarrollo apocalíptico del tema).

En las visiones del dramático juicio divino, del que deriva la ruina humana<sup>21</sup>, predomina absolutamente el elemento estrictamente apocalíptico, y el estilo profético se reduce en él, en comparación con las doctrinas religiosas y morales consagradas en los textos del Antiguo Testamento. En toda esta parte, que es, con mucho, la más extensa del libro, no aflora netamente la preocupación de exponer una sucesión de los acontecimientos escatológicos. La perspectiva histórica cronológica (en sentido muy amplio), que presenta los hechos en su sucesión, es muy clara en la última parte<sup>22</sup>, la más corta, que describe la reconstrucción del cosmos como una ciudad santa celestial. Con esta perspectiva aparece también el estilo profético, que caracterizaba ya el c. 7, 14-17, pasaje que anticipa la visión final de la Jerusalén nueva.

#### ES UNA LARGA CARTA

En los manuscritos más autorizados el libro se titula Ἀποκάλυψις, Ἰωάννου. Tal título que no pertenece al escrito original, se ha tomado de las primeras palabras del libro Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Pero en el título la palabra ἀποκάλυψις ha sido separada del significado que tenía en el texto: aquí es la «revelación» activa, realizada por Jesucristo desde la gloria celestial; en el título es el escrito que refiere la «revelación» recibida por Juan; casi diríamos que en el libro ἀποκάλυψις es la «aparición» de Jesús, y en el título es la «visión» de Juan.

La palabra ἀποκάλυψις tiene una notable importancia en la doctrina escatológica del Nuevo Testamento, junto a la de παρουσία. Las revelaciones de Jesucristo, que el Divino Maestro ha recibido desde lo alto<sup>23</sup> y que mediante un ángel ha comunicado en visiones a su apóstol predilecto, deben enseñar «lo que debe suceder pronto», y que Juan escribe a las siete comunidades cristianas de Asia Menor, a cada una de las cuales, en particular, van dirigidos los cap. 2-3. Todo el libro reviste la forma literaria de una amplia carta de 404 versículos, menos larga que las epístolas paulinas a los Romanos, que constan de 433 versículos, y la primera a los Corintios, que consta de 437 versículos.

---

## EL TEMA GENERAL

---

#### EL JUICIO DE DIOS

EL argumento central del Apocalipsis es de capital importancia: es el castigo de los rebeldes a Dios, junto con el triunfo de los fieles seguidores de Cristo. Es el «juicio de Dios», del que el mismo Jesús será el ejecutor<sup>24</sup>, en el doble significado bíblico de dominio, al que, en vano, se oponen los rebeldes, y de restauración del orden a través de la justa sanción. Este era

el tema capital ya en la predicación profética del Antiguo Testamento. El Apocalipsis lo presenta y desarrolla, en la mayor parte del libro<sup>25</sup>, como algo que se actúa en la condición de los cristianos y del mundo en los tiempos actuales, que son escatológicos, precisamente porque en ellos se ejerce el juicio de Dios. Toda la descripción simbólica de los primeros veinte capítulos está, por otro lado, salpicada de frecuentes alusiones a los últimos acontecimientos, que se preparan con el drama del juicio universal último<sup>26</sup>, escena de transición, después de la cual se despliega el esplendor final de la nueva Jerusalén celestial.

El tema del juicio de Dios es, sin embargo, parcial y provisional. Este juicio supremo se realiza desde ahora en forma de lucha entre Dios y Satanás y entre sus dos ciudades. Se impone como dilema esencial que obra por intrínseco dinamismo: bien o mal, premio o condenación, felicidad o infelicidad. Este conflicto que después de la venida de Cristo se extiende en la conciencia individual, en la colectividad humana, en el cosmos entero, debe desembocar, por obvias exigencias religiosas y morales, en la victoria divina. Así como el juicio divino lo ejerce Cristo, así también la victoria divina será de Cristo, el Pantocrator («Omnipotente»). El tema de la victoria de Cristo ilumina el Apocalipsis, es como su «leitmotiv», e inspira todo su canto poderoso. En cierto modo, este canto se formula al son de la séptima trompeta: «El reino del mundo ha pasado al Señor nuestro y a su Cristo, que reinará por los siglos de los siglos»<sup>27</sup>. Esta proclamación temática, en torno a la cual se desarrolla toda la escenificación simbólica, resuena a lo largo del libro.

Como mensaje de esperanza infalible, el Apocalipsis anima a los temerosos, enardece a todos los que andan asustados porque las fuerzas del mal prevalecen, afirmando y describiendo, con los símbolos más impresionantes, la victoria de Cristo, que es la victoria de sus santos, segura, a breve plazo, porque «el Señor viene». Este triunfo de Cristo, inseparable del triunfo de los suyos, relampaguea en el cielo, «desciende» desde el cielo a la tierra, donde se derrumban los fastuosos poderes que dominan este mundo con la violencia y la seducción y, mientras Satanás es primeramente encadenado por mil años, y después arrojado en el lago de fuego, los santos exultan<sup>28</sup>, se ilumina la nueva Jerusalén, esposa del Cristo glorioso, en el cosmos, que ya no será conmovido por luchas y por lutos, de la «nueva creación».

La victoria es considerada con la elevación espiritual propia del mensaje cristiano de amor universal: es dominio sobre sí mismo y sobre el pecado; es adhesión a Cristo Redentor, mediante la fe profesada y vivida. Resuena desde el comienzo como tema constante, como orientación finalística de la vida, como aviso para el presente y certidumbre para el futuro. Como conclusión de cada una de las cartas a las siete iglesias, Jesús promete «al vencedor» el alimento sacado del árbol de la vida, el maná escondido, la corona de vida, la estrella matutina, el ser columna del templo, y sentarse en el trono divino; una multitud inmensa sigue ya al Cordero victorioso; a pesar de los esfuerzos de la fiera, los mártires vencerán: volverán a la vida e, inmunes a la segunda muerte, reinarán con Cristo; el vencedor calmará su sed en la fuente del agua viva y será hijo de Dios: Dios mismo le iluminará y con Dios reinará eternamente. En cambio, a los malvados, que se someten a la terrena sobera-

**LA VICTORIA  
DE CRISTO**

nía del pecado (infidelidad, corrupción, homicidio, magia, idolatría, impostura), les tocará la «segunda» y «eterna muerte» en el torbellino de fuego.

El apóstol vidente, para serenar y estimular a los fieles, presenta a Cristo como «Rey de reyes y Señor de los señores», o sea, como el vencedor de todos sus enemigos, que son escabel de sus plantas. Rey y Sacerdote, los santos que le siguen son un pueblo real y sacerdotal.

#### LA GRAN "ANTITESIS"

El tema del Apocalipsis (la victoria de Cristo y de los suyos) se apoya sobre la antítesis entre los dos reinos: de Dios y de Satanás, de Cristo y del Anticristo, del bien y del mal. El motivo mismo del Anticristo constituye, sustancialmente, la personalización de esta oposición religiosa y moral, que determina el estadio «militante» del cristiano y de la Iglesia. La constante exhortación moral del Apocalipsis es la intimación a escoger entre los dos irreducibles adversarios, a tomar posición en el dilema: mundo o martirio, muerte o vida, que no puede el hombre permanecer «tibio», mediocre o indiferente. Todo el libro se reduce al dualismo de las dos esferas opuestas, que empeña aún al mundo espiritual (hay «espíritus» ministros de Dios, y «espíritus» impuros), que manda e impone el contraste, la guerra. Y toda la fe y la moral del Apocalipsis se resuelve en un dilema.

A lo largo del libro se despliegan, compenetrándose mutuamente, para desaparecer o reaparecer en el horizonte, según las referencias textuales o alegóricas, las antítesis concretadas, a veces personificadas, que son la variada expresión de la oposición entre el reino de Dios y el reino de Satanás («las dos ciudades»: la Iglesia y el mundo hostil). Las principales parejas antagonistas, derivadas del Antiguo Testamento o del consiguiente arsenal de alegorías apocalípticas, simbolizan la Iglesia y el mundo de los tiempos actuales, o sea, el juicio de Dios, tal como hoy está en vías de ejecución: misterio de Cristo y misterio de Satanás; Cordero y Dragón; justos, seguidores de Cristo, y pecadores, seguidores de Satanás (Gog y Magog, etc.), que se enfrentan en los campos de batalla como en Armagedon; Israel y Egipto; «resto» de los fieles y masa de los apóstatas.

#### JERUSALEN Y BABILONIA

El fondo estable de la perspectiva escénica, que precede como premisa constante el desencadenarse y encadenarse de los acontecimientos, es el conjunto de símbolos, que explican, suscitando terror o esperanza, el desarrollo ininterrumpido del juicio de Dios, inmanente en la actual sociedad humana; la Iglesia, a pesar de los esfuerzos contrarios, es salva y gloriosa, mientras que el mundo, a despecho de sus manifestaciones victoriosas y eufóricas, es condenado y aniquilado. El tipo más amplio y sugestivo de estos dos mundos opuestos e irreductiblemente hostiles está constituido por los símbolos bíblicos, en vastos y vivos frescos, de Jerusalén y Babilonia.

Es casi impresionante y hasta obsesionante el contraste entre las dos grandes ciudades, la mundana y la celestial, la presente y la futura, que son puestas frente a frente en un perenne y detallado paralelismo antitético. Los capítulos 17-18 presentan el final de la Babilonia terrena, con lamentable ruína; los cc. 21-22 alumbran el triunfo de la Jerusalén celestial, bienaventurada ascensión. Las dos descripciones tienen en común los elementos literarios que resaltan en los dos opuestos acontecimientos: el ángel, el anuncio («Ven, te

mostraré...»), la mujer (prostituta, esposa), los reyes de la tierra, «me transportó en espíritu», aparición de la mujer, las piedras preciosas, la gloria. Espantosa es la oposición entre la gloria de la ciudad celestial y la ignominia de la ciudad terrena. El contraste entre las dos ciudades es el símbolo del mundo presente. Jerusalén exaltada y Babilonia aniquilada representan la oposición, histórica además de moral, entre la condición actual de los cristianos y la del mundo «que no ha conocido al Verbo-Luz»<sup>29</sup>. El simbolismo alcanza la esfera de lo intemporal, supertemporal, de modo que la nueva Jerusalén futura supone siempre, implícita, la nueva Jerusalén actual e invisible, constituida por los cristianos militantes, la «Madre de los santos, que sufre, combate y ruega».

La antítesis general se expresa con mayor claridad en ciertos cuadros simbólicos, que se van repitiendo, en cada serie, en un sitio fijo, tanto al final de las visiones preparatorias que preceden los septenarios<sup>30</sup>, como en el sexto o penúltimo momento de cada septenario: es la «ley de periodicidad en la posición de la antítesis», bien ilustrada por el P. Allo.

En el interior de la antítesis general, se van determinando las antítesis menores, que son reflejos de la primera. Así, la colectividad de los amigos de Dios está representada en el doble estado de persecuciones y de dolores, y en el de seguridad interna sobre la tierra y de triunfo en el cielo. Viceversa, las dos fieras y sus seguidores aparecen en un doble estado: triunfo clamoroso y superficial, opresión bajo horrendas calamidades, en espera de ser arrojados en el «lago de fuego».

El vidente expone la economía de la salvación como un grandioso rito sagrado, como una liturgia, que se celebra en el santuario celestial y en la que participa el cosmos entero: en el centro de la liturgia está el Cordero (Jesús víctima y salvador), en virtud de cuyo sacrificio Satanás y el mundo de pecado son vencidos, y todas las almas elegidas participan en el triunfo del reino de Dios. Por esto en cada visión, exceptuando la última, se alude más o menos largamente al pontífice celestial, Jesús, o a su sacrificio.

Desde el proemio vemos puesto de relieve al pontífice celestial, entre candelabros de oro, en la solemne veste talar. El drama hosco y terrorífico del castigo cósmico, que forma la sustancia central del libro, está precedido por la luminosa liturgia del Cordero que está de pie (posición sacerdotal), ante el trono de Dios<sup>31</sup>.

En el centro del escenario, ante el trono de Dios, se levanta el altar de oro, sobre el cual un ángel con incensario de oro coloca los perfumes y de donde saca el fuego. En el templo de Dios, como en el templo de la Jerusalén anterior al destierro, se conserva, prenda arcana de la Presencia, el arca de la alianza. Y la muchedumbre de los 144.000 elegidos («vírgenes») entona el cántico nuevo ante el trono divino. Ante los elegidos, que con las cítaras de Dios cantan el cántico de Moisés y del Cordero, se abre el templo del tabernáculo celestial. Cristo aparece con los signos de su cruento sacrificio.

Estos rasgos simbólicos aluden claramente al culto cristiano que se desarrollaba en el «día del Señor», ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ<sup>32</sup>, con elementos que están sacados del culto mosaico y cuya celebración ritual en la gloria celestial constituyen su cumplimiento y coronación.

## LA LITURGIA CELESTE

Naturalmente, la liturgia celestial presentada por el apóstol vidente no podía dejar de ser antropomórfica. En ella aparecen los ritos del templo israelita, levantado como símbolo de la morada divina, y los ritos que se practicaban en las sinaxis cristianas del primer siglo. G. Bardy ha demostrado que los cánticos que resuenan en el Apocalipsis podían ser los cánticos que se empleaban en la Iglesia primitiva.

La liturgia celestial se desarrolla, en el Apocalipsis, en las visiones cósmicas de los cc. 4-5 (el Ángel redentor y la corte de los santos que se le unen en adoración), 7 (la muchedumbre innumerable de los elegidos con vestidos blancos, y la señal en la frente), 19 (el júbilo del aleluya celestial). Su culminación es la grandiosa liturgia de la nueva Jerusalén celestial, la deslumbrante ciudad de los victoriosos y que han triunfado con el Cordero. En ella, como en las demás partes del libro, se distingue una construcción cuidadosamente simétrica. Las tres secciones en que está dividida<sup>33</sup> se abren todas con una forma de estilo apocalíptico («y vi», «y [un ángel] me mostró»); empiezan con una descripción de la ciudad en estilo apocalíptico (con los verbos en pretérito o en presente); luego se desarrollan con el tono de los oráculos, citando o aludiendo a textos o frases proféticas del Antiguo Testamento: en esta secuencia profética, la cláusula final reproduce en las tres secciones la proposición inicial, como para asegurar el tema fundamental; cada sección termina con una maldición contra los pecadores. La profecía bíblica se asocia aquí con la escenificación apocalíptica.

#### EL DRAMA

La revelación del Apocalipsis fué transmitida a Juan en dos éxtasis, cuyo comienzo queda diligentemente precisado<sup>34</sup>. Después de un transitorio fenómeno auditivo de introducción, aparece un cuadro escénico fundamental, que persiste durante todo el éxtasis, dándole unidad. En el primer éxtasis la aparición de fondo escénico es el Hijo de hombre, en veste sacerdotal, en medio de los siete candelabros de oro; en el segundo es la corte celestial en su grandiosa complejidad. Sobre estas apariciones de fondo se organiza un escenario, en el que se mueven los personajes de un drama, en el que participa a veces el vidente mismo como actor. Los actos, escenas, episodios y cuadros del drama sirven de cornisa a las visiones y revelaciones diversas.

En el primer éxtasis, que comprende los tres primeros capítulos, la acción es sencillísima. Al aparecer el Hijo de hombre, el vidente cae de rodillas; pero es confortado con un benévolo gesto de protección; luego, el Hijo de hombre pronuncia breves palabras, dirige al vidente por siete veces la orden de escribir un mensaje que le dicta para una iglesia de Asia; el vidente registra los siete mensajes.

En el segundo éxtasis, desde el principio del c. 4 al v. 5 del c. 22, que es el último, la acción se desenvuelve en un drama complejo, en diversos actos, cuyos actores principales son los que pertenecen a la corte celestial: Dios, los 24 ancianos (síntesis alegórica del mundo angélico), los 4 seres animados (síntesis alegórica de lo creado corpóreo, ζῷα, *animalia*, que corresponden a los querubines de Ezequiel), diversos grupos de ángeles. Con el c. 4 se abre el cielo y empieza el espectáculo (visión) del drama, que representa la encarnizada lucha del mal contra el bien en el mundo, en el que la Iglesia militante avanza entre las persecuciones y las seducciones, drama mezclado con la liturgia celestial

de la Iglesia triunfante. En los cc. 4-5 hay el proemio del drama; los cc. 6-20 describen sus fases alternas, que concluyen con el «juicio» del mundo satánico, perseguidor de Cristo y de sus fieles. El vidente contempla el trono divino (altar), ante el cual se postran los 24 ancianos (*πρεσβύτεροι*: alusión a los ministros del culto en la Iglesia) y escucha los cánticos que acompañan el drama. Desde el comienzo se presenta el argumento del drama: la promesa de una revelación referente al futuro. Esta revelación se concreta en la alegoría del libro del futuro, que guarda las divinas decisiones, rótulo escrito por las dos caras, sellado con siete sellos, obstáculo sagrado, esencial: el futuro es impenetrable para la inteligencia creada. El vidente, temiendo perder la revelación del porvenir, llora. Pero he aquí que sube al cielo, vencedor del pecado y de la muerte, el Cordero, que lleva aún las cicatrices de su inmolación, de pie, dotado de todo el poder divino (siete cuernos), dispensador del espíritu septiforme (siete ojos); concede al vidente el espíritu de profecía y hace romper los sellos. Al romperse cada uno de los seis primeros sellos del libro del porvenir, hay una visión del futuro: los cuatro caballeros del caballo blanco, leonado, negro, morado, o ángeles del castigo que llevan al mundo la victoria (de Dios) y los flagelos de la guerra, carestía y muerte; los mártires están debajo del altar; el día de la ira sobre la tierra. Son señalados (como milicia) con el nombre divino los 144.000 elegidos de las 12 tribus del Israel de Dios, seguidores del Cordero, y desfilan los que han sido probados en la gran tribulación. En el séptimo momento cambia el curso del drama: apertura y lectura del libro y sustitución de una escena inesperada: roto el séptimo sello, los siete ángeles que están delante del trono de Dios, reciben cada uno una trompeta (anuncio del fin de los tiempos). La visión del séptimo rompimiento del sello se desarrolla en las visiones de las siete trompetas. Otro ángel coge del altar celestial carbones encendidos, llena con ellos un incensario y se dirige al altar de oro, sobre el cual, con las brasas sagradas, hace subir el humo del incienso (las oraciones de los santos); luego arroja sobre la tierra, hacia los pecadores, el resto de los carbones encendidos; es la primera señal de las calamidades que irrumpen, apenas los ángeles tocan la trompeta. Las cuatro primeras trompetas transportan catástrofes sobre la naturaleza: sobre la tierra, el mar, las aguas dulces, los astros. Tocada la cuarta trompeta, aparece un águila que grita por tres veces «¡Ay!»: las últimas tres trompetas señalarán tremendas agresiones a los hombres. A la quinta trompeta (primer «¡Ay!») surgen del abismo monstruosas langostas (demonios) que atormentan a los hombres durante cinco meses. A la sexta trompeta, ejércitos de caballeros en caballos de cabezas de leones y colas de serpientes (demonios) matan la tercera parte de los hombres (segundo «¡Ay!»). Un poderoso ángel baja del cielo y después que los siete truenos (símbolo de la voz de Dios) decretan siete juicios, preanuncia la inminencia de la ruina del mundo infiel, cuando «será consumado el misterio de Dios» (el definitivo establecimiento del Reino de Cristo)<sup>35</sup>, y puesto que el vidente no está en grado de comunicarlo, le hace engullir el pequeño libro que tiene en la mano (las predicciones sobre el «misterio de Dios», en una serie de apariciones grandiosas). El templo (símbolo de la Iglesia) es ocultado y dos taumatúrgicos testimonios de Dios profetizan durante tres años y medio, después son matados por la bestia que surge del fondo del mar, pero después de tres días y medio Dios los resucita; la décima parte de Jerusalén es aniquilada y el resto se convierte. Al tocar la séptima trompeta, empieza el

acto final o tercer «¡Ay!» (la consumación del «misterio de Dios», o sea, las batallas finales<sup>36</sup>, e inmediatamente la corte celestial prorrumpe en himnos que exaltan el juicio de Dios y aparece en el templo celestial el arca de la alianza, cuyo retorno caracteriza la «plenitud de los tiempos», entre los relámpagos, los truenos y los terremotos de las teofanías.

Y he aquí que aparece en el cielo el gran «signo» o prodigio: la Mujer celestial, que da a luz al Recién-nacido celestial, seguido por el Dragón rojo, que Miguel precipitó del cielo (la acción que empieza en el cielo continúa en la tierra, donde la Mujer se retira al desierto); el Dragón hace áspera guerra a los otros hijos de la Mujer (los cristianos), guerra que empieza en el cielo, continúa sobre la tierra con la caída del Dragón vencido, el cual suscita a la bestia marina (o monstruo de Occidente), con diez cuernos y siete cabezas, y la bestia terrestre (o monstruo de Oriente) con dos cuernos de cordero que seduce a la humanidad, cual un pseudo-profeta, obrador de milagros: ambas bestias son el Anticristo, bajo el doble aspecto de la violencia y de la seducción; la primera tiene el número-nombre 666<sup>37</sup>. Frente a ellas están en Sión con el Cordero sus 144.000 seguidores, que reproducen sobre la tierra los cánticos que resuenan en el cielo. Cuatro ángeles les anuncian el juicio de Dios: el primero, que lleva el «evangelio eterno», llama a los pueblos a la conversión; el segundo anuncia el final de Babilonia; el tercero, los castigos eternos; el cuarto, la felicidad inmediata de los que murieron en el Señor. Se verifica el juicio de Dios: siega y vendimia de Cristo con el ministerio de los ángeles «que salen del templo, del altar». Escena coral: los vencedores de la bestia y de su imagen, de pie, junto a una explanada vasta como el mar y transparente como el cristal, atravesada por las llamas, cantan con «las arpas de Dios» el cántico de Moisés (como los Israelitas que, después de su salvación, cantaron en las orillas del Mar Rojo) y el cántico del Cordero en gloria del juicio de Dios<sup>38</sup>. Este «signo grande y maravilloso» de Cristo juez comporta la aparición en el cielo de siete ángeles, que salen del templo celestial, que se llena del humo de la gloria de Dios, como en las teofanías, y llevan los siete flagelos, los últimos, puesto que deben consumir la ira de Dios. Estos celestes cooperos de la ira de Dios, por orden de Dios, derraman sus copas: la primera sobre la tierra (y una llaga hiere a los adoradores de la bestia); la segunda sobre el mar (sangre, muerte de todo viviente marino); la tercera sobre las aguas dulces (sangre, y el Ángel de las aguas exalta con el altar en que están los mártires, la justicia de Dios); la cuarta sobre el sol (calor exterminador); la quinta sobre el trono de la bestia (desaparece la autoridad de la ciudad terrestre y los hombres sufren, pero no se arrepienten); la sexta sobre el Eufrates (invasión de los reyes partos); tres demonios como ranas, vomitadas por las bocas del Dragón, de la bestia y del pseudo-profeta, reúnen a los reyes de todo el mundo para la guerra en el lugar de Armagedon, para que sean allí exterminados por Cristo «en el gran día de Dios Pantocrator»; la séptima copa, sobre el aire, suscita terremotos y tempestades (accesorios de las teofanías), con granizo de cuarenta kilogramos, que destruye la gran ciudad, Babilonia<sup>39</sup>.

Sigue un septenario de «voces» celestes, algunas angélicas, otras impersonales. 1) Uno de los siete ángeles cooperos muestra el juicio de Dios sobre Babilonia, la «gran ciudad» terrestre, síntesis del poder y de la riqueza del mundo enemigo de Dios, cuya disolución y crueldad personifican los 7 reyes

coaligados con otros 10 reyes, para combatir al Cordero, «y el Cordero los vencerá, porque es el Señor de los señores y el Rey de reyes, con los suyos, los llamados, los elegidos, los fieles». 2) Otro ángel, luminosísimo, grita: «Ha caído, ha caído Babilonia la Grande, transformada en antro de demonios, en refugio de todos los espíritus impuros». 3) Otra voz, desde el cielo, anuncia el castigo de Babilonia y el llanto que por ella derraman los reyes de la tierra, los mercaderes y exportadores de mercancías preciosas, los armadores y navegantes, mientras invita a los «santos» a huir de ella y alegrarse. 4) Un ángel poderoso «arroja al mar un peñasco, símbolo de Babilonia: queda destruida con toda la vida y la alegría que en ella vivía, porque ha derramado «la sangre de los profetas y de los santos». 5) «Voz grande, de la inmensa muchedumbre celestial: ¡Alleluia!», glorificando a Dios por su juicio de Babilonia. 6) «Una voz del trono celestial: Alabad a Dios, vosotros todos que le servís y teméis». 7) «Rumor de una muchedumbre inmensa», que alaba a Dios, «porque ha tomado posesión de su Reino» y se alegra «por las bodas del Cordero (la nueva alianza espiritual y eterna), y su esposa (la Iglesia de sus fieles) se ha embellecido», y un ángel proclama la bienaventuranza de los que participan en el banquete de bodas del Cordero: entra aquí en escena otra mujer-ciudad, Jerusalén, esposa (novia) del Cordero, que exulta, mientras su antagonista meretriz, Babilonia, es destruida.

Finalmente, desde el v. 11 del c. 19, el juicio último (castigo de Satanás y de los suyos, glorificación de Cristo-Cordero y de los suyos) se describe en un septenario de visiones, todas con la fórmula introductora «y vi». 1) El Vencedor aparece en el cielo sobre un caballo blanco, con el vestido teñido en sangre, y «juzga y combate con justicia»: es el Verbo de Dios, Fiel y Veraz, Rey de reyes y Señor de los señores; va seguido de los ejércitos del cielo, sobre caballos blancos, con vestidos de lino blanquísimo. 2) Un ángel invita a los pájaros al «gran banquete de Dios», cadáveres de los reyes y jefes y guerreros y caballeros y pueblos. 3) La batalla: el caballero, con su ejército, derrota a la bestia con los reyes de la tierra y sus ejércitos, captura la bestia y al pseudo-profeta (la fiera de la tierra), y los arroja vivos en el lago de fuego y extermina a los restantes con su espada. 4) El Dragón (Satanás) es encadenado por un ángel por espacio de mil años y arrojado al abismo. 5) Los santos, los mártires resucitan («resurrección primera») y reinan mil años con Cristo; al fin de los mil años, Satanás es libertado, vuelve a seducir a las gentes, arroja desde los cuatro ángulos de la tierra a Gog y Magog, contra «la ciudad amada» (Jerusalén); «campamento de los santos». Pero la segunda batalla escatológica termina con la destrucción de las gentes coaligadas, bajo el fuego desencadenado por Dios, y Satanás, su seductor, es precipitado en el lago de fuego, donde, con las dos bestias, será atormentado para siempre. 6) Juicio final de Dios, después de la resurrección general, de todos los muertos «según sus obras»: después, la misma muerte (el Hades) es destruida y los que no están escritos en el libro de la vida son arrojados a la «muerte segunda» en el lago de fuego. La 7.<sup>a</sup> y última visión, es la de la nueva Jerusalén, celestial<sup>40</sup>, que es paralela a la visión inicial de la liturgia de la corte celestial: sitio, aparición, presentación de la feliz morada de Dios con los hombres, síntesis que expresa el Juez Divino, Principio y Fin, aspecto general, dimensiones, materiales preciosos, Dios (y el Cordero) con su templo y su iluminación, aflujo de los reyes y gentiles,

paros inscritos en el libro de vida, riego y fertilidad, Dios (y el Cordero) reina en ella, y sus siervos, iluminados por Él, reinarán con Él para siempre". De esta manera se realiza, finalmente, la economía divina, con la nueva creación del cosmos redimido, en cuyo centro está la ciudad santa, adornada con todas las riquezas, sede de Dios y de Cristo, que son su gloria y felicidad, su luz y su vida, el sacerdocio y el reino de los santos.

El libro termina con la autenticación profética del libro y con una parénesis basada en el próximo retorno de Cristo para juzgar.

**EL SIGNIFICADO  
DE LAS  
FIGURACIONES  
DEL APOCALIPSIS**

Es proverbial la obscuridad del Apocalipsis. Los enigmas eran menores para los destinatarios y los primeros lectores, que estaban al corriente de diversas alusiones a sucesos y situaciones de aquel tiempo y familiarizados con ciertos simbolismos. Pero no se ha conservado una tradición exegética, si no es en estado fragmentario. Ya desde fines del s. II surgieron sistemas de interpretación más influenciados por ideas apocalípticas judías que no conscientes de las líneas rectoras de la representación profética y del simbolismo espiritual. Los diversos sistemas pueden reducirse a cuatro, que tienen aún hoy seguidores.

1) El *escatológico* es el más antiguo y aún hoy el más difundido: según este sistema, el Apocalipsis, desde el c. 4 al fin, predice los acontecimientos futuros del fin del mundo: persecuciones, calamidades, apostasías, Anticristo, juicio final. Los primeros escritores, como San Ireneo, San Justino, San Hipólito, Tertuliano «judaizaban», cayendo en el milenarismo literal. Escatológicos, pero sin milenarismo, son numerosos comentaristas de la Edad Media, griegos y latinos, y modernos y contemporáneos, católicos y protestantes.

2) El *histórico-antiguo* es casi el sistema antípoda: según este sistema, el Apocalipsis describe simbólicamente la lucha del judaísmo y del paganismo contra la Iglesia, que termina con el triunfo de la Iglesia y la caída de la Roma pagana; el ciclo profético, representado por el libro, concluiría con los sucesos del final de la antigua era cristiana, entre el s. IV y el V. Propuesto por J. Henten (1574), luego por A. Salmerón (m. 1585), fué acentuado y puesto en boga por L. de Alcázar; se adhirieron a él Bossuet, Calmet y muchos exegetas modernos. Bien diferente es la moderna escuela racionalista «zeitgeschichtlich», a la que, en parte, se asocian los católicos P. Touilleux y A. Gelin; esta teoría ve en el Apocalipsis sólo alusiones a la historia contemporánea (Nerón).

3) El *histórico-universal* cree que el Apocalipsis abraza todos los tiempos. Berengario (s. IX), Ruperto de Deutz (s. XII) y Alejandro de Brema (s. XIII) encuentran en él las diversas edades del mundo desde la creación. Joaquín de Fiore inaugura la teoría de las siete épocas de la Iglesia, con el coronamiento de un milenarismo espiritual; le siguen muchos, pertenecientes al movimiento de los «Espirituales» y diversas sectas protestantes recientes. Siguiendo a los franciscanos Alejandro de Brema (m. en 1271) y Pedro Auréolo (m. en 1322), Nicolás Lirano (1329) ve en el Apocalipsis la exposición cronológica (en siete épocas) de toda la historia de la Iglesia. Tal interpretación tuvo mucho auge, habiendo sido Lutero el que la lanzó (1534) entre los protestantes, B. Holzhauser (m. en 1658) entre los católicos, algunos de los cuales todavía la admiten. Este sistema superficial se convierte en sumamente arbitrario cuando desnuda la profecía en noticias de crónica, según un método que seduce todavía

hoy a muchos exegetas improvisados. Hay quien ha creído hallar en el Apocalipsis hechos y personajes de la historia de nuestros días, las guerras que ellos promovieron, los ingenios bélicos más modernos, los movimientos y las organizaciones enemigas de la Iglesia (Masonería, Comunismo): identificaciones fantásticas, las cuales utilizan figuras genéricas, que efectivamente pueden adaptarse a hechos que han sucedido en la historia, con aspectos análogos, y que pueden ser expresados con las mismas imágenes.

4) El *recapitulativo* se encuentra señalado o implícito entre los mejores representantes latinos del primer sistema (por ejemplo, Beda, Alcuino); es el único, con el escatológico, que pueda decirse tradicional. Según este sistema, el Apocalipsis no expone los acontecimientos futuros en una serie progresiva continua, sino que describe algunos supremos acontecimientos de la lucha entre Cristo y Satanás, repitiendo en símbolos diversos las mismas realidades, hasta la madurez y el éxito final: el reino de Dios militante y, finalmente, triunfante. Indicada por Victorino de Pettau, la «recapitulatio» fué formulada y aplicada por el donatista Ticonio (hacia el 380); fué admitida y explicada por San Agustín<sup>42</sup>, que establece seguros principios exegéticos: el Apocalipsis predice las directrices de la historia espiritual de la humanidad, desde la Encarnación hasta el fin del mundo, pero sin adaptarse a las contingencias externas particulares. La economía del Nuevo Testamento o historia interna de la Iglesia se desarrolla en él en sus líneas más salientes, de áspero conflicto, al final victorioso, entre «las dos ciudades», como lo presenta ya el Evangelio<sup>43</sup>. Agustín añade este importante canon exegético: «El autor repite las mismas cosas de muchas maneras: parece que dice cosas siempre diferentes, pero, en realidad, dice las mismas cosas con palabras diversas»<sup>44</sup>. Esta teoría, representada por otros buenos exegetas antiguos, tuvo después, en el abate Joaquín, una aplicación artificiosa, agravada más tarde por los protestantes N. Collado (1581) y J. Cocceius (1668). Hoy la vuelven a proponer los católicos B. Allo (1921), que demuestra bien que los cc. 12-20 son un desarrollo paralelo de los cc. 4-11, y A. Merk<sup>45</sup>. Se adhieren a este sistema protestantes conservadores, como E. Lohmeyer y H. E. Hill.

Este sistema, que salvaguarda del mejor modo el carácter profético (espiritual) y unitario del Apocalipsis, debe recoger el núcleo de lo que hay de verdad en los tres sistemas precedentes. El Apocalipsis es escatológico, no ya una predicación detallada de la historia universal; pero, sin embargo, los «últimos tiempos» deben ser entendidos en el sentido profético y apostólico: son la edad mesiánica, era religiosa definitiva. La mayor parte de los símbolos se refiere, ante todo, a las persecuciones del imperio romano — como toda profecía, el Apocalipsis era un escrito de actualidad —; pero la lucha entre la Roma pagana y la Iglesia representa y predice las sucesivas fases de la perpetua lucha entre los poderes satánicos y Cristo, que, por último, triunfará en su Iglesia.

Para mejor ilustrar el sistema de interpretación «recapitulativo», es menester añadir algunas consideraciones.

Ante todo, es indudable que el Apocalipsis es un libro profético: tiende a orientar a los fieles, en la esperanza y en el temor, hacia la futura salvación eterna, la cual se actuará en la «próxima» parusía de Jesús<sup>46</sup>. Hasta que no haya concluído el juicio de Dios, los cristianos deberán sostener tremendas

pruebas y luchas. Los pecados y la impenitencia de los hombres, las persecuciones, a base de engaño y de violencia, de Satanás y de sus secuaces, ocasionan los castigos del juicio de Dios, los cuales se suceden hasta la ruina del mismo Satanás. Frente a esta progresiva destrucción, se renueva, cada vez más fulgurante y definitiva, la victoria de Cristo y de su reino de ángeles y de santos. Al final los mártires triunfan en el cielo con Cristo, sin que Satanás pueda combatirlos, durante el largo tiempo establecido por Dios («milenio»<sup>47</sup>); después sigue la victoria eterna. El Apocalipsis desarrolla hasta en sus detalles los motivos que ya expuso sustancialmente Jesús en el Apocalipsis sinóptico y que también fué expuesto por San Pablo<sup>48</sup>.

Esta recapitulación no debe entenderse o aplicarse jamás de manera rígida, ya que no consiste en una repetición pura y simple, y, por tanto, con el único fin de ocioso virtuosismo literario, de los mismos acontecimientos bajo símbolos diversos. Así, por ejemplo, los sellos se refieren a los sucesos de la sección de las trompetas, pero como un simple anuncio, al que sigue luego la descripción. La sección de las siete trompetas<sup>49</sup>, que se extiende hasta el fin del mundo, encierra, pero sólo como anuncio genérico, los acontecimientos de los cc. 12-20, que aquí se desarrollan y bajo el nuevo aspecto de lucha, que Satanás hace contra la Iglesia. Las siete copas<sup>50</sup> representan la ruina de Babilonia y también de las bestias, pero no la describen. El tercer «¡Ay!», indicado como verificado ya en el final del c. 11, se describe únicamente en los capítulos 13-17.

---

## ALGUNOS GRANDES TEMAS PARTICULARES

---

### EL NUMERO SIETE

Es muy difícil establecer el significado de cada una de las imágenes y alegorías, especialmente de ciertos particulares simbolismos de los colores y de los números. Es de fundamental importancia el número «siete» en la arquitectura del Apocalipsis, tanto en la estructura general de la obra, como en la disposición interna de los símbolos. El número sagrado «siete» es símbolo de plenitud, difundido en el mundo helénico y en el mundo semítico<sup>51</sup>. En el Apocalipsis no sólo da origen a muchos septenarios de visiones, sino que hasta regula las doxologías<sup>52</sup>.

Las series septenarias forman la trama principal del drama apocalíptico: siete cartas, siete sellos en el libro de los destinos, siete trompetas, siete copas en mano de los ángeles ejecutores de los juicios divinos. El fenómeno septenario se encuentra en otros grupos de ideas o símbolos: siete bienaventuranzas, siete menciones del nombre de Cristo, siete menciones de la guerra, siete menciones de Babilonia, siete veces «venir pronto». Otros septenarios, que aparecen menos claramente, existen quizás en el interior de cada una de las secciones. Esto indica la preocupación de afirmar, a menudo y sistemáticamente, el número sagrado.

### LAS CARTAS A LAS SIETE IGLESIAS

Las cartas a las siete iglesias de Asia (proconsular), contenidas en los cc. 2-3 refieren los juicios de Jesús, manifestados por el Espíritu Santo, sobre el estado de la fe y de las costumbres entre aquellas comunidades, y después

de la alabanza o la reprensión se concluyen con la promesa del premio o la amenaza del castigo. Puesto que Juan las registra como visiones-audiciones, están dirigidas formalmente a personalidades celestiales, a los ángeles (custodios) de las comunidades; J. Sickenberger ve en ellas «de alguna manera» los protocolos del juicio que Cristo anunciará «confesando» o «condenando» ante los ángeles de Dios<sup>53</sup>.

W. M. Ramsay, para explicar el porqué San Juan se dirige a estas siete Iglesias (Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia, Laodicea), y no a otras, que eran más importantes, ha formulado una hipótesis, basada en la topografía. Queriendo atenerse al número siete (plenitud), de modo que las siete iglesias representasen a todas las comunidades de la provincia de Asia, y ésta a toda la Iglesia Católica, el vidente escogió las siete ciudades de la parte oeste de la provincia, situadas en la gran carretera circular del Asia proconsular; y las nombró en el orden que hubiera tenido que seguir un mensajero, que hubiera partido de Patmos: probablemente las siete ciudades eran los centros de siete distritos postales.

Generalmente los exegetas están de acuerdo en ver en las cartas a las siete iglesias «las cosas que son», ἃ ἐστίν<sup>54</sup>, o sea, los méritos y deméritos actuales, los peligros y los remedios que los fieles deben tener presentes, en vista de los castigos y premios que les prepara el Hijo del hombre. Esta parte se considera como un proemio de las visiones siguientes, desde el c. 4 en adelante, concernientes a «las cosas que serán», ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα.<sup>55</sup>

En la escena del c. 11, 1-13, mientras los Gentiles conculcan a Jerusalén y el atrio externo del templo —probable alusión a la caída de Jerusalén en el 70 d. C., que se convirtió en símbolo de las persecuciones de la Iglesia Católica— durante 3 años y medio (o 42 meses, o 1260 días), Dios suscita a «dos testigos», que profetizan durante todo aquel tiempo, con poderes taumatúrgicos, análogos a los de Moisés y Elías. Son dos santos héroes, encargados de construir el templo nuevo, la Iglesia de Cristo. La bestia salida del abismo los combate, los vence y los mata. Sus cadáveres permanecen insepultos durante 3 días y medio, luego Dios los resucita, entre el espanto de los pueblos que se habían alegrado con su muerte, y los hace subir al cielo.

Se ha discutido mucho sobre la personalidad de estos «dos testigos». El docto trabajo de D. Haugg, que expone cumplidamente la historia exegética de este pasaje, concluye con un resultado más bien negativo: los «dos testigos» no deben ser tomados por Elías y Henok. Su identificación con éstos era admitida por algunos antiguos autores, como Tertuliano. San Hipólito, San Jerónimo, seguidos luego por Casiodoro, A Lápide y otros. Pero los Padres conocen otras diversas explicaciones: los dos testigos son figuras de la Iglesia, que en los «dos testamentos» ha mantenido despierta la voz de la verdad en el mundo; o bien, son los dos Apóstoles Pedro y Pablo, muertos en tiempos de Nerón, pero, no obstante, «redivivos». La analogía de rasgos con Moisés y Elías hace pensar en el testimonio que éstos, que simbolizan la Ley y los Profetas, rendían a Jesús transfigurado<sup>56</sup>. A. Gelin define a los dos testigos como «dos hombres importantes, convertidos del judaísmo y que se dedicaron a la gloria de Cristo, como había hecho Saulo de Tarso, y que representaban la ciencia de la Torá, y su ardor de conquista», pero añade: «La identificación de estos hom-

**LOS DOS TESTIGOS  
DE DIOS**

bres no es posible». Queda, pues, como legítima la interpretación estrictamente escatológica, que ha cristalizado torcidamente en Henok-Elías: dos personajes futuros, que al final de los tiempos emularán a Moisés y Elías en virtudes y prodigios.

#### LA MUJER VESTIDA DEL SOL

Es la gran figura del c. 12: una Mujer, vestida del sol, con la luna a sus pies y una corona de 12 estrellas sobre la cabeza, aparece en el cielo, como «gran señal», o sea, como realidad prodigiosa y misteriosa. En estado de gravidez, da a luz a un varón, el Mesías, huye al desierto, tiene después otros hijos, que el Dragón (Satanás) persigue. La idea fundamental se desarrolla a través de unas repeticiones recapituladoras, llamadas método semítico de los círculos concéntricos. La amplia alegoría se realiza, con detalles diferentes, en tres sucesivos círculos: vers. 1-6, vers. 7-12, vers. 13-18.

Es una imagen, casi una copia celestial de la Iglesia terrena, empezando por la comunidad teocrática. Esta personificación de la Iglesia, la Sión espiritual, es una de las acostumbradas personificaciones bíblicas de pueblos y ciudades. El símbolo expresa la única colectividad de los creyentes a través de los siglos, puesto que la economía de la salvación está en gestación en la única Iglesia desde los orígenes de la humanidad y del pecado. Está incluida la colectividad del Antiguo Testamento, pero el vidente tiene delante la Iglesia cristiana, porque en el plan redentor la Iglesia es una sola por todos los siglos, así como el Cordero (Jesús) ha sido muerto desde el principio del mundo<sup>57</sup> y en Él todos son elegidos «antes del origen del mundo»<sup>58</sup>. El simbolismo de la Mujer es complejo: refugiada en el desierto, la Mujer es la comunidad judío-cristiana; es, sin embargo, la Iglesia cristiana, porque «el resto de su descendencia» son los que guardan los mandamientos de Dios y el testimonio de Jesús. Su maternidad es ilimitada en el tiempo y en el espacio.

La mención de los dolores del parto y del «resto de su descendencia» excluye el que se trate aquí, en sentido literal directo, de la Virgen María. Pero la mención explícita de la natividad de Jesús<sup>59</sup> comporta una alusión a su Madre, y parece cierto que el vidente pensaba en María, madre del Mesías, principalmente porque los grandes textos mesiánicos del Gén. 3, 15 e Is. 7, 14 (σπυμείον), a los que alude, hablan de la madre (individual, no colectiva), de la que proviene la salvación. Aunque esta interpretación mariana no esté muy en auge entre los Padres, debe considerarse que está fundada objetivamente en el sagrado texto, como un significado indirecto, que completa el sentido inmediato («sensus plenior»). El símbolo de María enlaza sin dificultad con el de la Iglesia, a causa del carácter grávido del simbolismo en el Apocalipsis, en el que la imagen aparece en varios planos, por la trascendente riqueza de la realidad que expresa: no se trata ni de polivalencia, ni de oscilación del símbolo, sino de profundidad de una única idea subentendida, que abarca muchos aspectos diferentes, pero íntimamente relacionados, del alto misterio de la economía salvadora. María es el reflejo y el arquetipo de la Iglesia.

Hoy algunos valientes exegetas católicos propugnan el significado mariano de la Mujer del Apocalipsis, 12. El primer exegeta de profesión que sostiene, con amplia erudición, esta tesis, es F. M. Braun; pero la aplicación mariana parece demasiado categórica e injustificadamente exclusiva, porque al parecer no tiene en cuenta suficientemente el género literario aplicado, el contexto

inmediato y la tradición exegética correspondiente. No puede hacerse la misma objeción a la reciente obra de Bernard J. Le Frois, el cual, después de un amplio debate sobre la tradición, sobre el género apocalíptico, el contexto y los diversos elementos del mismo, llega a la conclusión que realmente se impone: «No hay alternativa o exclusión entre el sentido individual y el colectivo, sino simultaneidad y coexistencia». La mujer es María, Madre del Verbo Encarnado, la cual, a su vez, personifica a la Iglesia (el verdadero Israel, los cristianos).

Para hacer la guerra contra Cristo y los suyos, Satanás (Dragón) — se dice en el c. 13 — suscita en la humanidad dos lugartenientes suyos, dos bestias, que forman como un Anticristo permanente, representadas por la violencia y la seducción.

**LAS DOS BESTIAS**

Ante todo, como aliada de Satanás, sale del mar (desde el oeste, por tanto), una bestia (θηρίον), roja, con diez cuernos y siete cabezas, semejante a un leopardo, con pies de oso y cabeza de león. Satanás le transmite su inmensa potencia y «su trono». Herida en una de las cabezas, es curada prodigiosamente. Blasfema contra Dios, afirma su dominio en el mundo, se hace adorar y aclamar como Dios, vence a los cristianos, domina durante 42 meses, 3 años y medio. Generalmente los exegetas modernos, incluido B. Allo, ven en este símbolo al Imperio Romano, que residía en las «islas» y en las costas marítimas. Pero la mentalidad general de las primeras generaciones cristianas miraba con respeto, a veces con veneración, a la autoridad de Roma, factor de orden en la estabilidad de la unificación, en la paz, a pesar del anticristianismo que periódicamente resurgía, justamente atribuido a fobias individuales, más bien que a la madre de los pueblos, Roma. Este sentimiento de los cristianos se manifiesta en los Evangelios<sup>60</sup>, por San Pedro<sup>61</sup> por San Pablo<sup>62</sup> y por sus discípulos<sup>63</sup>, hasta Tertuliano. En San Juan es evidente: algunos años después de haber escrito el Apocalipsis opuso también el judaísmo a Roma, para ensalzar a ésta<sup>64</sup>. Justamente, por tanto, J. Sickenberger ha reaccionado contra esta identificación que había prevalecido. Esta tenebrosa personificación de la impiedad, que encierra en sí los rasgos de las cuatro fieras, símbolos de poderes paganos descritos en Dan. 7, 3-8, pero se refiere principalmente a la cuarta, la de los diez cuernos, de la que surge el «pequeño cuerno» de aspecto humano, que es el Anticristo<sup>65</sup>, «fué y no es»<sup>66</sup>, o sea, hubo un tiempo en que existía, pero ahora ya no existe, por cuanto está descrita por Daniel como poder universal, que suplantará a los demás, y que ya no existe en la época en que escribe el vidente. Entrará en escena luego, como octavo rey, que descuelga de entre los siete, o bien resurge del abismo, o sea, del conjunto de poderes que han tejido la historia del mundo: es, pues, el Anticristo de la apostasía final.

Una segunda fiera, que viene de la tierra del este (con respecto a Patmos), con dos cuernos, es la falsa imitación del Cordero. Encamina a los hombres hacia la primera bestia, seduciéndolos con su doctrina y sus prodigios impresionantes. Este símbolo de la seducción, que sostiene la violencia de la bestia roja, se llama a menudo «pseudo-profeta». Las dos fieras, junto con el Dragón, hacen salir de sus bocas otros tres «espíritus»<sup>67</sup>, que encaminan a los hombres hacia la perdición, pero, al fin, son precipitadas en el lago de fuego<sup>68</sup>.

Después de la descripción de la bestia que persigue a la Iglesia, en c. 13, 18, se da el criptograma de la misma, según un procedimiento llamado gematría, muy usado en el s. I, en los ambientes tanto greco-latinos, como judíos. «¡Aquí está la sabiduría! Quien tenga inteligencia calcule el número de la bestia; es un número de hombre: su número es 666 (variante, 616)». Según las normas de la isopsefía, el nombre sobreentendido es revelado por la suma de los valores numéricos, contenidos en las letras que lo componen. Los intérpretes, pues, han recurrido a varias combinaciones de letras. La reconstrucción más difundida y la más convincente del nombre de este hombre nefasto es קסר נרן, o sea, QSR NRON, «Kesar Neron»: la suma de los valores numéricos de las siete letras hebreas ( $100 + 60 + 200 + 50 + 200 + 6 + 50$ ) da, precisamente, 666. Se trataría, efectivamente, del nombre de un hombre, pero que ya se había convertido en sinónimo de cruel perseguidor. La identificación con Nerón se avala también en 17, 8. 11 («La fiera que era y ya no es; es un octavo rey, y al mismo tiempo forma parte de los siete»), en lo que se aludiría a Nerón «redivivo»; según una leyenda popular, registrada por Tácito y Suetonio, Nerón no había muerto, sino que volvería a tomar el imperio. Lo cual puede aplicarse bien a Domiciano, que Juvenal, Plinio, Tertuliano consideran como una reencarnación del cruel Nerón.

Desde el s. II San Ireneo y luego San Hipólito se esforzaron en resolver el enigma. Ireneo proponía tres nombres griegos, como transcripción del arcano nombre Εὐανθάς (hipótesis que abandona), Αστεινός (propuesta que cree verosímil), Τειτάν que prefiere. También en estos casos la suma de los valores numéricos de las letras — según el cómputo de los griegos — da 666; por ejemplo Τειτάν =  $300 + 5 + 10 + 300 + 1 + 50$ . Nombre de rey y del mito griego de la fuerza orgullosa, Τειτάν = «Titán», debía ser considerado por los cristianos como el Anticristo, personificado en el dios Mitra o dios Sol, por tanto, como la expresión más plena de idolatría oficial del mundo greco-romano.

Como curiosidad, recordemos que entre las identificaciones propuestas por los críticos, hay las siguientes: Tiamat, nombre babilónico del caos-monstruo del comienzo del mundo; Nemrod; las expresiones: ἡ ἰταλὴ βασιλεία; ἡ λατίνη βασιλεία. Tomando por base la lectura 616 de unos pocos códices (en griego χις', en vez de χξς'), se ha pensado en el nombre de Domiciano por 'la grafía (¡en latín!) DCXVI, que mientras indica 616 en algunas monedas (pero es lectura dudosa) es la sigla de D(omitianus) C(aesar tribuniciae potestatis anno) XVI.

#### LA NUEVA JERUSALEN CELESTIAL

R. H. Charles, que excluye, sin embargo, en línea de máxima la distinción de las fuentes en el Apocalipsis, cree que en el pasaje de la nueva Jerusalén, cc. 21, 1-22, 5, Juan presenta una doble imagen de la Jerusalén futura: la primera sería la Jerusalén terrestre del milenio; la segunda, la ciudad celestial del más allá.

En su mayor parte los comentaristas recientes quitan a la descripción de la Jerusalén celestial el fragmento contenido en los primeros ocho versículos del c. 21, haciendo de éste una visión especial, que tiene como argumento los cielos nuevos y la tierra nueva. Pero quien admite esto, se detiene en el versículo primero y descuida enteramente el contenido del resto del pasaje.

El argumento de toda la sección es, en cambio, completamente homogéneo y tiene por único tema la nueva Jerusalén. La aparición de un cielo nuevo

y de una tierra nueva forma la transición, después de la visión precedente: desaparición del cielo viejo y de la tierra vieja. Pero el cosmos nuevo se enuncia únicamente, pero no se describe, pues es solamente el cuadro en el que se coloca la nueva Jerusalén, en la que se centra todo el tema; en realidad, el cosmos nuevo confunde sus rasgos con los de la nueva Jerusalén. Esta constituye el punto terminal (τέλος) en la sucesión de los acontecimientos escatológicos, en contraposición a la tremenda catástrofe de la titánica y tentacular Babilonia, cuya descripción se ha dado un poco antes.

Se describen, en tres partes<sup>89</sup>, tres aspectos fundamentales de la Jerusalén nueva: el significado teológico, o sea, la nueva alianza, cuya realización es, luego, su gloria, y, finalmente, la vida feliz y sobrenatural que en ella tiene lugar.

El Apocalipsis concluye, ante todo, alumbrando el mensaje con que comienza el Evangelio: la transfiguración mesiánica tiene por base el pleno cumplimiento de la alianza, sin límites en el tiempo y en el espacio, en la «ciudad santa». Presentada la Jerusalén nueva sobre el esquema de Is. 65, 17-19 (aparición del mundo nuevo, desaparición del mundo antiguo, manifestación nueva de Jerusalén), sigue la imagen de la esposa vestida para la boda, modelada también sobre una imagen de Isaías. El Apocalipsis aporta a los oráculos proféticos de Isaías importantes retoques, requeridos por la idea nueva que debe expresar; en efecto, el «mundo nuevo», prometido por Jesús, sobrepasa todas las esperanzas de la religión israelita.

La ciudad santa, nueva por su naturaleza, o sea, sobrenatural, es trascendente por su origen celestial, pues «desciende del cielo, de la sede de Dios». Juan no dice que vió una ciudad celestial, sino una ciudad nueva, que aparece sobre una tierra nueva, en medio de un cosmos nuevo. No hay residuo alguno del mundo antiguo que haya sobrevivido en este cosmos; sino que es una realidad inaudita, inédita, portentosa. La Jerusalén histórica, la ciudad santa de Israel, testimonio de la alianza con su templo y su culto, es ya tan sólo una imagen, un símbolo.

La nueva Jerusalén sella la desaparición de la antigua, consumada, condenada, destruida; suplantándola, la supera como el cielo supera a la tierra.

Y, sin embargo, Juan reafirma la continuidad de la antigua alianza: la nueva Jerusalén es la que fué anunciada por los profetas antiguos, que la entrevieron sólo confusamente. Siendo Jerusalén el centro adonde convergen la fe y la esperanza de Israel, la proclamación de la Jerusalén nueva, significaba la conclusión (no restauración, sino creación) de la nueva Alianza, o sea, la elección definitiva del genuino «Israel de Dios». Este significado teológico de esta alianza y elección se desarrolla luego con la descripción de la acción y de la presencia de Dios, cuyo centro exclusivo es la nueva Jerusalén, por toda la eternidad: los desposorios y la intimidad con Dios, la presencia divina, la elección, la herencia y la adopción gloriosa del «que habrá vencido», como «hijo de Dios», todo ello comprendido en la sentencia ejecutiva del juez divino: «¡He aquí que haré nuevas todas las cosas!»

El estudioso debe buscar «bajo el velo» de los símbolos el significado que les imprimió su autor en las contingencias en que los expresaba, las referencias históricas, las alusiones al ambiente y a las vicisitudes colectivas. Es la primera y fundamental exigencia: el sentido literal. Pero tiene un alcance más

**EL MENSAJE  
O "EVANGELIO  
ETERNO"  
DEL APOCALIPSIS**

aito la idea que yace bajo el conjunto de las visiones y de los símbolos que se actúan en ellas.

El Apocalipsis no es un escrito en el que el mensaje se desvanezca junto con los acontecimientos que lo ocasionaron; es un libro que vale para todos los tiempos, especialmente para los tiempos más agitados por el libertinaje del pecado y por la impiedad<sup>70</sup>, con la consiguiente persecución de las minorías heroicas de los fieles de Cristo. La historia es un incesante volver a empezar. El Apocalipsis es la filosofía cristiana de la historia de hoy, mucho más de lo que lo era en la época en que San Agustín desarrollaba su enseñanza en el libro XX del *De Civitate Dei*. La lucha de Satanás contra la Iglesia ha estado siempre en acto, pero «nunca como hoy»<sup>71</sup>; las persecuciones contra los cristianos del tiempo apostólico, que resuenan como grito lacerante en el Apocalipsis, son figura y prototipo de todas aquellas que se han ido sucediendo hasta culminar en el ateísmo, el materialismo, el laicismo, el relativismo escéptico, que pretenden hacer — y muy a menudo lo consiguen — de la humanidad actual una masa de seres sin otras ansias que las de la vida fisiológica, espiritualmente mucho más abyectos que los paganos de la antigüedad. Este significado más amplio, más universal y actual no es distinto del primero, e histórico, del Apocalipsis; es su comprensión plena, *plenior*. Porque el vidente, como todos los profetas, miraba, más allá del momento histórico, hacia el Reino de Dios, a través de la fe hasta el martirio, sobre la base de los valores morales, absolutos, que se imponen a las almas de todos los tiempos. Poderosa puesta en escena del conflicto, que acá abajo no tiene solución, entre lo contingente y lo eterno, entre la carne y el espíritu, entre la sociedad del mundo y la sociedad orientada al cielo, el Apocalipsis nos llama a todos hacia el fin trascendente y, por esto, predice, inexorablemente, el final de este cosmos viciado por la impiedad obstinada. Mensaje amenazador y consolador, al mismo tiempo, pues la escatología, o sea, «el fin de toda carne», enseña el próximo fin (τέλος) de los tiempos y de todas las cosas, en lo que se manifiesta Aquel que es el alfa y la omega, el primero y el último, el comienzo y el cumplimiento (τέλος) de todo<sup>72</sup>. Mensaje de eternidad y de suprema esperanza, el Apocalipsis recuerda a los temerosos y a los envilecidos que, mientras dura acá abajo el conflicto entre los dos reinos opuestos e irreconciliables, tenemos tiempo de tomar parte en la lucha y en el martirio: y a quien combate con Cristo, se le reserva la victoria. Los vencedores reinarán con Cristo, mientras los viles, los temerosos, los faltos de fe tendrán la «muerte segunda», sin que puedan evitarla. A pesar de los desastrosos éxitos de Satanás, Jesús, el Verbo de Dios, Rey de reyes, Señor de los señores reaparecerá como guerrero irresistible<sup>73</sup> y como Esposo que nos alegra. En su espera, el hombre fiel debe escaparse del mundo de la impiedad y de la corrupción, implorando con la Iglesia, animada del mismo Espíritu, la vuelta definitiva de Cristo. «Y el Espíritu y la Esposa dicen: ¡Ven! Y el discípulo dice: ¡Ven!» Y el Fiel y el Veraz, que testifica la «revelación» del libro, dice: «Sí, vengo pronto».

El fragor convulso del drama apocalíptico se aplaca en la oración suave y ansiosa, que es el final y el punto de llegada de toda la Biblia: «Amén: ¡Ven, oh Señor Jesús!».

J. RINALDI, DIOS HABLA AL HOMBRE

<sup>1</sup> Hebr. 8. <sup>2</sup> 2 Cor. 3, 14. <sup>3</sup> Ex. 17, 14. <sup>4</sup> Deut. c. 31, 19. <sup>5</sup> Is. 8, 1; 30, 8; Hab. 2, 2; Jer. 36; Ex. c. 24, 2; Dan. 8, 26. <sup>6</sup> Deut. 18, 15-22. <sup>7</sup> Mi. 3, 6-7. <sup>8</sup> Mi. 3, 8. <sup>9</sup> Núm. 12, 6. <sup>10</sup> 2 Sam. 23, 2. <sup>11</sup> Os. 1, 1-2; Mal. 1, 1. <sup>12</sup> Jer. 15, 19; Is. 30, v. 2; etc. <sup>13</sup> Jer. 1, 9; Is. 6, 6. <sup>14</sup> 1 Mac. 12, 9; 2 Mac. 8, 23. <sup>15</sup> Lc. 1, 70. <sup>16</sup> Hebr. 2, 4; 3, 7, etc.; <sup>17</sup> 2 Petr. 1, 20-21. <sup>18</sup> 2 Petr. 3, 16. <sup>19</sup> Rom. 15, 4. <sup>20</sup> 1 Cor. 9, 10. <sup>21</sup> Mt. 4, 4; Jn. 10, 34; etc. <sup>22</sup> *Ench. Bibl.* 1927, N. 110. <sup>23</sup> 2 Sam. 24, 1.

<sup>24</sup> 1 Crón. 21, 1. <sup>25</sup> Baste mencionar el caso del sacrificio humano en Jueces, 11, 29-40 y 2 Reyes 21, 6 y 14; cfr. también Ez. 20, 25-26 y el del exterminio de los adoradores de Baal en 2 Reyes 10, 30 y Os. 1, 4 s. <sup>26</sup> Mi. 6, 8. <sup>27</sup> Sab. 13, 1-9; Rom. 1, vv. 18-21; cfr. Actos 14, 17; 17, 24-27. <sup>28</sup> Ex. 3. <sup>29</sup> Actos 10, 19-23. <sup>30</sup> Mt. 16, 16-17. <sup>31</sup> Cfr. Jn. c. 2, 22; 6, 65; 7, 39; etc. <sup>32</sup> Jn. 1, 14, 18. <sup>33</sup> Gál. c. 1, 12; Ef. 3, 3.

I. L. MORALDI, EN EL PRINCIPIO

Los estudios católicos sobre el Pentateuco podrían enumerarse según una gama muy variada, desde una posición de extrema derecha, que se caracteriza por la defensa y conservación de antiguas posiciones, hasta una extrema izquierda, la cual, negando los presupuestos ideológicos de aquélla, mantiene la clásica hipótesis documental.

Deben adscribirse a la extrema derecha, por ejemplo: A. BEA, *De Pentateucho*, 2.<sup>a</sup> edic., Roma, 1933; In., *Der Heutige Stand der Pentateuchfrage* en «Biblica» 16 (1935) 177-199; J. STEINMÜLLER, *A companion to Scripture Studies. Special Introduction to the Old Testament*, Nueva York, 1942. Deben ponerse en la extrema izquierda, por ejemplo: J. CHAINE, *Le Livre de la Genèse*, París 1948, que recalca las antiguas posiciones de la crítica wellhauseniana de hace 50 años: posiciones ya pasadas — aun en el campo no católico — para todo aquel que tenga presente los resultados de las excavaciones y los más autorizados estudios contemporáneos. Constituye una orientación constructiva centrista, que ha tenido mucho éxito, la del célebre exegeta alemán P. HEINISCH y que expone en sus obras: *Das Buch Genesis*, *Das Buch Exodus*, *Das Buch Leviticus*, *Das Buch Numeri*, Bonn 1930-35; rechaza la hipótesis documental y explica los duplicados y los anacronismos como añadidos posteriores hechos a la obra de Moisés, añadidos que cuantitativamente superan el escrito primitivo. Una posición que podríamos denominar de centro-izquierda es la que reconoce un progresivo acrecentamiento y desarrollo legal, religioso, histórico, redaccional y la existencia de fuentes, documentos y tradiciones diversas, que por comodidad terminológica, negando de modo claro y explícito cualquier adhesión a la hipótesis documental, denomina con las acostumbradas siglas J E D P; así, por ejemplo: A. CLAMER, *Lévitique, Nombres, Deutéronome*, París 1946; el mismo autor es más claro en su última obra: *Genèse*, París, 1953; J. RINALDI, *Pentateuco* en «Enciclopedia Católica» IX (1952) 1140-1153. Con las mismas directivas, pero con algunas posiciones más avanzadas en algún pasaje, fundadas especialmente en la importancia, la antigüedad y los desarrollos de las tradiciones orales entre los Semitas, se encuentra un número cada vez mayor de estudios católicos, aunque con matices diversos, así, por ejemplo: J. COPPEN, *Histoire Critique des Livres de l'Ancien Testament*, Bruselas 1942; las introducciones a los libros del Pentateuco en la nueva versión francesa de la Biblia (*La Ste. Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem*) debidas a B. COUROYER, H. CAZELLES y R. DE VAUX, cuya síntesis es significativa; da a entender la misma corriente en varios artículos: *Lévitique (organisation)*, y *Loi israélite* en «Dict. de la Bible, Supplém.» V (1952 s.), 389-528, debidos, respectivamente, a A. LEFEVRE y H. CAZELLES.

En cuanto a los no católicos, además de los estudios citados en el curso del presente escrito, recordaremos entre los más amplios y recientes: R. H. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament*, Nueva York 1948; A. LÖNS, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*, París 1950; ambas se mantienen dentro de las líneas generales de clásicas de la hipótesis wellhauseniana; W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946; H. H. ROWLEY, *The Growth of the Old Testament*, Londres 1950, que siguen una posición intermedia, aun manteniendo siempre, en las líneas generales, los cuatro documentos; con notables variantes pertenecen a la Escuela de Upsala: J.

PEDERSEN, *Israel: Its life and Culture*, 2 vol. Londres 1946 s., y A. BENTZEN, *Introduction to the Old Testament*, 2 vol. Copenhague 1948 s. Alemania, patria de las múltiples formas de la hipótesis wellhauseniana, y por medio de H. GUNKEL y H. GRESMANN, que son parcialmente, del movimiento de Upsala, se mueve lenta, pero sensiblemente contra los principios ideológicos y la señalación de fechas (del contenido) de los documentos de la hipótesis wellhauseniana; además de los citados VON RAD y WEISER, las nuevas tendencias se perciben especialmente en los estudios de M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I, Halle-Saale 1943; y más todavía en *Überlieferungsgeschichtliche des Pentateuch*, Stuttgart 1948, del mismo autor; en escala menor, las mismas tendencias se aprecian en los estudios de O. EISSFELD (actual maestro de la crítica documental), *Geschichtsschreibung im Alten Testament*, Gota 1948 y *Die Neuste Phase in der Entwicklung der Pentateuchkritik*, en «Theologische Revue» 18, 1950, 179-215.

<sup>1</sup> Véase Ex. 1, 18; 3, 1; 4, 18. <sup>2</sup> Ex. 20, 22-23, 19. <sup>3</sup> Ex. 34, 10-27. <sup>4</sup> Jn. 1, 45. <sup>5</sup> 2 Cor. 3, 15. <sup>6</sup> 2 Re. 22, 1. <sup>7</sup> *The Old Testament Problem with two other Essays*, Manchester 1950. <sup>8</sup> *Deuteronomium-Studien*, Göttinga 1948, y *Das erste Buch Mose: Genesis Kap. 1-12* en «Das Alte Testament Deutsch» I, Göttinga 1949. <sup>9</sup> *Einleitung in das Alte Testament*, Göttinga 1949. <sup>10</sup> *Gamla Testament, En Traditionshistorisk inledning*, Estocolmo 1945 s. <sup>11</sup> W. F. ALBRIGHT, *Archeology of Palestine*, Londres 1949, p. 224. <sup>12</sup> *Enchiridium Biblicum*, nn. 174-176. <sup>13</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 40 (1948) 45-48. <sup>14</sup> W. EICHRÖDT, *Theologies des Alten Testaments*, 4.ª ed., Berlín 1950; O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950; W. A. IRWIN en *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, 2.ª ed., Chicago 1948, pp. 223-360;

W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946. <sup>15</sup> *Pentateuchal Criticism* en «The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research», Oxford 1951, pp. 48-83. <sup>16</sup> *La Genèse en La Sainte Bible (de Jérusalem)*, París 1951, pp. 7-24. <sup>17</sup> Gén. 2, 4b s. <sup>18</sup> Respectivamente el c. 34 y los cc. 21, 22, 23 del Exodo. <sup>19</sup> Gén. 4, 7. <sup>20</sup> Gén. 9, 5 ss. <sup>21</sup> Gén. 9, vv. 20 ss. <sup>22</sup> Gén. 2, 24. <sup>23</sup> Ex. 24, 1-18; cfr. 19, vv. 1-20. <sup>24</sup> Jer. 31, 31 s. <sup>25</sup> Ez. 34, 25; 37, 26. <sup>26</sup> Is. 55, 3 s. <sup>27</sup> GUILLET, *Thèmes Bibliques*, París 1950, pp. 9 s. <sup>28</sup> Ex. 15, 25. <sup>29</sup> Deut. 8, 2. <sup>30</sup> Ex. 17, 2-7. <sup>31</sup> Núm. 14, 2-20. <sup>32</sup> Sal. 95, vv. 8 s. <sup>33</sup> Hebr. 3, 13. <sup>34</sup> Deut. 8, 3. <sup>35</sup> Sab. 16, v. 26. <sup>36</sup> Rom. 5, 12. <sup>37</sup> Deut. 32, 5, 20. <sup>38</sup> Rom. c. 5, 20 s. <sup>39</sup> Mt. 5-7. <sup>40</sup> Mc. 18, 28-34. <sup>41</sup> Rom. 13, 10. <sup>42</sup> 1 Jn. 4, 8-16.

## II. P. DE BENEDETTI, SEIS DIAS PARA UN MUNDO

Las interpretaciones defendidas aquí se van difundiendo, hace tiempo, aunque sea con algunas ligeras variantes, entre los estudiosos especialistas en Sagrada Escritura. Son, por ejemplo, las que admite CH. HAURET, *Origènes, Genèse I-II*, París 1952 (trad. ital. *Le Origini*, Turín, 1953). Entre los trabajos especiales, mencionaremos: G. RINALDI, *La Creazione nei testi biblici en I Misteri di Dio*, Milán 1951, pág. 161-181; E. GALBIATI-A. PIAZZA, *Il Racconto biblico della creazione e la scienza en Pagine difficili dell'Antico Testamento*, Génova 1952, pág. 63-100; F. SALVONI, *La Creazione* en «Il Simbolo» I, Asís 1941, pág. 159-192, y *Il problema cosmologico in Gen. 1, 1-2, 4*, en «Questioni bibliche alla luce dell'Enciclica Divino Afflante Spiritu» I, Roma 1949, pág. 141-168. Un estudio de pura divulgación es el de M. VALENTINI, *Il racconto della Creazione*, Colle don Bosco (Asti) 1946.

<sup>1</sup> «Gospel Advocate» (1952) 789. <sup>2</sup> Gén. 2, vv. 9, 19. <sup>3</sup> Job. 38, 6 s. <sup>4</sup> Sal. 104, 2; Job. c. 39, 19. <sup>5</sup> Sal. 18, 16. <sup>6</sup> Cfr. Gén. 8, 12; Is. 15, 6; Sal. 37, 2. <sup>7</sup> Cfr. Ex. 7, 28; 8, 12 s. <sup>8</sup> *Enûma Elish* tab. IV, 1-30, trad. Furlani. <sup>9</sup> *Ibid.*, tab. IV. <sup>10</sup> Sal.

33, 6. <sup>11</sup> Prov. 8, 22-31; y especialmente los vv. 23-24; 2 Mac. 7, 28. <sup>12</sup> J. RINALDI, *I Misteri di Dio*, Milán 1951, p. 171. <sup>13</sup> Ex. 20, 11; cfr. Ex. c. 31, 17.

## II. P. SCOTTI, ¿MUNDOS HABITADOS?

La principal obra sobre este tema es, hasta hoy, la citada en el texto, de G. POHLE, *Die Sternwelten und ihre Bewohner*, Colonia 1884; la última edición apareció en 1922. Cfr. además: Card. MAFFI, *Nei Cieli*, Turín 1928; STEIN y TESTORE, *Abitabilità dei mondi* en «Enciclopedia Cattolica» I, (Ciudad del Vaticano 1949); G. CECCHINI, *Il Cielo*, Turín 1953.

El reciente debate ha sido discutido entre F. CONNELL («Catholic Standard», 8 agosto 1952), A. GEMELLI («Oggi», 18 septiembre 1952); P. SCOTTI («Oggi», 26 spt. 1952); D. GRASSO («Civiltà Cattolica», 25 oct. 1952).

Para la cuestión relacionada con la precedente, de los habitantes de los Antípodas, cfr. P. SCOTTI, *Lineamenti di Geografia*, Génova 1945; C. TESTORE, *Antipodi* en «Enciclopedia cattolica» I (Roma 1949). Con el mismo título de *Antipodi* ha escrito también ALMAGIÀ en la «Enciclopedia Italiana», pero con informes y apreciaciones menos al día.

<sup>1</sup> *Sum. Theol.* 1, q. 1, a. 2. <sup>2</sup> III Sent., dist. I, q. 2, a. 5. <sup>3</sup> *Die Sternwelten und ihre Bewohner*, Colonia 1884.

III. J. MORELLI, *PARAISO TERRESTRE Y PECADO ORIGINAL*

La bibliografía sobre este tema es, en parte, común con la de los artículos del Génesis de este mismo libro (CHAIÑE, BEA, HAURET, etc.).

Recordaremos aquí sólo algunas cosas particulares:

Sobre los primeros capítulos del Génesis: P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale* Brescia 1946; P. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 3.<sup>a</sup> edic., Turín 1953; E. GALBIATI y A. PIAZZA, *Pagine difficili del Vecchio Testamento*, Génova 1951.

Sobre la teología de la elevación y del pecado original, hay óptimas consideraciones en M. J. SCHEFFEN, *I misteri del cristianesimo*, Brescia 1953, cap. III, IV, y A. VERRIELE, *Il soprannaturale in noi e il peccato originale*, Milán 1936.

Estudios de carácter monográfico, recordados en parte en el curso del artículo: J. FELDMANN, *Paradies und Sündenfall*, Münster 1913; F. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento*, Roma 1935, págs. 16-42; J. GUITTON, *Développement des idées dans l'Ancien Testament*, Aix en Provence, 1947; J. COPPENS, *La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis*, París 1948; A. VACCARI, *Il soprannaturale in Gen. 2-3* y G. RINALDI, *Osservazioni letterarie su Gen. 2-3*, en «Questioni bibliche», Roma 1949; A. ROBERT P. S. S., *La Ste. Vierge dans l'Ancien Testament*, en «Maria: Études sur la Ste. Vierge», I, París 1949; A. VACCARI, *Occhio al commento! A proposito di «Ipse» o «Ipsa»* en «Colligite fragmenta», Beuron 1952, págs. 34-39.

<sup>1</sup> Gén. 2, 7. <sup>2</sup> Cfr. A. VACCARI, *Il soprannaturale in Gen. 2-3* en «Questioni bibliche» I, Roma 1949. <sup>3</sup> Gén. 2, 19. <sup>4</sup> Gén. 2, 24. <sup>5</sup> Cfr. Mt. 19, v. 48. <sup>6</sup> Ez. 31, 8. <sup>7</sup> Gén. 2, 9 v. 3, 22; cfr. Rom. c. 5, 12 ss. <sup>8</sup> Deut. 1, 39; 2 Sam. 19, 36; Is. 7, 1. <sup>9</sup> 2 Sam. 14, 17. <sup>10</sup> 2 Sam. 14, 20. <sup>11</sup> Otros ejemplos en Gén. 24, 50; 31, 24-29; 2 Sam. 13, 22; 19, 35; Deut. 1, 39. <sup>12</sup> Gén. 3, 5. <sup>13</sup> Gén. 2, 25. <sup>14</sup> Gén. c. 3, 7; 3, 21. <sup>15</sup> Gén. 2, 15. <sup>16</sup> Gén. 3, 7. <sup>17</sup> Gén. c. 3, 16. <sup>18</sup> Ecl. 17, 6. <sup>19</sup> Rom. 5, 2-19; 1 Cor. c. 15, 21-22. <sup>20</sup> Cfr. Col. 3, 9-10; Rom. 5, 10-19. <sup>21</sup> Gén. 1, 28. <sup>22</sup> Gén. 3, 19. <sup>23</sup> Gén. 3, 22.

<sup>24</sup> Gén. c. 2, 16-17. <sup>25</sup> Cfr. Sab. 2, 23-24. <sup>26</sup> Cfr. Rom. 5, v. 12. <sup>27</sup> Gén. 3, 1. <sup>28</sup> Gén. 3, 5. <sup>29</sup> Sab. 2, 24. <sup>30</sup> Jn. 8, 44. <sup>31</sup> Apoc. 12, 9; 20, 2. <sup>32</sup> *De Gen. ad lit.* XI, 41; P. L. 34, 452. <sup>33</sup> Gén. 1, 28; 2, 25. <sup>34</sup> Gén. 4, 1. <sup>35</sup> Gén. 3, 6. <sup>36</sup> Gén. 3, 16. <sup>37</sup> Gén. c. 3, 14. <sup>38</sup> Cfr. Is. 49, 23; 65, 25; Mi. 7, 17. <sup>39</sup> Cfr. *Bajada de Istar a los Infernos*, lin. 8 en GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, p. 107; cfr. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 107. <sup>40</sup> Gén. 3, 15. <sup>41</sup> Cfr. Mt. 25, 44. <sup>42</sup> Rom. 16, 20. <sup>43</sup> Gál. 3, 16. <sup>44</sup> Gén. c. 3, 16. <sup>45</sup> Gén. 3, 17-19.

IV. V. MARCOZZI, *LA PALABRA DE UN BIÓLOGO*

Sobre las cuestiones tratadas en este estudio pueden leerse con utilidad: J. C. CARLES, *L'unité de l'espèce humaine*, en «Arch. de Philos.» XVII (1948): importante artículo de un naturalista que es también buen filósofo, sobre el valor de los caracteres diferenciales de los diversos grupos humanos. Puede leerlo aun quien no posea una preparación específica en las ciencias de la naturaleza. — V. MARCOZZI, *Poligenesi ed evoluzione nelle origini dell'Uomo*, en «Gregorianum» XXIX (1948): se examinan aquí, bajo el aspecto científico, los principales argumentos en pro y en contra de la evolución y la poligenesia, concluyendo, con una cierta probabilidad, a favor del evolucionismo finalista-teístico, con referencia al cuerpo humano y se excluye la poligenesia específica; está escrito para filósofos y teólogos y para personas cultas, en general. El mismo autor ha publicado el amplio tratado: *L'Uomo nello spazio e nel tempo. — Lineamenti di Antropologia*, Milán, 1953. Aunque está dirigido a un público especializado, los especialistas de otras disciplinas pueden seguir el libro, especialmente para profundizar los problemas. Cada capítulo lleva una rica bibliografía. Las pruebas anatómicas de la monogenesia pueden encontrarse en H. V. VALLOIS, *Les preuves anatomiques de l'origine monophylétique de l'homme* en «L'Anthropologie» 39 (1929). Vallois es director de la revista «L'Anthropologie» y del «Musée de l'homme» de París; es un especialista sobre el tema tratado en el artículo.

Otra breve exposición de los problemas del evolucionismo, raza, etc., es la de G. VANDERBROEK, *L'origine dell'uomo e le recenti scoperte delle scienze naturali* en *Dio, l'uomo e l'universo*, publicado bajo la dirección de Jacques de Bivort de la Saudée, trad. ital., Turín 1952, págs. 137-202.

<sup>1</sup> O. SCHLAGINHAUFEN, *Ein Melanesierschädel von ungewöhnlich kleiner Kapazität* en «Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie», 27 enero 1950-51. <sup>2</sup> A. V. VALLOIS, *Les groupes saeuins des Fuégiens* en «L'Anthropologie» 51 (1947). <sup>3</sup> W. KOPPERS, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Viena 1949. <sup>4</sup> Cfr.

V. MARCOZZI, *Il senso della vita umana*, 3.<sup>a</sup> ed. 1952. <sup>5</sup> V. SUK, *On the question of human Races on the Basis of the precipitin, Test and Isoagglutination* en «Acta Soc. Sc. Nat. Moraviae» 8 (1933). <sup>6</sup> Z. K. JAZUTA, *Neandertaloide Merkmale an den Schädeln des gegenwärtigen Menschen* en «Ucen. Sapis Rostow Gos. Univ. Lief.» 1, 44.

62, 1935. <sup>7</sup> A. de QUATREFOGES y E. T. HAMY, *Crania Ethnica*, París 1882. <sup>8</sup> Cfr. especialmente F. WEIDENREICH, *The Skull of Sinanthropus pekinensis: A comparative Study on a Primitive Hominid Skull* en «*Palaeontologia Sinica*» N. S. D. 10 (1943) 298. <sup>9</sup> P. LEONARDI, *Note paleontologiche sul Pithecanthropo* en «*Pont. Acad. Scientiarum, Commentationes*» 7 (1943). <sup>10</sup> G.

MONTANDON, *L'ologenèse humaine*, París 1928; Id., *L'ologénisme ou l'ogénèse humaine* en «*L'Anthropologie*» 39 (1929). <sup>11</sup> Para un estudio más amplio, véase nuestro escrito *Transformazione progressiva o regressiva nella famiglia umana* en «*La Scuola Cattolica*» (1951); o bien, *L'uomo nello spazio e nel tempo*, Milán 1953.

#### IV. J. C. BOLOGNESI, LA PALABRA DE UN LINGUISTA

Sobre el método comparativo cfr. A. MEILLET, *La méthode comparative en linguistique historique*, Oslo 1925.

Es fundamental para los problemas de la reconstrucción el artículo de E. HERMANN, *Über das Rekonstruieren* en «*Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*» 41 (1907) 1-64. Son también muy buenos los artículos de V. PISANI, *La ricostruzione dell'indoeuropeo* en V. PISANI, *Linguistica generale è indoeuropea*, Milán 1947, págs. 27-53; G. BONFANTE, *On reconstruction and Linguistic Method* en «*World*» I (1945) 83-94; 132-161.

Para la clasificación genealógica de las lenguas, cfr. E. KIECKERS, *Die Sprachstämme der Erde*, Heidelberg 1931; *Les langues du monde par un groupe de linguistes sous la direction de A. MEILLET et M. COHEN*, 2.ª edic. París 1952.

Sobre el parentesco lingüístico, cfr. *Atti del III Congresso Internazionale dei Linguisti*, Florencia 1935, págs. 321 siguientes; V. PISANI, *Parentés linguistiques* en «*Revue des Etudes anciennes*» 36 (1934) 223 y siguientes; Id. *La question de l'indo-hittite et le concept de parenté linguistique* en «*Archiv Orientalni*» XVII (1949) 251 y siguientes; Id. *Parenté linguistique* en «*Lingua*» III (1952), páginas 1 y siguientes.

En particular sobre el parentesco indoeuropeo semítico, cfr. H. MÜLLER, *Vergleichendes indogermanisch-semitische Wörterbuch*, Göttinga 1911; A. CUNY, *Etudes prégrammaticales sur la domaine des langues indo-européennes et chamito-sémitiques*, París 1924; Id., *Invitation à l'étude comparative des langues indo-européennes et des langues chamito-sémitiques*, Burdeos 1946; P. MERIGGI, *Il problema della parentela dell'Indoeuropeo col Semítico* en «*Festschrift Meinhof*», Hamburgo 1927, páginas 416 y sigs.; L. HEILMANN, *Camito-Semítico e Indoeuropeo*, Bolonia 1949.

Para la teoría de la monogénesis del lenguaje, cfr., sobre todo, A. TROMBETTI, *L'unità d'origine del linguaggio*, Bolonia 1905; Id., *Come si fa la critica di un libro*, Bolonia 1907; Id., *Elementi di glottologia*, Bolonia 1922.

<sup>1</sup> *Brevis designatio meditationum de orig. gent. ductis potiss. ex iudicio linguarum*, Berlín 1710. <sup>2</sup> «Indogermanico» dijo F. von Klaproth desde 1823; «indoeuropeo» Bopp en el 1833. <sup>3</sup> Cfr. J. SCHMIDT, *Die Verwandtschaftsverhältnisse der indogermanischen Sprachen*, Weimar 1872. <sup>4</sup> Cfr. H. SCHUCHARDT, *Der Vokalismus des Vulgärlateins* III, Leipzig 1868. <sup>5</sup> Cfr. C. C. UHLENBECK, *Oer-*

*indogermanisch en Oer-indogermanen* en «*Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*», Afdeling Letterkunde, 77A, 4, 1935. <sup>6</sup> Tratamiento de *s, mē* prohibitivo, etc. <sup>7</sup> Cfr. J. VENDRYES, *La comparaison en linguistique* en «*Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*» 42 (1946) 6. <sup>8</sup> Cfr. V. PISANI, *Glottologia e antropologia* en «*Paideia*» 5 (1950) 25.

#### V. E. GALBIATI, EN LOS UMBRALES DE LA HISTORIA

Enumeremos por orden cronológico los estudios más recientes sobre los temas tratados aquí, con atención especial a la aportación nueva de cada uno de ellos.

Obras generales: P. HEINISCH, *Das Buch Genesis*, Bonn 1930: tiene el mérito de haber puesto en evidencia el carácter de «documento», explícitamente citado, inherente a las genealogías y la no objetividad de los números contenidos en él; A. BEA, *Praehistoria et exegesis libri Genesis* en «*Verbum Domini*» 18 (1939) 344-347, 360-366: afronta directamente el difícil problema de la cultura «neolítica», presentada por el Génesis ya en los albores de la humanidad y distingue con finura entre el color neolítico, debido al cuadro literario, y la realidad histórica que es indiscutible; F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 3.ª edic., Turín 1953: examina a fondo las diferentes secciones (falta el problema del Gén. 4) con todas las interpretaciones posibles; falta una línea unitaria sobre el carácter de los capítulos en cuestión.

Después de la carta de la Comisión Bíblica al Card. Suhard (16-1-1948), los tratados particulares se hacen cada vez más numerosos; mencionaremos algunos de los más interesantes:

G. CASTELLINO, *Generi letterari in Gen. 1-11*, en el volumen «*Questioni Bibliche alla luce dell'En-*

cíclica *Divino Afflante Spiritu*, Roma 1949, pág. 31-61 (conferencia tenida en el Instituto Bíblico en 1947): afronta precisamente el problema de los cap. 4-11 en relación con la prehistoria y demuestra que la prehistoria no es historia, sino ciencia, y como tal, es ajena a la enseñanza bíblica. Tiene el mérito de haber aislado el procedimiento literario del Gén. 1-11 con la inmediata soldadura de las noticias tenidas por la revelación (creación, pecado original) con las más antiguas noticias que nos da la tradición (genealogías, etc.); Cz. JAKUBIEC, *Prehistoria biblijna (Genesis 1-11); jej pochodzenie i rodzaj literacki* (Prehistoria bíblica, su origen y género literario) en «Collectanea Theologica» 21 (Varsovia 1949) 259-283, 533-554. Aportación original: Gén. 1-11 es una especie de historia religiosa, dado que las ideas predominan sobre los acontecimientos; y, sin embargo, es innegable el fondo y el sentido histórico de tales narraciones; J. RENIÉ, *Les origines de l'humanité d'après la Bible: Mythe ou Histoire?*, Paris 1950: divulgación muy bien lograda y prudente; P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale biblica* (traducción de A. Paredi), Brescia 1950. En la obra original, del año 1947, falta la determinación del género literario; la suplen las notas del traductor y los apéndices, en los que se encuentra también el texto completo del diluvio babilónico. Obra indispensable para ampliar el presente tratado: E. P. ARBEZ, *Genesis I-XI and Prehistory*, en «The American Ecclesiastical Review» 123 (1950) 81-92, 202-213: pone en evidencia las dificultades para hacer concordar el Génesis y la prehistoria, pero se abstiene de dar una solución; E. GALBIATI-A. PIAZZA, *Pagine difficili dell'Antico Testamento*, 2.ª edic. Génova 1952: tiene la finalidad de conducir gradualmente al lector a que se convenza de la existencia de géneros literarios verdaderamente históricos, sin que sean historia en el sentido moderno. En la solución de los problemas de los cap. 4-11 tiende a una visión armonizada en lo posible con los datos de la prehistoria; R. A. F. MACKENZIE, *Before Abraham was*, en «The Catholic Biblical Quarterly» 15 (1953) 131-140: hace resaltar las analogías entre el género literario de la prehistoria científica y el género literario de la «prehistoria religiosa», en cuanto ambas se interesan por hechos «típicos», más que por los hechos individuales; A. CLAMER, *Genèse*, en *La Sainte Bible*, empezada por el malogrado L. PIROT, París 1953; es el más completo comentario católico del Génesis, publicado después de casi veinte años de investigaciones y descubrimientos.

Para tener una idea exacta de los datos arqueológicos y literarios tocantes a tradiciones babilónicas, deben consultarse las siguientes obras: G. CONTENAU, *Le déluge babylonien, Istar aux enfers, la Tour de Babel*, Paris 1952; A. PARRON, *Déluge et Arche de Noé*, Nauchâtel 1952; Id., *La Tour de Babel, Nauchâtel* 1953; J. DE FRAINE, *De regibus sumericis et patriarchis biblicis*, en «Verbum Domini» 25 (1947) 43-53.

Para lo que se refiere a la prehistoria científica, puede obtenerse una visión suficiente hasta el comienzo del Neolítico en la obra dirigida por R. BIASUTTI, *Razze e popoli della terra*, vol. I, Turin 1951, pag. 130-181. Un esbozo desde el Mesolítico hasta la Edad del Hierro hállase en la historia del mesolitico del ilustre W. F. ALBRIGHT, *De l'âge de la pierre à la chrétienté*, trad. de Barrelet-Olmonard, Paris 1951, pág. 91-145. En cuanto a la vida espiritual en la prehistoria, cfr. P. BAROCELLI, *Genèse et le mystère della Paleontologia*, Roma 1948.

Para el problema teológico suscitado por la paleoantropología véase G. VANDERBROEK, *L'origine dell'uomo e le recenti scoperte delle scienze naturali in Dio, l'uomo e l'universo*, publicado bajo la dirección de J. de Bivort de la Saudée, trad. ital. Turín 1952, pág. 137 y sig.

Sobre el método del radio-carbono véase: Y. OSHIMA, *Détermination de l'âge des objets archéologiques par le radiocarbonate 14 C* en «Revue des questions scientifiques» 67 (1954) 62-74. Muy recientemente el Dr. J. R. Arnold ha elaborado un método más perfecto, que sirve para fechar los hallazgos hasta 41.000 años de antigüedad, con el posible error de sólo 37 años. Cfr. «Biblica» 35 (1954) 408.

<sup>1</sup> Mt. 21, 33-41. <sup>2</sup> Mt. 22, 2-14. <sup>3</sup> Jos. 24, 2 s. <sup>4</sup> Gén. 4-11, excepto 11, 27-31. <sup>5</sup> Gén. 5. <sup>6</sup> Gén. c. 11, 10-26. <sup>7</sup> Gén. 25, 7. <sup>8</sup> Gén. 35, 29. <sup>9</sup> Gén. c. 4, 11. <sup>10</sup> Gén. 50, 22. <sup>11</sup> Deut. 34, 7. <sup>12</sup> Gén. c. 3, 19. <sup>13</sup> Gén. 4, 11. <sup>14</sup> Gén. 3, 16. <sup>15</sup> Gén. 4, vv. 6-7. <sup>16</sup> Gén. 4, 10. <sup>17</sup> Gén. 4, 20. <sup>18</sup> Gén. 4, v. 21. <sup>19</sup> Gén. 4, 22. <sup>20</sup> Gén. 4, 23. <sup>21</sup> Ex. 21, vv. 23-25. <sup>22</sup> Cfr. Gén. 4, 15. <sup>23</sup> Gén. 4, 24. <sup>24</sup> Gén. 15, 19. Núm. 24, 21-22. <sup>25</sup> Jue. 1, 16. <sup>26</sup> Jue. 4, 11. <sup>27</sup> 1 Crón. 2, 55; Jer. 35, 6-19. <sup>28</sup> 2 Re. 10, 15-23. <sup>29</sup> Gén. 4, 16. <sup>30</sup> Gén. 4, 17-18. <sup>31</sup> Gén. 6-9. <sup>32</sup> Mt. 24, 37-39. <sup>33</sup> Gén. 10. <sup>34</sup> Gén. 8, 21. <sup>35</sup> Gén. 8, 20. <sup>36</sup> 2 Re. 19, 37; Is. 37, 38; Jer. 51, 27. <sup>37</sup> Gén. 9, 2-7. <sup>38</sup> Gén. 4, v. 4. <sup>39</sup> Gén. 1, 30. <sup>40</sup> Is. 11, 6-7. <sup>41</sup> Gén. 10, vv. 2-5. <sup>42</sup> Gén. 10, 6-7, 13-20. <sup>43</sup> Gén. 10, 22-23, 31. <sup>44</sup> Gén. 10, 21, 24-30. <sup>45</sup> Gén. 10, 8-11. <sup>46</sup> Gén. 10, 7. <sup>47</sup> Gén. 10, 24-30. <sup>48</sup> Col. 3, 11. <sup>49</sup> Gén. 11, 6. <sup>50</sup> Gén. 11, 4. <sup>51</sup> Gén. 11, 4. <sup>52</sup> Cfr. DANTE, *Inf.* XXXI, 77 s.

## VI. J. C. BOLOGNESI, LOS INDOEUROPEOS

Se hallará abundante material sobre este tema en los numerosos comentarios sobre el Génesis, entre los cuales especialmente los de DILLMANN, GÜNKEL, HEINISCH y KÖNIG.

Se ocupan de modo especial de la «tabula gentium» los siguientes estudios: A. KNOBEL, *Die*

*Völkertafel der Genesis*, Giessen 1850 (anticuado); TH. ARDLT, *Die Völkertafel der Genesis und ihre Bedeutung für die Ethnographie Vorderasiens*, en «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes» 3 (1917-18) 264-317; A. HERMANN, *Die Erdkarte der Urbibel, mit einem Anhang über Tartessos und die Etruskerfrage*, Brunswick 1935; G. HÖLSCHER, *Drei Erdkarten. Ein Beitrag zur Erdkenntnis des hebräischen Altertums*, Heidelberg 1949, en «Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. der Wiss. Philosophisch-historische Klasse», Jahrgang 1944-48, 3.

Están dedicados en especial a la descendencia de Jafet los siguientes trabajos: FR. SCHMIDTKE, *Die Japhetien der biblischen Völkertafel*, en «Breslauer Studien zur historischen Theologie» VII, Breslau 1926; E. DHORME, *Les peuples issus de Japhet d'après le chapitre X de la Genèse en «Syria»* 13 (1932) 28-49 y en «Recueil Edouard Dhorme. Etudes bibliques et orientales», París 1951, 167-189.

Cuando el presente artículo había sido ya compuesto, ha aparecido el interesante trabajo de W. BRANDENSTEIN, *Bemerkungen zur Völkertafel in der Genesis* en «Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Albert Debrunner», Berna 1954, 57-83. Este autor sostiene también que no puede descubrirse sobre la base de la genealogía bíblica un principio racial y lingüístico, sino únicamente geográfico integrado por un criterio histórico-político. En particular el autor identifica a los Escitas con Magog; en cuanto a Elisá rescuita con nuevos argumentos la tesis de que se trata de Chipre, y, por tanto, procura encontrar en otra parte el pueblo de Kittim (= los Hititas); por Tarsis entiendo Tarso de Cilicia y considera a los Moscos (= Mések) de origen iránico.

<sup>1</sup> Gén. 10, 2-5. <sup>2</sup> Cfr. G. BONFANTE, *Who were the Philistines?* en «American Journal of Archaeology» 50 (1946) 251 ss. <sup>3</sup> *Il.* 8, 479; *Theog.* 507. <sup>4</sup> Gén. 10, 21. <sup>5</sup> Gén. 9, 27. <sup>6</sup> Ez. 38, 6. <sup>7</sup> Cfr. por ejemplo EUSEB., *Chron. Armen.* 1, 95. <sup>8</sup> Las citas de FLAVIO JOSEFO del presente artículo se refieren todas a *Ant. Jud.* I, 6, 1. <sup>9</sup> Cfr. HOMERO, *Il.* 2, 863; 13, 792; STRAB. 12, 564; 14, 680; PLIN., *Nat. Hist.* 5, 144; STEPH. BYZ., s. v. *askanía*. <sup>10</sup> Cfr. HERODOTO, 7, 73. <sup>11</sup> Para más información lingüística armeno-frigia, cfr. G. BONFANTE, *Armenians and Phrygians* en «Armenian

Quarterly» 1 (1946) 82 ss. <sup>12</sup> Con el término *Ashkenazim* se designan ahora los hebreos alemanes y polacos, mientras que los españoles y portugueses son llamados *Sefarditas*. <sup>13</sup> Cfr. Is. 13, 17; 21, 2; Jer. 51, 11; 51, 28. <sup>14</sup> Cfr. *Sil. Italicum* 1, 81. <sup>15</sup> Cfr. HERODOTO I, 163; IV, 152. <sup>16</sup> Ep. 37, 2 *ad Marcellam*. <sup>17</sup> Is. 23, 1, 6, 10, 14; Ez. 27, 12. <sup>18</sup> Cfr. Is. 23, 1, 6, 10, 14. <sup>19</sup> Is. 60, 9; 66, 19. <sup>20</sup> Cfr. también Is. 23, 1, 12. <sup>21</sup> 1 Mac. 1, 1; 3, 5. <sup>22</sup> Gén. 10, 14; 1 Crón. 1, 7. <sup>23</sup> Cfr. Núm. 24, 24; Ez. 27, 6; Dan. 11, 30.

## VI. J. CASTELLINO, LOS CAMITAS

TH. ARDLT, *Die Völkertafel der Genesis und ihre Bedeutung für die Ethnographie Vorderasiens* en «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes» 3 (1917-1918) 264-317, trabajo serio; A. HERMANN, *Die Erdkarte der Urbibel, mit einem Anhang über Tartessos und die Etruskerfrage*, Brunswick 1935, que debe leerse con prudencia; A. PERBAL, *La race nègre et la malédiction de Cham* en «Rev. Univ. de Ottawa» 10 (1940) 156-177.

Para los datos arqueológicos e históricos, v. BRUNTON-CATON-THOMPSON, *The Badarian Civilization*, Londres 1948: relación de las excavaciones y discusión; A. SCHARFF, *Altertümer der Vorund Frühzeit Ägyptens*, I, Berlín 1931, pág. 17 sig.: tiene un esbozo sobre la cultura de Badári y Negáde I; *ibid.*, pág. 24 y sigts.: breve esbozo sobre la cultura de Negáde II. Véase también del mismo autor: *Ägypten und Vorderasien im Altertum*, Mónaco 1950, pág. 9 y sigts.

Para la estructura y composición del Egipto v. E. ZYHLARZ, *Ursprung und Sprachcharakter des Altägyptischen* en «Zeitschr. für Eingeborenen-Sprachen» 23, pág. 1 y sigts. O. RÖSSLER, *Verbaulafbau und Verbalflexion in den Semito-hamitischen Sprachen*, en «Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft» 100 (1950) 461-514; L. HEILMANN, *Camito-Semitico e Indoeuropeo, teorie e orientamenti*, en «Studi e ricerche II», Bolonia 1949.

Para los datos etnológicos, v. SERGI, *Africa antropologica della stirpe camitica* 1897; C. MEINHOF, *Die Sprachen der Hamiten*, Hamburgo 1912; W. SCHMIDT, *Sprachfamilien u. Sprachenzirkel der Erde*, Heidelberg 1927. Véanse asimismo los diversos estudios de CERULLI sobre diversas lenguas de Etiopía.

<sup>1</sup> Cfr. Urías, heteo, en tiempo de David.

## VI. D. BALDI, LOS SEMITAS

Además de los comentadores del Génesis y de los estudios de TH. ARDLT y de A. HERMANN, citados anteriormente, v. G. HÖLSCHER, *Drei Evelkarten: ein Beitrag zur Erdkenntnis des hebräischen*

*Altertums* en «Sitzungsber. der Heidelb. Akad. der Wiss.», 1944-48, N. 3, Heidelberg 1949; S. MOSCATI, *Storia e civiltà dei Semiti*, Bari 1949; G. RINALDI, *Le lingue semitiche*, Turín 1954.

<sup>1</sup> Gén. 10, 21-31. <sup>2</sup> Gén. 25, 18; 1 Sam. 15, 7. <sup>3</sup> Gén. 10, 6. 15. <sup>4</sup> Gén. 31, 47; Jer. 10, 11; Esd. 4, 8-6, 18; Dan. 2, 4-7, 28.

## VII. S. SCACCINI, LOS PATRIARCAS

La materia tratada en el artículo puede ampliarse ulteriormente con las siguientes lecturas: W. F. ALBRIGHT, *From Stone Age to Christianity*, 2.<sup>a</sup> edic. Baltimore 1946 y especialmente: R. DE VAUX, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes* en «Revue biblique» 53 (1946) 321-348; 55 (1948) 321-347, 56 (1949) 5-36. Estos artículos de información amplia y segura, especialmente en el campo histórico y arqueológico, son fundamentales para cualquier estudio moderno sobre el tema de los Patriarcas y en ellos se inspira, en su conjunto, nuestro tratado. H. H. ROWLEY, *Recent Discovery and the Patriarchal Age* en «Bull. of the J. Rylands Library» 32 (1949-50) 44-79. Esta conferencia, publicada también en un volumen de ensayos bíblicos del autor, representa una buena aportación, sobre la base de los más recientes descubrimientos arqueológicos, a la solución moderada del problema de la historicidad de los Patriarcas.

Están dedicados a cuestiones especiales los artículos: R. DE VAUX, *Israël (Histoire d')* en «Dict. de la Bible, Supplément» IV, París 1947, 731-735; G. MESSINA, *Aramei* en «Enc. Catt.» I (Roma 1948) 1766-67; R. FOLLET, *Habiru* en «Enc. Catt.» VI (Roma 1951) 1324-25.

<sup>1</sup> Gén. 12, 2. <sup>2</sup> Gén. 12. <sup>3</sup> Gén. 32. <sup>4</sup> DE VAUX, c. 15, 12. <sup>5</sup> Deut. 26, 5; Gén. 25, 20. <sup>6</sup> Ez. 16, 3. *Israël* en «Dict. de la Bible, Suppl.» IV, 731. <sup>7</sup> Jue. 6, 5; 7, 12. <sup>8</sup> DE VAUX, *La Genèse*, p. 34. <sup>9</sup> Gén. 39, 14, 17; Ex. 1, 16, 19; etc. <sup>10</sup> Gén. c. <sup>11</sup> Rom. 4, 18. <sup>12</sup> Rom. 4, 18.

## VII. P. COLELLA, LA LEY MOSAICA Y LAS LEGISLACIONES DEL ANTIGUO ORIENTE

*Códigos orientales*. Para una visión de conjunto puede verse: G. FURLANI, *Leggi dell'Asia Anteriore Antica*, Roma 1929; faltan, naturalmente, los últimos códigos; A. GÖTZE, *Mesopotamian Laws and the Historian* en «Journal of the American Oriental Society» 69 (1949) 115-120.

Sobre el código de Ur-Nammu: E. SZLECHTER, *A propos du code d'Ur-Nammu* en «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale» 47 (1953) 1-10; P. NOBER, S. J., *Codex Ur-Nammu* en «Verbum Domini» 32 (1953) 65-69.

Código de Bilalama: A. GÖTZE, *The Laws of Eshnunna discovered at Tell Harmal* en «Sumer» 4 (1948) 63-102: copias y fotografías de las dos tablillas. La transliteración y las copias de Götze están reproducidas también en «Orientalia» 18 (1949), Tab. X-XX; M. SAN NICOLÒ, *Rechtsgeschichtliches zum des Gesets Bilalama von Eshnunna*, en «Orientalia» 18 (1949) 258-262.

Código de Lipit-Ishtar: F. RUE STEELE, *The Code of Lipit-Ishtar* en «American Journal of Archaeology» 52 (1948) 425-450: artículo fundamental, con las copias de las tablillas, y además una sinopsis con el código de Hammurabi; A. FALKENSTEIN, *Das Gesetzbuch Lipit-Istar von Isin* en «Orientalia» 19 (1950) 103-111; M. SAN NICOLÒ, *Das Gesetzbuch von Istar von Isin* en «Orientalia» 19 (1950) 111-118.

Código de Hammurabi: A. POHL, S. J. - R. FOLLET, S. J., *Codex Hammurabi, transcriptio et versio Latina*, 3.<sup>a</sup> edic., Roma 1950. La bibliografía sobre Hammurabi es inmensa y se encuentra en cualquier diccionario bíblico y orientalista.

*Leyes asirias*: G. R. DRIVER - J. C. MILES, *The Assyrian Laws, edited with Translation and Commentary*, Oxford 1935: continúa siendo todavía el trabajo más completo sobre el tema.

*Hititas*: E. NEUFELD, *The Hittite Laws Translated into English and Hebrew with Commentary*, Londres 1951: trabajo de conjunto con una introducción general sobre los Hititas; fué muy criticado, pero continúa siendo un repertorio rico en buenos materiales, útiles para estudios ulteriores.

La traducción mejor y más reciente de los mencionados códigos (excepto el de Ur-Nammu) se encuentra en la obra monumental: JAMES B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1950: en este libro están puestos juntos todos los textos en una hermosa traducción inglesa, hecha por especialistas en la materia.

*Códigos mosaicos*: Los pasajes mencionados están tomados de la traducción del Instituto Bíblico, *La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali. Il Pentateuco*, Florencia 1942-XXI. Para una visión de

conjunto sobre la bibliografía de los códigos mosaicos, véase el artículo de CAZELLES, *Loi israélite* en «Dictionnaire de la Bible, Supplément», París 1952-1953. Las tablas sinópticas de A. JIRKU, *Das weltliche Recht im Alten Testament*, Gütersloh 1927, son preciosas para las confrontaciones de los diversos códigos. R. Jollet en «Verbum Domini» 32 (1954) 280 y sigts. está publicando una interesante reseña, *De novis legum Babyloniarum investigationibus*.

<sup>1</sup> Deut. 34, 10. <sup>2</sup> Introducción al Pentateuco en la *Bible de Jérusalem*, pp. 19-20. <sup>3</sup> Gén. 16. <sup>4</sup> Gén. c. 30. <sup>5</sup> «Syria» 19 (1938) 117.

## VIII. J. DE FRAINE, ISRAEL EN SU HISTORIA

Sobre el sentido de la historia bíblica, véase la obra católica de J. OBERSTEINER, *Biblische Sinndeutung der Geschichte*, Viena 1946; y las obras no católicas, pero ricas en óptimas observaciones: W. F. ALBRIGHT, *The Biblical Period*, Oxford 1952; B. W. ANDERSON, *Rediscovering the Bible*, Nueva York 1951; F. THIEBERGER, *Die Glaubensstufen des Judentums*, Stuttgart 1952; G. E. WRIGHT, *The Old Testament Against Its Environment*, Londres 1950. Para cuestiones espaciales, indicadas en el artículo, véase D. BALDI, *Giosuè*, Turín 1952, pág. 85 y sigts.; A. GEORGE, *Le sacrifice d'Abraham. Essai sur les diverses intentions de ses narrateurs*, en «Bibliothèque de la Fac. cath. de Théol. de Lyon» 1948.

Quien desee profundizar sus conocimientos sobre la historia de Israel y sus problemas, puede encontrar diversas obras buenas adecuadas a dicho fin. La mejor exposición detallada de la historia bíblica es la de G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, 2 vol., 4.ª edic., Turín 1949. El autor procede en general por medio de tres momentos: 1. Exposición de los datos adquiridos de la *historia general* de Oriente, en lo que puedan contribuir al conocimiento de Israel; 2. Narración de los hechos bíblicos referentes a dichos datos; 3. Problemas y dificultades diversas que ha propuesto la crítica. — En cierto sentido, el complemento de esta obra es el volumen de I. SCHUSTER y G. B. HOLZAMMER, *Manuale di Storia biblica: Il Vecchio Testamento*, trad. del alemán de A. Arrò, Turín 1942. Los autores concentran su atención sobre el valor sagrado y teológico de la historia del pueblo escogido, con una posición que es por tendencia prudente, a veces, hasta excesiva.

Una exposición sintética de la historia israelita (pero que es abundante en lo que se refiere a la reconstrucción del ambiente, por ejemplo, de la edad patriarcal), muy laudable por la posición sumamente crítica, es el artículo de R. DE VAUX, O. P., *Histoire d'Israël*, en «Dictionnaire de la Bible, Supplément» IV, París 1949, 729-777. Es fundamental para el período helenístico la gran obra de F. M. ABEL, O. P., *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe, I: De la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive*, París 1952. El autor hace una revisión a fondo de un período, sobre el cual tenemos noticias que nos han llegado a través de numerosos escritos con carácter de tesis: y tiene un carácter sereno sobre cuestiones y figuras muy controvertidas, como los Selúcidas y Herodes el Grande.

Mencionaremos las siguientes obras alemanas: P. HEINISCH, *Geschichte des A. T.*, Bonn 1949, 2 vols. El autor dibuja el cuadro en que se desarrolló la revelación del Antiguo Testamento, o, mejor, el modo con que el pueblo, efectivamente, recibió y vivió la enseñanza de los libros sagrados. Gran parte de la atención está dirigida a los textos, pero es algo escaso el libro en el recurso a la arqueología. Se está publicando la segunda edición, tres años después de la primera publicación de la obra de M. NOTH, *Geschichte Israels*, Göttinga 1953: obra personalísima y rica en sugerencias, pero que, demasiado atenta a la crítica de las tradiciones literarias, acaba por descuidar los textos y no hace justicia ni siquiera a algunos datos seguros de la arqueología.

En inglés: W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, 2.ª edic., Baltimore 1946. (Existe también la traducción alemana y francesa.) El autor expone, previa la crítica de los sistemas precedentes, especialmente los evolucionistas, el desarrollo de la fe monoteísta de la humanidad en el cuadro y ambiente propio, según las nuevas adquisiciones de la ciencia arqueológica, de la que es autorizado representante. H. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua*, en «Schweich Lectures 1948», Londres 1950: trabajo de una impecable información (véase bibliografía, pág. 165-188), pero que, con respecto al Exodo, se permite algunas reconstrucciones demasiado audaces.

Son obras de carácter general las siguientes: J. PEDERSEN, *Israel, Its Life and Culture*, Copenhague, I-II (1926; 1946, 2.ª edic.); II-IV (1940; 1947, 2.ª ed.): otro trabajo original, válido en la crítica que hace de sistemas que estuvieron en boga y a menudo óptimo en sus propias interpretaciones. Las cuatro partes contienen: I. Estudio psicológico de la concepción hebrea de la persona («alma») humana, acentuando el lado totalitario del grupo; II. Ideas fundamentales de «alianza, justicia,

fidelidad, vida y muerte»; III. Concepto de «santidad» (reyes, profetas, sacerdotes, cosas sagradas, templo, arca); IV. La renovación de la fuente de santidad (paso de la religión natural a la religión «personal») y el conocimiento de Yahveh; G. CONTENAU, *Les civilisations du Proche Orient*, París 1945; excelente iniciación al conocimiento del Oriente Medio Antiguo, junto a la que podrían mencionarse otras obras del mismo autor sobre los Fenicios, etc.; CH. JEAN, *Le milieu biblique avant J. Ch.*, 3 vols., París 1922, 1923 y 1935. Los tres volúmenes contienen abundantes informaciones, respectivamente, sobre la historia, las literaturas, las ideas religiosas y morales.

<sup>1</sup> Sal. 33, 11. <sup>2</sup> *Der Herr* 390. <sup>3</sup> *Peshahin* X, 5b. <sup>4</sup> 1 Re. 18, 21. <sup>5</sup> Gén. 12, 3. <sup>6</sup> Am. 3, 2. <sup>7</sup> Sal. 77, 12-14. <sup>8</sup> Deut. 7, 7-8. <sup>9</sup> Sal. 44, 2. <sup>10</sup> Deut. 4, 35. <sup>11</sup> Is. 44, 6. <sup>12</sup> Gén. 50, 20. <sup>13</sup> Is. 26, 12. <sup>14</sup> Hebr. 1, 14. <sup>15</sup> Gén. 16. <sup>16</sup> Sal. 78, 12, 43. <sup>17</sup> Ex. 1, 8. <sup>18</sup> Gén. 14, 18; Sal. 57, 3. <sup>19</sup> Ex. 21-23. <sup>20</sup> Jos. 11, 21 y 14, 13. <sup>21</sup> Jue. c. 1, 10. <sup>22</sup> Jos. 9. <sup>23</sup> Jos. 21, 2. <sup>24</sup> Jos. 24, v. 1. <sup>25</sup> Cfr. Jue. 4-5; en este segundo «capítulo» el libro de los Jueces contiene el célebre «Canto de Débora», que varios indicios lo hacen remontar al 1125 a. C. aprox. <sup>26</sup> Jue. 6. <sup>27</sup> 1 Sam. 4. <sup>28</sup> Jue. 3, 12-30. <sup>29</sup> Cfr. 1 Par. 17, 2 con 2 Sam. c. 5, 16. <sup>30</sup> Ex. 32. <sup>31</sup> 2 Re. 10, 15. <sup>32</sup> 2 Re. 10, vv. 13-14. <sup>33</sup> Esd. 7, 7 habla, en consecuencia de una haplografía, del 7.º año. <sup>34</sup> 1 Re. 16, 23-28. <sup>35</sup> Deut. 32, 39-40. <sup>36</sup> Ex. 15, 11. <sup>37</sup> Jue. 11, v. 24. <sup>38</sup> 1 Sam. 26, 19. <sup>39</sup> 2 Re. 19, 12-13. <sup>40</sup> Ex.

c. 5, 6. <sup>41</sup> Jn. 4, 22. <sup>42</sup> Gén. 12, 4. <sup>43</sup> Jue. 3, vv. 7, 12; 4, 1 etc.; 1 Sam. 4-6; 1 Re. 13, 33. <sup>44</sup> Joel, 3, 5 (2, 32). <sup>45</sup> Is. 64, 3. <sup>46</sup> Sal. 110, 1. <sup>47</sup> Sal. 77, 15-16. <sup>48</sup> Sal. 115, 3; 135, 6. <sup>49</sup> 1 Re. 18: Elías; Is. 7. <sup>50</sup> Cfr. Ex. 12, 13. <sup>51</sup> Gén. 9, 15-16. <sup>52</sup> Núm. 11, 31. <sup>53</sup> 2 Re. 4, 25, 27; 5, 20; 6, 6. 10; 7, 8; 8, 4. <sup>54</sup> 2 Re. 2, 16. <sup>55</sup> 2 Re. 4, 40. <sup>56</sup> 2 Re. c. 6, 1-7. <sup>57</sup> Hebr. 1, 1-2. <sup>58</sup> 2 Cor. 3, 14. <sup>59</sup> Col. c. 2, 17. <sup>60</sup> Rom. 5, 14. <sup>61</sup> Jn. 3, 14. <sup>62</sup> 1 Cor. c. 10, 11. <sup>63</sup> Ex. 8, 6; cfr. Ex. 8, 15; 8, 18; 9, 16; 9, 29. <sup>64</sup> Ex. 10, 1-2. <sup>65</sup> Ex. 14, 21-22. <sup>66</sup> 1 Sam. c. 25, 16. <sup>67</sup> Cant. 8, 9. <sup>68</sup> Jos. 6, 20. <sup>69</sup> Jos. c. 2, 15. <sup>70</sup> Jos. 6, 22. <sup>71</sup> Jos. 8, 2. <sup>72</sup> Jos. 8, v. 21. <sup>73</sup> Jos. 10, 12-15. <sup>74</sup> Jos. 10, 11. <sup>75</sup> Jos. c. 10, 7; son unos 35 Km. <sup>76</sup> Mi. 6, 6-8. <sup>77</sup> 1 Re. 16, 34. <sup>78</sup> 2 Re. 3, 27. <sup>79</sup> Gén. 22, 1. <sup>80</sup> Gén. 22, 12.

## IX. A. MASSART - R. FOLLET, ISRAEL EN LA HISTORIA DEL ANTIGUO ORIENTE

*Historia.* El lector deseoso de completar sus conocimientos, debe añadir a la lectura de algún manual de historia del Antiguo Oriente, la de obras que se refieren a las fuentes historiográficas, como T. E. PEET, *Egypt and the Old Testament*, Liverpool 1922; C. F. JEAN y B. VAN DE WALLE, *Inscriptions et autres textes concernant l'histoire biblique*, en «Dict. de la Bible, Supplément» IV, 384-482.

*Textos.* La obra fundamental es *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, editada por J. B. PRITCHARD, Princeton (N. J.) 1950. Los textos egipcios están traducidos por J. A. Wilson, los acadios por A. L. Oppenheim, los semíticos noroccidentales, arameos, etc., por H. L. Ginsberg, los hebreos por W. F. Albright. Esta antología será completada por K. GALLING, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tubinga 1950, que contiene textos egipcios traducidos por E. Edell, textos acadios traducidos por L. Rapp y otros textos semíticos y griegos editados por K. Galling, pero sin traducción.

A pesar de las últimas publicaciones, continúa siendo indispensable la obra de H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 2.ª edic. Leipzig 1926.

<sup>1</sup> Gén. 12, 10. <sup>2</sup> Gén. 37 ss. <sup>3</sup> Gén. 41, 45. <sup>4</sup> Gén. 50, 26. <sup>5</sup> 1 Re. 11, 14 ss. <sup>6</sup> 1 Re. 11, 40. <sup>7</sup> 1 Re. 9, 16. <sup>8</sup> 1 Re. 14, 25-26. <sup>9</sup> Is. 19, 2. <sup>10</sup> 1 Re. 16, 29 ss. <sup>11</sup> 2 Re. 8, 7-15. <sup>12</sup> Véase su unificación como rey en 1 Re. 19, 16; 2 Re. 9, 1. <sup>13</sup> 1 Re. c. 16, 23. <sup>14</sup> 2 Re. 3, 4. <sup>15</sup> 2 Re. 13, 4 y 24 ss.

<sup>16</sup> Lista Real babilónica A, col. IV. <sup>17</sup> 2 Re. 16, 5. <sup>18</sup> 2 Re. 17; 18, 9. <sup>19</sup> 2 Re. 17, 23. <sup>20</sup> 2 Re. 19, 9. <sup>21</sup> 2 Re. 20, 12. <sup>22</sup> 2 Crón. 33, 22. <sup>23</sup> 2 Re. 24, 8; 2 Crón. 35, 5 ss. <sup>24</sup> *Ant. Jud.* XI. <sup>25</sup> Jn. c. 4, 20. <sup>26</sup> *Ant. Jud.* XI y XII, en griego. <sup>27</sup> FLAVIO JOSEFO, *Ant. Jud.* XII.

## X. J. DE FRAINE, LA ESPERANZA Mesianica

Sería extremadamente difícil enumerar, aunque fuera de modo incompleto, los numerosos estudios que han aparecido en estos últimos años sobre el tema del mesianismo. He aquí una bibliografía selecta, que se refiere al conjunto del tema.

Entre las obras católicas recientes conviene señalar: J. OBERSTEINER, *Die Christusbotschaft des A. T.*, Herder 1947, y A. VACCARI, *Babilonismo e Messianismo* en «*Scritti di Erudizione*» 1952, pág. 25-42. Puede consultarse últimamente: F. S. PORFORATO, *Il «Trono eterno» nella sua preparazione e nel suo avveramento* en «*Civiltà Cattolica*» 100 (1949, III) 130-139 y 265-274; o también J. COPPENS, *Où en est le problème du messianisme?* en «*Ephem. Theol. Lovan.*» 27 (1951) 82-91.

En cuanto a la literatura católica más antigua es necesario recordar obras como las de M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, París 1909, y *Le Judaïsme avant J. Ch.*, París 1931; L. DÜRR, *Ursprung und Ausbau des israelitisch-jüdischen Heilandserwartung* (comparación con las ideas mesopotámicas), Berlín 1925; F. CRUPPENS, *De prophetiis Messianicis*, Roma 1935.

Las obras no católicas importantes y recientes son las siguientes: A. BENTZEN, *Messias-Moses redivivus-Menschensohn*, Zürich 1948 y A. G. HEBERT, *The Throne of David*, Londres 1941.

Es indispensable recurrir a las obras no católicas siguientes: W. EICHRÖDT, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im Alten Israel*, Gütersloh 1920; H. GRESSMANN, *Der Messias*, 1929; W. STAERK, *Die Erlösererwartung (Soter)*, Gütersloh 1933; M. BUBER, *Königtum Gottes*, 2.ª edic., 1936, y H. W. WOLFF, *Herrschaft Jawses und Messiasgestalt im A. T.* en «Zeitschr. f. die altt. Wiss.» 13 (1936) 168-202.

<sup>1</sup> Is. 45, 22. <sup>2</sup> Deut. 33, 29. <sup>3</sup> Sal. 98, 2-3; Is. 52, 10; Lc. 3, 6. <sup>4</sup> Is. 25, 9. <sup>5</sup> Sof. 3, 16-17. <sup>6</sup> Am. 9, 13. <sup>7</sup> Is. 11, 6-8. <sup>8</sup> Is. 33, 22. <sup>9</sup> Núm. 23, 31. <sup>10</sup> Sal. 99, 4. <sup>11</sup> Sal. 48, 15. <sup>12</sup> Deut. 31, 8. <sup>13</sup> Jue. 4, 14. <sup>14</sup> Is. 48, 17. <sup>15</sup> Mi. 2, 13. <sup>16</sup> Os. 3, 5. <sup>17</sup> Ne. 8, 10. <sup>18</sup> Os. c. 7, 5. <sup>19</sup> Deut. 16, 13. <sup>20</sup> Lev. 23, 21. <sup>21</sup> Gén. 3, 15. <sup>22</sup> Gál. 4, 4. <sup>23</sup> Jn. 12, 31; Mt. 3, 7; 12, 29. <sup>24</sup> Jn. 8, 44. <sup>25</sup> 1 Jn. 3, 8. <sup>26</sup> Rom. 16, 20. <sup>27</sup> Gén. 9, 25-27. <sup>28</sup> Gén. 10, 21. <sup>29</sup> Gén. 14, 13. <sup>30</sup> Gén. 12, 3. <sup>31</sup> Gén. 12, 1-3; 18, 18; y 22, 16-18. <sup>32</sup> Actos 3, 25-26. <sup>33</sup> Gál. 3, v. 18. <sup>34</sup> Lc. 1, 54-55. <sup>35</sup> Lc. 1, 72. <sup>36</sup> Gál. 3, vv. 13-14. <sup>37</sup> Mi. 5, 4. <sup>38</sup> Núm. 24, 17. <sup>39</sup> Apoc. c. 22, 16. <sup>40</sup> Jer. 30, 9. <sup>41</sup> Sal. 110, 4. <sup>42</sup> 1 Sam. c. 2, 10. <sup>43</sup> Mt. 3, 12. <sup>44</sup> Sal. 72, 13. <sup>45</sup> Os. 3, 5. <sup>46</sup> Zac. 4, 8; 7, 12. <sup>47</sup> Jer. 33, 15-16. <sup>48</sup> 2 Sam. 7, 12-16. <sup>49</sup> 2 Sam. 7, 19, 26. <sup>50</sup> Jer. 33, 22. <sup>51</sup> Apoc. 22, 16. <sup>52</sup> Lc. 1, 32. <sup>53</sup> Cfr. Actos 15, 16. <sup>54</sup> Cfr. Actos 13, 34. <sup>55</sup> Is. 7, 14. <sup>56</sup> Mi. 5, 2. <sup>57</sup> Mi. 5, 1. <sup>58</sup> Mt. 2, 4-6. <sup>59</sup> Jn. 7, 42. <sup>60</sup> Is. c. 28. <sup>61</sup> Mi. 5, 4; Ef. 2, 14. <sup>62</sup> Is. 32, 18. <sup>63</sup> Is. 11. <sup>64</sup> Sal. 2, 7. <sup>65</sup> Sal. 45, 7. <sup>66</sup> Sal. 72, vv. 2-3, 11, 17. <sup>67</sup> Sal. 110, 1-2. <sup>68</sup> Is. 53, 11. <sup>69</sup> Zac. 9, 9. <sup>70</sup> Cfr. Is. 53, 4. <sup>71</sup> 1 Petr. 2, 21-25. <sup>72</sup> Mt. 8, 17. <sup>73</sup> Mc. 15, 28 y Lc. 22, 37 = Is. 53, v. 12. <sup>74</sup> Is. 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, v. 12. <sup>75</sup> Como en Ez. 128, 25 o Jer. 30, 10. <sup>76</sup> Cfr. Is. 41, 8-9; 43, 10; 44, 21; 45, 4; 48, 20. <sup>77</sup> Cfr. Is. 20, 3; 2 Re. 15, 25. <sup>78</sup> Lc. 1, 54. <sup>79</sup> Cfr. Mt. 12, 17-21. <sup>80</sup> *Liturgie di Tammuz*, editada en 1935 por el franciscano Mauro Witzel, profesor en el Pontificio Instituto Bíblico. <sup>81</sup> Cfr. Is. 53, 2. <sup>82</sup> Cfr. Is. 53, 5. <sup>83</sup> Is. 53, 6. <sup>84</sup> Is. 53, 9. <sup>85</sup> Is. 52, 14. <sup>86</sup> Jn. 18, 37. <sup>87</sup> Mt. 27, 46. <sup>88</sup> Jn. 19, 37. <sup>89</sup> Zac. 12, 10. <sup>90</sup> Is. 53, 10. <sup>91</sup> Dan. 7, 13-14. <sup>92</sup> Dan. 7, 18. <sup>93</sup> Mt. 26, 64. <sup>94</sup> Cfr. en Daniel, el plural: Dan. 2, 38 y 5, 21. <sup>95</sup> Libro de Henok 37-71. <sup>96</sup> Mt. 24, 15. <sup>97</sup> Cfr. Dan. 11, v. 31 y 12, 11; véase además 1 Mac. 1, 51.

## XI. P. LEMAIRE, LA PALABRA VIVIENTE Y LAS VOCES SEPULTADAS

El tema tratado en las páginas precedentes es demasiado vasto para que se pueda dar del mismo una bibliografía completa. Por tanto, no indicaremos más que las obras más accesibles y que pueden servir para una buena iniciación a la arqueología bíblica.

Sobre el método y la disciplina que exige la arqueología casi todos los libros citados más abajo dan algunos prospectos sucintos. Sin embargo, se ocupan especialmente de la cuestión: W. F. BADEF, *A manual of Excavation in the Near East*, Berkeley 1934: un pequeño volumen en el que el autor expone el método seguido por él mismo en las excavaciones de Tell en-Nasbeh (Maspha); R. DU MESNIL DU BUISSON, *La technique des fouilles archéologiques*, París 1934. El autor se ha hecho famoso con las excavaciones de Mishrifeh (Qatna) en Siria.

Citaremos también tres libritos que se leen con gusto: C. H. GORDON, *The Living Past. The Why and How of Archaeology as seen through the Mounds of Western Asia*, Nueva York 1941; K. M. KENYON, *Beginning in Archaeology*, Londres 1952; L. WOOLLEY, *Digging up the Past. An Introduction to Archaeology...* Middlesex 1930 (reeditado en 1952 en «Pelican Books»). Debe recomendarse sobre todo el primero.

En cuanto a la parte teórica de las excavaciones en Mesopotamia, podremos referirnos en adelante al trabajo claro, bien ilustrado y de fácil lectura, de A. PARRÖT, *Archeologie Mésopotamienne*, I, «Les Etapes», París 1946, en donde podrá encontrarse toda la bibliografía sobre el tema. En 1953, el autor ha publicado el segundo volumen: *Technique et Problèmes*, en el cual trata ante todo de los métodos seguidos por la arqueología, desde la simple exploración de la superficie hasta las investigaciones aéreas y el examen por medio del Carbono 14. La segunda parte del libro está dedicada a la narración histórica de la protohistoria babilónica y a la cronología del período de Hammurabi. Igual que en el primer volumen, la bibliografía está puesta al día y es muy amplia. Está anunciada la publicación de un tercer libro, que se titulará: *Précis chronologique et synoptique*. Este trabajo es notable en todos sus puntos y puede dispensar de leer otros muchos, al menos, para quien no toma como especialidad propia la arqueología mesopotámica, pero quiere, como debe querer cualquier exegeta del Antiguo Testamento, estar informado con exactitud sobre este tema. Una obra de mayor amplitud técnica y menos manejable es la de CH. SCHAEFFER, *Stratigraphie comparée et Chronologie de l'Asie Occidentale*, Oxford 1949, que ofrece una exposición de conjunto de las excavaciones y la correspondencia estratigráfica de las diversas canteras, entre las cuales ocupan un buen lugar las de Palestina. Para el conjunto de la civilización oriental, citaremos solamente el *Manuel d'Archéologie orientale* de G. CONTENAU, 4 vols., París 1927-1947.

Por lo que se refiere a las relaciones de la Biblia con la arqueología, así como las de la arqueología

logía con Palestina, sólo citaremos algunos trabajos básicos. En particular: J. FINEGAN, *Light from the Ancient Past. The archaeological Back-ground of the Hebrew-Christian Religion*, Princeton 1946, trabajo de carácter divulgador, pero muy bien informado y que dedica una gran parte de la obra al Nuevo Testamento y al Cristianismo hasta el período constantiniano. Nos da una visión de conjunto, con gran dominio, de los resultados de las investigaciones arqueológicas de Palestina, el libro de W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine. A Survey of the Ancient Peoples and Cultures of the Holy Land*, Middlesex 1949, en «Pelican Books». Indispensable, junto con éste, es la obra del mismo autor: *Archaeology and the Religion of Israel*, 2.<sup>a</sup> edic., Baltimore 1946, y *From the Stone Age to Christianity*, 2.<sup>a</sup> edic., *ibid.* 1946. Este último ha sido también traducido al alemán (Berna 1949) y al francés (París 1951). También se hallará un compendio muy vivo de las etapas de la cultura de Palestina en el libro de CH. C. MC COWN, *The ladder of Progress in Palestine*, Nueva York 1943. Hace una presentación de las principales excavaciones de Palestina, escogidas a propósito para ilustrar las diferentes épocas de su historia hasta las Cruzadas (con numerosas ilustraciones sugestivas). Para quien desee darse cuenta de la actividad arqueológica de Palestina, debe consultar el trabajo, especialmente completo y preciso, de L. HENNEQUIN, *Fouilles et champs de fouilles en Palestine et en Phénicie* en «Dictionnaire de la Bible, Supplément» III, 318-524. Bajo el título: *La Bible et les Recherches récentes*, nosotros mismos hemos trazado un sucinto cuadro de las diversas publicaciones, trabajos y descubrimientos, desde 1939 hasta 1951, en «Studii Biblici Franciscani Liber. Annuus I (1950-1951)», Jerusalén 1951, donde se puede encontrar una bibliografía más completa que la presente.

Se ha intentado repetidas veces presentar los resultados obtenidos, pero bastará citar aquí algunos de los trabajos más recientes: desde 1933, C. WATZINGER, en un trabajo bastante denso, *Denkmäler Palästinas: eine Einführung in die Archäologie des Heiligen Landes*, 2 vols., Leipzig 1933 y 35, analizaba todo el material arqueológico descubierto y que tuviera algún valor para la historia de Palestina, sobre todo, desde el punto de vista monumental y artístico; merece especial mención el lugar reservado a la época helenista y romana, a menudo olvidado en otros trabajos. El *Biblisches Reallexicon* de K. GALLING en «Handbuch zum Alten Testament», publicado por Otto Eissfeldt, Tübinga 1937, ofrece un buen instrumento de trabajo y un medio rápido de información, pero discretamente indigesto. En fin, creemos que el libro de que no podrá prescindir jamás el estudioso de la Biblia y que quedará como obra «clásica» durante largo tiempo, es el A. G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie Biblique*, 2 vols., París 1939 y 1953. Sólo será necesario ponerlo al día, siguiendo de cerca alguna revista o publicación, como la «Revue Biblique», «Biblica», etc. A este propósito es oportuno señalar, a causa de su carácter a la vez fácil y bien informado, la buena revista «The Biblical Archaeologist», publicada en New Haven desde 1938. Pertenece al mismo tipo, aunque con procedimientos más vastos, la colección «Cahiers d'archéologie biblique», que ha inaugurado ya la Casa Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-París, bajo la dirección de A. PARROT, que, además de los cinco primeros «Cahiers», ha publicado, a manera de introducción, el interesantísimo trabajo: *Découverte des mondes ensevelis*, 1952.

<sup>1</sup> Jos. 4, 20-22. <sup>2</sup> Is. 20, 1. <sup>3</sup> Is. 22, 15 s. <sup>4</sup> Deut. 32, 7. <sup>5</sup> Gén. 3. <sup>6</sup> Gén. 1, 28. <sup>7</sup> Gén. c. 6, 4. <sup>8</sup> Tob. 11, 9. <sup>9</sup> Act. 17, 26 s. <sup>10</sup> Deut. 1, v. 28. <sup>11</sup> Deut. 3, 4 s. <sup>12</sup> Jos. 15, 21 ss. <sup>13</sup> 2 Re. c. 18, 13. <sup>14</sup> Egl. I, 19 s. <sup>15</sup> Jue. 17, 6; 18, 1; 21, 34. <sup>16</sup> Ez. 40, 6-14. <sup>17</sup> 1 Re. 16, 34. <sup>18</sup> 1 Re. c. 14, 17. <sup>19</sup> 1 Re. 10, 26. <sup>20</sup> 1 Re. 10, 28. <sup>21</sup> 1 Re. c. 9, 26. <sup>22</sup> Jue. 1, 12 s. <sup>23</sup> 1 Sam. 25, 2. <sup>24</sup> Is. 3, 16 s. <sup>25</sup> 1 Sam. 25, 33. <sup>26</sup> Jue. 8, 14. <sup>27</sup> Is. 5, 25. <sup>28</sup> 2 Re. 3, 4 s. <sup>29</sup> 2 Re. 10, 32. <sup>30</sup> 2 Re. 20, 20; Ecli. 48, 17. <sup>31</sup> Núm. 24, 23. <sup>32</sup> Ne. 2, 10 s. <sup>33</sup> 1 Mac. 13, 54. <sup>34</sup> 1 Mac. c. 13, 43 s., donde se lee Gazara, por tanto, no es posible Gaza. <sup>35</sup> Gén. 23, 16. <sup>36</sup> Gén. 37, v. 28. <sup>37</sup> 2 Re. 12, 10 s. <sup>38</sup> Mc. 12, 42. <sup>39</sup> Esd. c. 8, 27. <sup>40</sup> Esd. 2, 69 y Ne. 7, 70-72. <sup>41</sup> 1 Mac. c. 15, 6. <sup>42</sup> Jn. 19, 13. <sup>43</sup> Lc. 19, 40. <sup>44</sup> Cfr. 2 Re. 24, 12. <sup>45</sup> 2 Re.; 2 Crón.; Jer.; Esd.

## XII. A. T. SERVENTI, LAS LENGUAS DE LA BIBLIA

Sobre las lenguas semíticas en general, v. P. DHORME, *Langues et écritures sémitiques*, París 1930; H. FLEISCH, *Introduction à l'étude des langues sémitiques. Eléments de bibliographie*, París 1947; I. NOUGAYROL, H. CAPELLES, I. G. FÉVRIE, G. RYCKMANS, *Langues et écritures sémitiques* en «Diction. de la Bible, Supplément» V, París 1952, 257-334; G. RINALDI, *Le lingue semitiche*, Turín 1954.

Sobre el origen de la lengua hebrea, W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine*, Harmondsworth 1951, pág. 177-203.

Sobre los problemas actuales: A. M. HONEYMAN, *Semitic Inscriptions and Hebrew Philology en «Old Testament and Modern Study»*, Oxford 1952, pág. 264-282; C. BROCKELMANN, *Das Hebräische en*

«Handbuch der Orientalistik herausg. von B. Spuler» III, Leiden 1953, pág. 59-69; G. RINALDI, *Recenti studi sulle lingue semitiche*, en «Rivista Biblica» I (1953), 25-54.

Iniciación a las lenguas principales: R. JESTIN, *Abrégé de grammaire sumérienne*, París 1951; G. FURLANI, *Grammatica babilonese e assira*, Roma 1951; A. CARROZZINI, *Grammatica della lingua ebraica*, Turín 1953.

<sup>1</sup> Dan. 2-7. <sup>2</sup> Esd. 6, 8-18; 7, 12-26. <sup>3</sup> Jer. 10, 11; tal vez añadido posterior. <sup>4</sup> Sal. 74 (75), 1. <sup>5</sup> Cfr. Deut. 26, 5. <sup>6</sup> Jue. 5, <sup>7</sup> Jue. 12, 6.

### XIII. J. RINALDI, LA LITERATURA HEBREA BIBLICA

No tenemos aún un gran tratado de la historia literaria del Antiguo Testamento, hecha por un autor que pretenda conservar y tener en consideración las opuestas exigencias, de una documentación sólida sobre los textos transmitidos y de su revisión hecha con el conocimiento directo de los textos, junto con la objetividad e independencia de juicio y también sensibilidad que demuestra, por ejemplo, G. GABRIELI en la *Storia della letteratura araba*, Milán 1952. La obra de A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, París 1950, ha sido muy inferior a lo que podía esperarse. La última gran historia literaria hebrea es la de J. HEMPEL, *Althebräische Literatur*, Postdam 1934, que es todavía una obra hecha con espíritu de innovación. El mismo autor tiene un interesante artículo sobre el origen de las formas en «Record and Revelation», Oxford 1938 (nueva edición en 1951), pág. 28-73. En general, hoy tratan de estos problemas literarios los autores de introducciones al Antiguo Testamento, como O. EISSFELDT (1934), A. WEISER (1939, 2.ª edic. 1949), A. BENTZEN (1948).

Véase la historia de las cuestiones críticas en J. COPPENS, *Histoire critique des livres de l'A. T.*, Lovaina 1942.

Sobre los problemas especiales indicados en el artículo, en diversos puntos, véase: G. RINALDI, *Alle origini della letteratura profetica*, en «Aevum» 19 (1945), 195-228; S. MOWINCKEL, *Prophecy and Tradition: the prophetic Books in the Light of the Study and History of the tradition*, Oslo 1947; A. LINDBLOM, *Einige Grundfragen der alttestamentlichen Wissenschaft* en «Festschr. A. Bertholet», Tubinga 1950, pág. 325-337; G. CASTELLINO, *Scholia exegetica anglo-scandinava* en «Verbum Domini» 30 (1952), 361-363; varios capítulos de C. R. NORTH, N. H. SMITH, O. EISSFELDT, A. R. JOHNSON, W. BAUMGARTNER en «The Old Testament and Modern Study. Essays edited by H. H. Rowley», Oxford 1952.

Sobre la conexión de las cuestiones histórico-literarias con las religiosas, véase Pío XII, Encíclica *Divino Afflante Spiritu*, en «Acta Apostolicae Sedis» 35 (1943) 297-326; PONT. COMISIÓN BÍBLICA, *Carta al Card. Suhard* en «Acta Apostolicae Sedis» 40 (1948) 45-48. — Estudios: M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique*, París 1903; A. BEA, *De Scripturae Sacrae inspiratione*, 2.ª edic. Roma 1953, pág. 100-115; A. ROBERT y L. VENARD, *Historique (genre)* en «Dict. de la Bible, Supplem.» IV, 7-32; S. LYONNET, *Generi letterari* en «Enc. Cattolica» V, 2002-2004.

<sup>1</sup> Cfr. R. DE VAUX en *Congress Volume Copenhagen, Supplto «Vetus Testamentum»*, 1953, pp. 182-199. <sup>2</sup> V. últimamente H. JUNKER, *Die Entstehungszeit des Ps. 78 und des Deuteronomiums* en «Biblica» 34 (1953) 487-500. <sup>3</sup> Cfr. J. J. VAN DIJK, *La sagesse suméro-accadienne*, Leiden 1953. <sup>4</sup> Am. 3, 3-6; c. 6, 12; Is. 5, 1-7; 10, 15; etc. <sup>5</sup> La fábula de Jotham es de la época de los Jueces, Jue. 9. <sup>6</sup> V. J. DE FRAINÉ, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Roma 1954. <sup>7</sup> Ex. 17, 14. <sup>8</sup> Jos. 10, 13. <sup>9</sup> Deut. 31, 19. <sup>10</sup> Is. 8, 16. <sup>11</sup> Is. 30, 8. De modo similar Ab. 2, 2. <sup>12</sup> Jue. 5, 11. <sup>13</sup> Ex. 2, 15 ss. <sup>14</sup> Gén. 21, 25 ss.; 29, 18 ss. <sup>15</sup> Núm. 21, 17. <sup>16</sup> Gén. 1. <sup>17</sup> Gén. c. 15, 1.

<sup>18</sup> 2 Sam. 1, 3 ss.; 18, 19 ss.; 2 Re. 9, 17 ss. <sup>19</sup> Sura 74, 33. <sup>20</sup> Núm. 21, 17-18. <sup>21</sup> Gén. 16, vv. 11-12. <sup>22</sup> Gén. 24, 60. <sup>23</sup> Gén. 4, 23-24. <sup>24</sup> Jue. 11, 34 s.; 1 Sam. 18, 6 s.; Sal. 68, 12; 87, 7. <sup>25</sup> Ex. 15, 20-21. <sup>26</sup> Jue. 5. <sup>27</sup> Gén. 23, v. 18; cfr. E. VOGT en «Biblica» 34 (1953) 558-559 sobre Gén. 23 y la ley de los Hititas. <sup>28</sup> 1 Re. 18, v. 21. <sup>29</sup> Cfr. R. A. JOHNSON, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Oxford 1944; O. EISSFELDT, *The Prophetic Literature* en «The Old Testament and Modern Study», Oxford 1952, pp. 115-161. <sup>30</sup> Véase G. RINALDI, *I profeti minori*, vol. I, Turín 1953, p. 198. <sup>31</sup> Cfr. Oseas.

### XIV. A. CALDERINI, LOS PAPIROS

No existiendo todavía un catálogo general o una obra de conjunto sobre los papiros bíblicos, deberá consultarse para los informes propedéuticos el volumen de A. CALDERINI, *Papyri*, Milán 1944, que contiene además datos sobre los descubrimientos de los nuevos textos aparecidos, tanto en Egipto, como en otros sitios; además, los artículos del mismo autor, *Beatty, Egerton, Papyri*, en «Enciclop. Cattolica» (Roma 1947, siguientes).

Remitimos aquí en conjunto a los títulos *Testi recentemente pubblicati* y *Bibliografia metódica* de la revista «Aegyptus», Milán, desde 1920 en adelante. Véanse también las revistas «Chronique d'Égypte: Bulletin périodique de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth», Bruselas, desde 1926 en adelante, y para los años anteriores a la segunda guerra mundial, el «Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete», Leipzig, que comenzó en 1901.

Para las colecciones de papiros a que hemos aludido frecuentemente, recuerdo las siguientes, con las abreviaturas que se emplean para citarlas:

Berl. kl. Texte = *Berliner Klassikertexte aus den Staatl. Museen zu Berlin Griechische Urkunden*, especialmente los volúmenes VI (1910) y VIII (1939).

Catal. litt. pap. Milne = *Catalogue of the literary Papyri in the British Museum*, ed. N. J. M. MILNE, Londres 1927.

Heid. Veröffl. = *Veröffentlichungen aus Heidelberg Papyrussammlung*: I, *Die Septuaginta Papyri und andere altchristliche Texte*, publicado por AD. DEISSMAN, Heidelberg 1905; II, *Acta Pauli*, publicado por C. SCHMIDT, Leipzig 1904, reeditado por el mismo autor, junto con W. SCHUBART, en Hamburgo en 1936.

PAberdeen = *Catalogue of Greek and Latin Papyri and Ostraka in the possession of the University of Aberdeen*, publicado por E. G. TURNER, Aberdeen 1939.

PAmh. = *The Amherst Papyri*, publicado por GRENFELL HUNT, Londres I (1900), II (1901).

PChester Beatty = *The Chester Beatty Biblical Papyri*, publicado por F. G. KENYON, Londres I (1933), II (1933), III (1936), IV (1934-36), V (1935), VI (1937).

PGenève = *Textes grecs inédits de la collection papyrologique de Genève*, publicado por J. NICOLE, Ginebra 1909.

PJews = *Jews and Christian in Egypt*, publicado por H. I. BELL, Londres 1924.

PMich. = *Michigan Papyri*, publicado por EDGAR, BOAK, WINTER, YOUTIE, Ann Arbor III (1936).

PMin. Proph. = *The minor Prophets in the Freer Collection*, publicado por H. A. SANDERS, C. SCHMIDT, Nueva York, 1927.

POxy. = *The Oxyrhynchus Papyri*, publicado por GRENFELL, HUNT, BELL y otros, Londres I, (1898)... XXI (1952).

PRyl. = *Catalogue of the Greek Papyri in the J. Rylands Library*, publicado por C. H. ROBERTS, Manchester I (1911)... IV (1952).

PRyl. bibl. = *Two biblical Papyri in the J. Rylands Library*, publicado por C. H. ROBERTS, Manchester 1936.

PRyl. Gosp. = *An unpublished fragment of the fourth Gospel in the J. Rylands Library*, publicado por C. H. ROBERTS, Manchester 1935.

PSI. = *Papiri greci e latini* (publicado por la Sociedad Italiana para la investigación de los papiros griegos y latinos en Egipto), editado por VITELLI, NORSI, etc., I (1912)... XII (1952).

En Stud. Pal. (= *Studien zur Paläographie und Papyruskunde*, publicado por C. WESSELY, Leipzig IX, XI, XII, XV, XVIII (1910-17) han sido publicados *Griechische und Koptische Papyri Theologischen Inhalts*, I, II, III.

El papiro Nash fué publicado en *Proceeding of the Society of Biblical Archaeology*, 1903, pág. 34 y siguientes. Véase también SANDERS, *The Old Testament manuscripts*, Nueva York 1937.

Sobre los manuscritos encontrados junto al Mar Muerto hay una primera orientación en el libro de S. MOSCATI, *I manoscritti ebraici del deserto de Giuda*, en «Publicazioni dell'Istituto per l'Oriente», N. 51, Roma 1955. (Véase la bibliografía del cap. XV de la presente obra).

Para el Nuevo Testamento véase también SANDERS, *The New Testament Manuscripts in the Freer Collection*, Nueva York 1918.

Para los papiros Egerton: BELL, SKEAT, *Fragments of an Unknown Gospel and other early Christian Papyri*, Londres 1935.

Los papiros de Nessana han sido publicados por CASSON, HETICH, *Excavations at Nessana II*, Princeton 1950.

Para el pastor de Hermas véase especialmente C. BONNER, *A Papyrus codex of the Shepherd of Hermas*, Ann Arbor 1934.

Para los textos coptos, además de los ya citados, véanse en especial: J. KRALL, *Koptische Texte*, en «Corpus Papyrorum Raineri», Viena II (1895); W. E. CRUM, *Theological texts from Coptic Papyrus*, Oxford 1913; H. THOMPSON, *The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect*, Cambridge 1932; W. GROSSOUW, *The Coptic Versions of the Minor Prophets*, Roma 1938, que comprende las publicaciones precedentes sobre este tema; W. H. WORRELL, *Coptic Texts in the University of Michigan Collection*, Ann Arbor 1942.

Estudios más generales sobre la literatura cristiana en Egipto son: A. DEISSMANN, *Licht vom Osten: Das Neue Testament und die neu entdeckten Texte der Hellenistisch-chrömischen Welt*, Tübinga 1923; C. WESSELY, *Les plus anciens monuments du Christianisme écrit sur papyrus*, en «Patr. Orient.» 4 (1907) 95-210; 18 (1924), 345-508; G. GHEDINI, *I risultati della papirologia per la storia della Chiesa*, en «Münch. Beitr.» 19 (1934) 264-280.

Estudios sobre la organización y la vida práctica de la Iglesia y de los cristianos en Egipto: L. ANTONINI, *Le chiese cristiane in Egitto dal IV al IX secolo secondo i documenti dei papiri greci*, en «Aegyptus» 20 (1940), 129-208; P. BARISON, *Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci*, en «Aegyptus» 18 (1938) 29-148; C. DEL GRANDE, *Liturgia, preces, hymni Christianorum e papyris collecti*, 2.ª edic., Nápoles 1934; G. AUSDEN, *Contributo allo studio dell'omiletica cristiana nei papiri greci dell'Egitto* en «Aegyptus» 20 (1940), 43-47; G. GHEDINI, *Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo*, Milán 1923; Id., *Paganesimo e Cristianesimo nelle lettere papiracee greche dei primi secoli d. C.*, en «Atti IV Congresso Papirologia» 1937, pág. 333-350; M. T. CAVASSINI, *Lettere cristiane nei papiri greci d'Egitto*, en «Aegyptus» 34 (1954), fasc. 2 (en curso de impresión).

## XV. J. T. MILIK, LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

El presente artículo no es más que un resumen, bajo la supervisión del Director de la obra, de una monografía completa sobre el argumento de J. T. MILIK, *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá*, vol. 2 de la colección «Síntesis del Oriente y de la Biblia: monografías dirigidas por G. Rinaldi», Turín 1956. El que quiera conocer mejor los datos y problemas de este argumento, además de la bibliografía escogida, puede consultar la obra mencionada.

Los manuscritos serán publicados en la serie «Discoveries in the Judaean Desert», editada en Oxford: ha salido (1955) el vol. I: *Qumran Cave I*, que contiene el material de la primera cueva. Otras ediciones parciales están indicadas en el citado trabajo de MILIK, *Diez años de descubrimientos*.

Está en preparación una traducción completa de los manuscritos en lengua italiana, bajo la dirección de G. Rinaldi.

<sup>1</sup> Cfr. «Rev. Bibl.» 63 (1956) 54. <sup>2</sup> Cfr. «Rev. Bibl.» 63 (1956), fascículo de julio. <sup>3</sup> S. SCHECHTER, *Fragments of a Zadokite Work* en *Documents of Jewish Sectaries*, I, Cambridge 1910. <sup>4</sup> PLINIO EL VIEJO, *Nat. Hist.* V, 17, 73. <sup>5</sup> En los manuscritos se lee *Jerusalén*, error evidente, porque la mención de los «palmerales» no puede referirse más que a Jericó. <sup>6</sup> FLAVIO JOSEFO, *Antiquitates Iud.* XV, 15, 121-147; Id., *Bellum Iud.* I, 19, 370-380. <sup>7</sup> *Bellum Iud.* III, 9, 412; IV, 8, 450-477. <sup>8</sup> *Comm. ad Habacuc* XI, 4-8; cfr. «Biblica» 32 (1951) 549-563. <sup>9</sup> Por ej. el *Comm. ad Habacuc* VIII, 16; IX, 2. <sup>10</sup> Cfr. *Comm. ad Habacuc* IX, 9-12 y XI, 12-15. <sup>11</sup> *Docum. de Damasco* 8, 21-19, 35; 20, 14. <sup>12</sup> *Comm. ad Habacuc* II, 5. <sup>13</sup> *Docum. de Damasco* 1, 10 s. <sup>14</sup> La identidad con Chasidim, «Piti», y Esenio (de incierta etimología; tal vez, como el nombre griego de los Terapeutas, de una palabra de origen mesopotámico que significa «médico») resulta de un texto inédito de próxima publicación. <sup>15</sup> *Comm. ad Habacuc* VIII, 16; IX, 2; IX, 9-12. <sup>16</sup> Cfr. *Comm. ad Habacuc* VII, 7 s. 10-14. <sup>17</sup> *Bellum Iud.* VIII, 119-161 *passim*, pero particularmente 160 s. <sup>18</sup> FLON, *De vita contempl.* 21, 90 (edic. L. Cohn. S. Reiter VI, 51-71) y EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 2, 17 (edic. Th. Mommsen 142-153). <sup>19</sup> Cfr. *Regla de la com.* II, 21 s. <sup>20</sup> Cfr. *Regla de la com.* VI, 13, 23 (también V, 1 ss.; VII, 18-21) y FLAVIO JOSEFO, *Bellum Iud.* II, 8, 137-139. <sup>21</sup> Cfr. FLAVIO JOSEFO, *Vita* II. <sup>22</sup> *Regla de la com.* VI, 25; *Docum. de Damasco* 14, 20. <sup>23</sup> *Regla de la com.* VI, 7. <sup>24</sup> Cfr. el texto

talmúdico del Talmud de Jerus., *Nedarim* VII, 1; «A quienquiera que ha hecho el voto de no tocar el *tiros* le está prohibido todo lo "dulce", pero le está permitido beber vino». La expresión de Flavio Josefo (*Bellum Iud.* II, 8, 133) «su sobriedad perpetua» parece aludir a la abstinencia del vino fermentado. <sup>25</sup> Véase el primer anexo a la *Regla de la comunidad* II, 11-22. <sup>26</sup> Lc. 22, 16-18. <sup>27</sup> Cfr. *Docum. de Damasco*, cc. 1-8; 19-20. <sup>28</sup> Cfr. también FLAVIO JOSEFO, *Bellum Iud.* II, 8, 141. <sup>29</sup> Cfr. *Regla de la com.* I, 7-II, 19. <sup>30</sup> Cfr. Deut. 27, 12-14. <sup>31</sup> Véase *Regla de la com.* III, 13; IV, 1 y cfr. «espíritu de la verdad y espíritu del error» en I Jn. 4, 6 (también *Test. Judá* griego XX, 1); «espíritu de la luz» todavía en el *Docum. de Damasco* 5, 18 (en oposición a Belial); cfr. «Angel de la luz» en 2 Cor. 11, 14 (en oposición a Satanás). <sup>32</sup> *Regla de la com.* III, 13-IV, 1; *Didachè* I, 1 ss.; *Ep. Barnabae* XVIII-XX. Cfr. J.-P. AUDET en «Rev. Bibl.» 59 (1952) 219-238. <sup>33</sup> *Regla de la com.* X, 16-25. <sup>34</sup> *Regla de la com.* XIV, 14-17, con correcciones y añadidos de los fragmentos inéditos de Qumrán. <sup>35</sup> *Hinn.* IV, 29-33, 35-38. <sup>36</sup> *Hinn.* III, 19-23. <sup>37</sup> *Docum. de Damasco* 15, 15-17 citado; Irag. 28.º II, 8 s.; cfr. 1 Cor. 11, 10; Mt. 18, 10. <sup>38</sup> Cfr. *Hinn.* III, 28-36. La creencia esenia en la conflagración del universo la menciona HIPÓLITO, *Elenchus* IX, 27. <sup>39</sup> Véase el libro de F. NOTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumrán-Texte* en «Bonner Biblische Beiträge» 10 (Bonn 1956).

XVI. J. CASTELLINO, *POESIA Y RELIGION DE LOS SALMOS*<sup>1</sup>

Las opiniones de los antiguos sobre el ritmo hebreo están discutidas en G. CASTELLINO, *Il ritmo ebraico nel pensiero degli antichi*, en «Biblica» 15 (1934) 505-516.

Sobre el carácter «acentual» de la poesía hebrea, véanse los estudios fundamentales de J. LEY., *Die Metrischen Formen der hebr. Poesie*, 1886; Id., *Leitfaden der Metrik der hebr. Poesie*, 1887; E. SIEVERS, *Metrische Studien*, 1901.

Sobre la estrofa, véase D. H. MÜLLER, *Strophenbau u. Responion* en «Biblische Studien» II, III, IV, 1904. 1907. 1908: estudia también la poesía oriental, no sólo la hebrea; y H. MÖLLER, *Strophenbau der Psalmen*, en «Zeitschr. für Alttest. Wiss.», 32 (1932) 240-256; C. F. KRAFT, *The Strophic Structure of Hebrew Poetry as illustrated in the First Book of the Psalter*, Chicago 1938.

Sobre la expresión poética en general, véase Ed. KÖNIG, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt*, Leipzig 1900: tratado clásico, de un perfecto y competentísimo conocedor del Antiguo Testamento.

Sobre los géneros literarios en los Salmos, véase H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, Gotinga; Id., *Die Psalmen*, Gotinga 1933. En estas obras se dan también las indicaciones bibliográficas pertinentes.

Para las relaciones de la literatura hebrea con las literaturas orientales antiguas, véase G. CASTELLINO, *Le Lamentazioni individuali e gli Inni in Babilonia e Israele*, Turin 1940, donde se halla toda la bibliografía sobre este tema, por lo que se refiere a los Salmos y a la literatura mesopotámica; E. BLACKMAN, *The Psalmists*, 1926, pág. 177-197, compara los Salmos con la literatura egipcia, volumen interesante además en los otros capítulos; R. DE LANGHE, *Les Textes de Ras Shamra Ugarit et leur Rapport avec le milieu Biblique de l'A. T.*, 2 vols., 1945: obra sólida y fundamental; P. GILBERT, *La poésie Egyptienne*, 1949; A. FALKENSTEIN y W. VON SODEN, *Sumerische u. Akkadische Hymnen u. Gebete*, Zurich-Stuttgart 1953: dan traducciones precisas y seguras de lo mejor de la literatura acadia que puede interesar al estudioso de la poesía hebrea.

Los pasajes citados de los Salmos están de acuerdo con la versión de G. CASTELLINO, *I Salmi en La Sacra Bibbia*, Turin 1954.

<sup>1</sup> Deut. 32. <sup>2</sup> Sal. 114, 1. <sup>3</sup> Sal. 20, 8 s. <sup>4</sup> Prov. 10, 1, 5-25; 15, 1, 2, 4; Ecl. 4, 34 (Vulg. 36). <sup>5</sup> Sal. 113, 2-3. <sup>6</sup> Cfr. Sal. 25; 34; 145. <sup>7</sup> Sal. 111 y 112. <sup>8</sup> Cfr. Lament. 3. <sup>9</sup> Sal. 119, que se compone por lo mismo de 22 x 8 = 176 versos. <sup>10</sup> Cfr. Sal. 9; 10; 37; Lament. 1, 2, 4. <sup>11</sup> Sal. 107. <sup>12</sup> Por ejemplo aquella de J. HEMPEL, 1934. <sup>13</sup> Sobre este punto nos permitimos remitir al lector a cuan-

to tenemos dicho en *Questioni Bibliche alla luce dell'enciclica «Divino afflante Spiritu»*, Roma 1949, P. 1, pp. 31-61, y en «Salesianum», 13 (1951) 334-360. <sup>14</sup> Hebr. 1. <sup>15</sup> Cfr. Sal. 8. <sup>16</sup> Sal. 110 (109). <sup>17</sup> Sal. 2. <sup>18</sup> Sal. 87 (86). <sup>19</sup> Sal. 72 (71). <sup>20</sup> Sal. 97 (96). <sup>21</sup> Véase lo dicho a propósito del Sal. 104 (103).

XVII. A. PIAZZA, *LOS SABIOS DE ISRAEL*

Los textos citados en nuestro trabajo están sacados de A. VACCARI, *I libri didattici*, Florencia 1940-51 que constituyen el vol. IV y V de la «S. Bibbia tradotta dai testi originali», bajo la dirección del mismo autor.

Ómníeas buenas traducciones puestas al día los diversos fascículos dedicados a los libros didácticos en la traducción francesa publicada bajo la dirección de la «Ecole biblique» de Jerusalén y llamada *Bible de Jérusalem*, París 1948 y siguientes. En cambio, es menester recurrir a los volúmenes de la *Sainte Bible dirigida por PIROT-CLAMER*, París 1946, para los desarrollos doctrinales.

Tratados de conjunto: H. DUESBERG, *Les Scribes inspirés: introduction aux livres sapientiaux de la Bible*, París 1939; dos gruesos volúmenes, que constituyen el trabajo más amplio en esta materia que haya aparecido en los últimos años. Está cuidada con especial esmero la comparación con la literatura sapiencial mesopotámica y egipcia. El único pero que se ha puesto a la obra de Duesberg se refiere a la tesis, tratada muy ampliamente por el autor, del destino de los libros sapienciales al círculo de los escribas de la corte, secretarios, empleados: los libros sapienciales son tan variados y diversos, que no pueden considerarse destinados a un grupo único de hombres, que por añadidura era un restringido y tenían tan especiales características. A. M. DUBARLE, *Les sages d'Israël*, París 1940: reduce al mínimo todas las cuestiones introductorias y se preocupa más bien de poner de relieve el pensamiento de los libros sapienciales, fundido en una síntesis clara y completa, poniendo en evidencia la evolución doctrinal. Es una verdadera teología de los libros sapienciales.

Para los paralelos con los escritos sapienciales del Antiguo Oriente, cfr. los textos magnífica-

mente recogidos en el volumen *Ancient Near Eastern Texts*, por J. B. PRITCHARD, citados en la pág. 599 y las monografías de J. PLESSIS, *Babylon et la Bible*, en el «Dict. de la Bible, Supplément» I, 824-834, y L. SPELEERS, *Egypte*, id. II, 870-880.

<sup>1</sup> Sab. 6, 24. <sup>2</sup> Sam. 13, 5; 20, 16, 22. <sup>3</sup> Núm. c. 11, 11-17. <sup>4</sup> 1 Re. 4, 30-34. <sup>5</sup> Jer. 8, 7-9. <sup>6</sup> Prov. 1, 20, 21. <sup>7</sup> Prov. 3, 19; Ecli. 33, 7-14. <sup>8</sup> Sab. 7, 25-26. <sup>9</sup> Prov. 3, 33-35. <sup>10</sup> Prov. 6, vv. 6-10. <sup>11</sup> Prov. 25, 21. <sup>12</sup> Prov. 26, 20. <sup>13</sup> Prov. c. 2, 17. <sup>14</sup> Prov. 18, 22. <sup>15</sup> Prov. 11, 22. <sup>16</sup> Prov. c. 27, 22. <sup>17</sup> Prov. 1, 7. <sup>18</sup> Prov. 12, 28; 23, 18; 15, 24. <sup>19</sup> Prov. 8, 20-30. <sup>20</sup> Cfr. por ejemplo Prov. 22, 17-24. <sup>21</sup> Sal. 36 (37), 25. <sup>22</sup> Job. 1, vv. 1-3. <sup>23</sup> Job. 1, 7-8. <sup>24</sup> Job. 1, 21. <sup>25</sup> Job. c. 2, 10. <sup>26</sup> Job. 3, 3. <sup>27</sup> Job. 3, 20, 23. <sup>28</sup> Job. c. 6, 2-4. <sup>29</sup> Job. 21, 7 ss.; 7, 7-10. 19; 13, 20-26. <sup>30</sup> Job. 38-41. <sup>31</sup> Job. 40, 4. <sup>32</sup> Job. 42, 2-6. <sup>33</sup> Job. 42, 7-17. <sup>34</sup> Cfr. Ecle. 12, 9. <sup>35</sup> Ecle. c. 1, 2, 3. <sup>36</sup> Ecle. 3, 10-11. <sup>37</sup> Ecle. 12, 13. <sup>38</sup> Ecle. 9, 1. <sup>39</sup> Cfr. Ecle. 12, 7. <sup>40</sup> Ecle. 3, vv. 18-21.

<sup>41</sup> Cfr. por ejemplo Ecle. 2, 13-14; 7, 11-12; 8, 1; 9, 13; 10, 2, 12. <sup>42</sup> Ecli. 39, 1-3. <sup>43</sup> Ecli. 34, 9-10. <sup>44</sup> Ecli. 39, 5-6. <sup>45</sup> Ecli. 19, v. 21. <sup>46</sup> Ecli. 1, 12. <sup>47</sup> Ecli. 1, 14. <sup>48</sup> Ecli. c. 1, 16. <sup>49</sup> Ecli. 1, 18. <sup>50</sup> Ecli. 2, 1-16; cfr. Ecli. 24, 22-27. <sup>51</sup> Ecli. 34, 21-22. <sup>52</sup> Ecli. 15, vv. 14-17. <sup>53</sup> Ecli. 25, 24. <sup>54</sup> P. L. 34, 948. <sup>55</sup> Cfr. Sab. 7. <sup>56</sup> Sab. 1-5. <sup>57</sup> Sab. 6-9. <sup>58</sup> Sab. 10-19. <sup>59</sup> Cfr. Prov. 23, 17-18; Is. 14, vv. 3-21; Ez. 32, 17-32; Sal. 48 (49), 15-16; 72 (73), vv. 13, 14. 24-26. <sup>60</sup> Cfr. Is. 26, 19-21. <sup>61</sup> Dan. c. 12, 2-3. <sup>62</sup> 2 Mac. 7, 9-14. <sup>63</sup> Sab. 3, 1-5. <sup>64</sup> Sab. 5, 15-19. <sup>65</sup> Sab. 7, 25-26; 9, 9-10. <sup>66</sup> Sab. c. 10, 1-4. <sup>67</sup> Sab. 11, 22-24. <sup>68</sup> Sab. 13, 1-9. <sup>69</sup> Jn. 1, 18. <sup>70</sup> Mt. 5, 17. <sup>71</sup> Jn. 1, 4, 5. 9. <sup>72</sup> Mt. 12, 42.

## XVIII. F. SPADAFORA, LOS HERALDOS DE DIOS

El lector encontrará una exposición sintética del tema con rica bibliografía en los dos vocablos *Profeta-Profetismo* y *Messia-Messianismo*, escritos para la «Enciclop. Católica», por el autor de este capítulo. El tema está tratado en las Historias de Israel, entre las cuales recordaremos especialmente: L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu* I, París 1922, pág. 246 y siguientes; III, 1930, páginas 165-183, 296-328, aportación notable al mesianismo del período que va desde Samuel a David; en las Teologías bíblicas, entre las cuales, P. HERNISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, traducción del alemán, Turín 1950; en las «Introducciones» generales y particulares al Antiguo Testamento, entre las que se distinguen: L. DENNEFELD, *Les grands prophètes en la Sainte Bible* (edic. L. PIROT-A. CLAMER, VII), París 1947, pág. 7-12, introducción breve, pero exacta y notable; A. GIROTTI, *Il Libro d'Isaia*, en *La S. Bibbia*, de M. SALES, VII, Turín 1942, págs. 5-102: mucho material, tratado abundante; G. RINALDI, *I Profeti Minori. Introduzione generale sul profetismo*. Amos en *La S. Bibbia*, edic. S. GAROFALO, Turín 1953, págs. 1-120: notable aportación por la atenta consideración de todos los diversos aspectos del profetismo y su literatura profética respectiva.

Pueden encontrarse otras ideas en F. SPADAFORA, *Collettivismo e Individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, especialmente en las págs. 230-289, en las que se estudia el profetismo en el ambiente histórico-social, en relación con el pasado y el futuro, o sea, en relación con el antiguo yahvismo y la comunidad judía del período posterior al destierro.

Sobre la naturaleza del influjo sobrenatural en los profetas, véase P. SYNAVE - P. BENOIT, *La Prophétie* (S. Thomas, *Somme Théologique*), París - Roma 1947.

Afinidades y relaciones entre «profetismo» estático y manifestaciones del mismo tipo entre los demás pueblos; absoluta diferencia con el profetismo «verdadero», sobrenatural: H. BACHT, *Wahres und falsches Prophetentum*, en «Biblica» 53 (1951) 237-262.

Estudios exclusivos sobre el argumento en general: M. A. VAN DEN OUDENRIJN, *Neb'û: de prophetiae charismate in populo israelitico*, Roma 1926; E. TOBAC - J. COPPENS, *Les prophètes d'Israël*, 2.<sup>a</sup> edic., Malinas 1932; J. CHAINE, *Introduction à la lecture des Prophètes*, París 1932: útil porque ambienta la actividad de cada profeta dentro de la historia contemporánea del mismo profeta.

Entre los no católicos, recordaremos a A. LODS, *Les prophètes d'Israël*, París 1935.

<sup>1</sup>Hebr. 1, 1. <sup>2</sup>Pról. 1, 52. <sup>3</sup>E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Ass.* en «Mana» II (1945) 258-282, 290-296. <sup>4</sup>Ez. 21, 26. <sup>5</sup>2 Re. 1, 2. <sup>6</sup>Deut. 18, 19-22; Núm. 23, 23. <sup>7</sup>Deut. 18, 18. <sup>8</sup>1 Sam. 9, 9. <sup>9</sup>1 Re. 18, 21. <sup>10</sup>Is. 7, 3; 8, 3. <sup>11</sup>Is. 6. <sup>12</sup>Jer. 1, 1-10. <sup>13</sup>Mt. 11, 9 s.; Jn. 1, vv. 21, 45. <sup>14</sup>Act. 11, 27, etc.; 19, 6; cfr. *Didachè* II, 7-12; HERMAS, *Mand.* 11. <sup>15</sup>Núm. 11, 25-29. <sup>16</sup>1 Sam. 19, 20-24. <sup>17</sup>SPADAFORA, *I Pentecostali*, pp. 22-28. <sup>18</sup>*Aethiopica* IV, 17. <sup>19</sup>A. NEHER, *Amos*, p. 177. <sup>20</sup>Aen. VI, 45-51. 77-80. <sup>21</sup>*Phars.* V, 161 ss. <sup>22</sup>Aen. VI, 45-51. <sup>23</sup>Aen. VI, 77-80; trad. U. MO-

ricca. <sup>24</sup>Am. 7, 14. <sup>25</sup>Ez. 13. <sup>26</sup>Cfr. Jer. 28. <sup>27</sup>Jer. 20, 7 ss. <sup>28</sup>Am. 3, 8. <sup>29</sup>Ez. 1, 3; 3, 22 etc. <sup>30</sup>*Sum. Theol.* II-II, qq. 171-174. <sup>31</sup>Cfr. para San José, Mt. 1, 20; 2, 13. <sup>32</sup>1 Re. 11, 29 ss. <sup>33</sup>Ez. 12, 21-25. <sup>34</sup>2 Crón. c. 28, 22-25. <sup>35</sup>Am. 5, 18. <sup>36</sup>Jer. 2, 2 s.; Ez. c. 16, 47; cfr. Am. 5, 25; Ez. 16, 6-9. 43. <sup>37</sup>Cfr. Os. 2, 17b-25. <sup>38</sup>Jer. 35; <sup>39</sup>Jer. 7, 23; 31, 1; 32, 38; Ez. 11, 20; 37, 23. 27; Zac. 2, 11; 8, 7. <sup>40</sup>Os. 2, 7b; Jer. 2, 2; Ez. 16, 8-13. <sup>41</sup>Is. 17, vv. 4 ss. 9-11. <sup>42</sup>Is. 48, 9 ss. <sup>43</sup>Cfr. Rom. 4, vv. 13-16; Gál. 3, 16-29. <sup>44</sup>L. DENNEFELD, *Les grands prophètes* II.

XIX. BELARMINO BAGATTI, *DONDE VIVIO JESUS*

Una verdadera y propia bibliografía no existe sobre este tema; con todo, para los usos y costumbres puede verse G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, I-III, Gutersloh 1928-1933. Para lo que respecta a los santuarios: D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii loca respicientia*, 2.ª ed., Jerusalén 1955. Para las reliquias: B. BAGATTI, *Eulogie palestinesi* en «Orientalia Christina Periodica» XV (1949) 126-166. Para los edificios: J. W. CROWFOOT, *Early Churches in Palestine*, Londres 1941; A. BARLUZZI, *La nuova architettura dei Santuari di Terra Santa* en «Custodia di Terra Santa 1842-1942», Jerusalén 1951, pp. 97-116. Para la historia: D. BALDI, G. DEVRIES y B. BAGATTI, *Palestina*, en «Enciclopedia Cattolica» IX, 611-626.

<sup>1</sup>Jn. 1, 46. <sup>2</sup>Mc. 1, 17; Mt. 4, 19. <sup>3</sup>Mt. 11, Mc. 13, 2; Lc. 21, 6. <sup>4</sup>Mt. 23, 27-30. <sup>5</sup>Jn. 9, 6; 21-23; Lc. 10, 13-15. <sup>6</sup>Mt. 6, 26. <sup>7</sup>Mt. 24, 2; <sup>8</sup>Mc. 11, 10; <sup>9</sup>Act. 9, 5.

XX. R. GIACHINO, *EL MENSAJE A LOS POBRES*

Los textos en que se basa la delineación de la enseñanza de Jesús están contenidos principalmente en los libros del Nuevo Testamento.

Edición crítica del texto original griego: A. MERK y S. LYONNET, *Novum Testamentum graece et latine*, Roma 1951. Para darse cuenta de las complejas investigaciones mediante las cuales nos esforzamos por alcanzar el significado primitivo de las palabras del Señor, puede verse: L. VAGANAY, *Le problème synoptique*, París 1954, y R. THIBAUT, *Le sens des paroles du Christ*, Bruselas 1940; J. DUPONT, *Les Béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal*, Brujas, 1954.

Las «vidas» de Cristo más notables son, entre las más recientes: M. J. LAGRANGE, *L'Evangelo di Gesù Cristo*, Brescia 1932; J. LEBRETON, *La vita e l'insegnamento di Gesù Cristo*, Brescia 1934; F. PRAT, *Gesù Cristo. Vita, dottrina e opera*, Florencia 1948; G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Milán 1940 (además, otras ediciones en Milán, y luego en Roma); H. DANIEL-ROPS, *Gesù Cristo nel suo tempo*, Florencia 1949.

Sobre la persona y sobre la obra de Cristo bajo diversos aspectos hay estudios de: C. CECCHIELI, *Mistero del Cristo*, Roma 1943, con amplia bibliografía crítica; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, 2 vol., París 1928. Traducción de la edición compendiada por J. Huby, Brescia 1932; C. ADAM, *Gesù il Cristo*, Brescia 1935; L. TONDELLI, *Il primo pensiero cristiano: II, Gesù Cristo nei primi Vangeli*, 3.ª edic., Turín (1947); L. TONDELLI, *Gesù secondo San Giovanni*, Turín 1943; R. GUARDINI, *La figura di Gesù Cristo nel N. T.*, Brescia 1950; R. GUARDINI, *L'essenza del Cristianesimo*, Brescia 1950; R. GUARDINI, *Il Signore*, Milán 1949; M. SCHMAUS, *Vom Wesen des Christentums*, Ettal 1954. Quien quiera conocer las actuales posiciones racionalistas sobre este punto, puede ver: M. GOGUEL, *Jésus*, París 1950 (crítico protestante racionalista).

Para la doctrina de Jesús, en general, puede verse: M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments*, 2 vol. Bonn 1950, especialmente I, pág. 15-211: es el más profundo análisis actual sobre la materia; J. BONSRIVEN, *Les enseignements de Jésus-Christ*, París 1946; G. BONSRIVEN, *Teologia del N. T.*, Turín 1952; J. LEBRETON, *Lumen Christi, la doctrine spirituelle du Nouveau Testament*, París 1947.

Sobre la esperanza mesiánica: *L'Attente du Messie* de CERFAUX y otros, París 1954; es la última palabra sobre esta cuestión; A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé*, París 1953: sugestivo y bien informado.

Sobre las parábolas: M. HERMANIUK, *La parabole évangélique. Enquête exégetique et critique*. Lovaina 1947. Sobre la enseñanza de Jesús: F. SALVONI, *Pedagogia del Vangelo*, Milán 1946; S. GAROFALO, *Gesù Maestro*, Roma 1954.

Sobre el Reino de Dios: F. M. BRAUN, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, Brescia 1943.

Sobre la moral cristiana: A. DESCAMPS, *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif*, Lovaina 1950; *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, de BRAUN y otros, Tournai 1954, especialmente en las págs. 27-84; I. GIORDANI, *Il messaggio sociale di Gesù*, 2.ª edic., Milán 1938; A. NYGREN, *Erös et Agape*, I, París (1944): protestante. Pone de relieve el centralismo y la originalidad de la doctrina del *agape*; V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Dusseldorf 1951: poderosa elaboración católica de la función unificadora y salvadora del *agape* en el Cristianismo; R. SCHNACKENBURG, *Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Munich 1954, especialmente pág. 1-112.

<sup>1</sup> Salmos de Salomón, Sal. 17, 17 ss. <sup>2</sup> Jer. 20, 3, 2. <sup>3</sup> Mt. 3, 9 s. <sup>4</sup> Mt. 3, 13-17. <sup>5</sup> Cfr. Mt. 4, v. 13. <sup>6</sup> Sal. 149, 4. <sup>7</sup> Sal. 9, 13. <sup>8</sup> Sal. 10, 17. <sup>9</sup> Sal. 69, 133-34. <sup>10</sup> Is. 61, 1. <sup>11</sup> Lc. 1, 46-55. <sup>12</sup> Mt. 3, 2. <sup>13</sup> Mt. 3, 9 s. <sup>14</sup> Mt. 3, 13-17. <sup>15</sup> Cfr. Mt. 4, 1-13. <sup>16</sup> Jn. 1, 19-27. <sup>17</sup> Jn. 1, 29. <sup>18</sup> Mt. c. 5, 3. <sup>19</sup> Mc. 1, 14-15. <sup>20</sup> Lc. 12, 49. <sup>21</sup> Mc. 1, 22.

## BIBLIOGRAFÍA Y NOTAS

<sup>19</sup> Mt. 5, 21 s. <sup>38</sup> s. <sup>43</sup> s. <sup>20</sup> Jn. 14, 6. <sup>21</sup> Mc. 9, v. 40. <sup>22</sup> Mt. 12, 30. <sup>23</sup> Jn. 5, 39 s. <sup>24</sup> Lc. 10, vv. 29-37. <sup>25</sup> Lc. 12, 16-21. <sup>26</sup> Mt. 5, 39, 42. <sup>27</sup> Lc. 10, 29-37. <sup>28</sup> Jn. 13, 16-20. <sup>29</sup> Lc. 4, vv. 16-22. <sup>30</sup> Mt. 5, 1; Lc. 6, 20 ss. <sup>31</sup> Mt. 13, 1 s.; Mc. 4, 1. <sup>32</sup> Mt. 10, 29 s. <sup>33</sup> Mt. 13, 34. <sup>34</sup> Mt. c. 7, 24. <sup>35</sup> Mt. 9, 17. <sup>36</sup> Mt. 13, 10-15; Mc. 4, vv. 10 ss.; Lc. 8, 9 s. <sup>37</sup> Mt. 10, 34-37 ss. <sup>38</sup> Mt. c. 5, 17 ss. <sup>39</sup> Sal. 110, 1-3, 5-7. <sup>40</sup> Is. 9, 5 s. <sup>41</sup> Is. 2, 2-4. <sup>42</sup> Zac. 9, 9. <sup>43</sup> Is. 53, 11. <sup>44</sup> Is. 42, 6. <sup>45</sup> Dan. c. 7, 13 s. <sup>46</sup> Mt. 3; Mc. 1, 14. <sup>47</sup> Lc. 8, 10; cfr. Mc. 4, 11 y Mt. 13, 11. <sup>48</sup> Mt. 5, 3-12. <sup>49</sup> Mt. 5, v. 20. <sup>50</sup> Mc. 9, 42 s.; cfr. Mt. 5, 29 s.; 18, 7 s. <sup>51</sup> Mt. 8, 11 ss.; Lc. 13, 29 ss. <sup>52</sup> Mt. 20, 30. <sup>53</sup> Mt. 25, 1 ss. <sup>54</sup> Mt. 25, 31. <sup>55</sup> Mt. 26, 29; Mc. 14, 25. <sup>56</sup> Mt. 22, 30. <sup>57</sup> Mt. 13, 43. <sup>58</sup> Mt. c. 5, 34 s.; Lc. 6, 20 s. <sup>59</sup> Mt. 12, 28; Lc. 11, 20. <sup>60</sup> Lc. 7, 28 y 16, 16. <sup>61</sup> Lc. 17, 20 s. <sup>62</sup> Mt. 6, v. 10. Lc. 11, 2. <sup>63</sup> Mt. 13, 3-9; 18-23. <sup>64</sup> Mc. 4, vv. 26-29. <sup>65</sup> Mt. 13, 31 s. <sup>66</sup> Mt. 13, 33. <sup>67</sup> Lc. c. 15, 3-7. <sup>68</sup> Lc. 15, 8-10. <sup>69</sup> Lc. 15, 11-32. <sup>70</sup> Mt. 20, 1-16. <sup>71</sup> Lc. 7, 36-56. <sup>72</sup> Lc. 18, 9-14. <sup>73</sup> Mt. 22, 1-10. <sup>74</sup> Mt. 21, 28-32. <sup>75</sup> Lc. 16, vv. 19-31. <sup>76</sup> Mt. 21, 33-41. <sup>77</sup> Mt. 13, 24-50, 36-42. <sup>78</sup> Mt. 13, 47-50. <sup>79</sup> Mt. 16, 18. <sup>80</sup> Mt. c. 12, 25 ss.; Mc. 3, 23 ss.; Lc. 10, 18; Jn. 12, 31; 16, 11; etc. <sup>81</sup> Jn. 13-17. <sup>82</sup> Mt. 16, 19. <sup>83</sup> Mt. c. 18, 18. <sup>84</sup> Lc. 22, 31 s. <sup>85</sup> Lc. 22, 19. <sup>86</sup> Mt. c. 28, 18 ss. <sup>87</sup> Jn. 20, 21 s. <sup>88</sup> Jn. 21, 15 ss. <sup>89</sup> Mt. 8, 12. <sup>90</sup> Mt. 15, 24. <sup>91</sup> Mt. 10, 5 s. <sup>92</sup> Lc. 1, 79; 2, 32. <sup>93</sup> Mt. 28, 19. <sup>94</sup> Jn. 10, 16. <sup>95</sup> Mt. 26, 13. <sup>96</sup> Mt. 8, 11 s. <sup>97</sup> Mc. 1, 15. <sup>98</sup> Mc. 16, 16. <sup>99</sup> Mt. 19, 30-20, 1-16. <sup>100</sup> Mt.

c. 9, 13. <sup>101</sup> Lc. 18, 9-14. <sup>102</sup> Mt. 21, 31. <sup>103</sup> Lc. c. 15, 7. <sup>104</sup> Mt. 5, 3 ss. <sup>105</sup> Mt. 19, 23-26. <sup>106</sup> Mt. 6, 33. <sup>107</sup> Mt. 5, 17. <sup>108</sup> Mt. 6, 22 s. <sup>109</sup> Mt. 15, 10, 18 s. <sup>110</sup> Mt. 6, 1. <sup>111</sup> Mt. 18, vv. 1-4. <sup>112</sup> Lc. 7, 34; <sup>113</sup> Mt. 10, 8; <sup>114</sup> Jn. 13, v. 34. <sup>115</sup> Mc. 12, 29 s. <sup>116</sup> Mt. 7, 21. <sup>117</sup> Mc. c. 3, 35. <sup>118</sup> Jn. 4, 34. <sup>119</sup> Jn. 8, 42. <sup>120</sup> Jn. 16, v. 27. <sup>121</sup> Jn. 14, 23 s. <sup>122</sup> Jn. 13, 15. <sup>123</sup> Mt. c. 22, 37 ss. <sup>124</sup> Gál. 6, 9. <sup>125</sup> 1 Jn. 2, 9. <sup>126</sup> Cfr. 1 Jn. 3, 11-18 y *passim*. <sup>127</sup> Jn. 17, 21-23. <sup>128</sup> Mt. 18, 21 s. <sup>129</sup> Lc. 10, 36 s. <sup>130</sup> Mt. 5, vv. 43-48. <sup>131</sup> Mt. 7, 12; Lc. 6, 31. <sup>132</sup> Mc. 1, 15. <sup>133</sup> Jn. 2, 25. <sup>134</sup> Mt. 15, 19. <sup>135</sup> Gál. 5, 10. <sup>136</sup> Rom. 14, 15; cfr. 1 Cor. 8, 15. <sup>137</sup> 1 Jn. 3, vv. 16 s.; cfr. Sant. 2, 15 s. <sup>138</sup> Mt. 25, 31-46. <sup>139</sup> Mt. 10, 32. <sup>140</sup> Mt. 18, 20; Jn. 15, 1-16; 16, v. 23. <sup>141</sup> Lc. 7, 47. <sup>142</sup> Jn. 15, 9 s. <sup>143</sup> Mt. 10, vv. 38 s. <sup>144</sup> Mt. 19, 21. <sup>145</sup> Mt. 5, 48. <sup>146</sup> 1 Petr. c. 5, 5. <sup>147</sup> Fil. 2, 7. <sup>148</sup> Lc. 1, 38. <sup>149</sup> 1 Jn. 4, 1-16. <sup>150</sup> Jn. 10, 30. <sup>151</sup> Mt. c. 11, 27. <sup>152</sup> Jn. 4, 34; 8, 50, 54; 16; 17. <sup>153</sup> Jn. c. 3, 16 s.; cfr. 1 Jn. 3, 1, 16. <sup>154</sup> Ef. 1, 3-6. <sup>155</sup> Mt. 6, 25 ss.; 7, 7 ss.; 21, 22 ss.; Lc. 15. <sup>156</sup> Jn. c. 10, 1-16; 15, 13; Mc. 2, 17; etc. <sup>157</sup> Rom. 5, 6, 8. <sup>158</sup> Mc. 8, 12; cfr. Sal. 95, 9 ss. <sup>159</sup> Lc. 19, 41 ss. <sup>160</sup> Mt. 17, 9-11. <sup>161</sup> Lc. 22, 40-46. <sup>162</sup> 2 Cor. 5, v. 21. <sup>163</sup> Mt. 4, 1-11. <sup>164</sup> Jn. 12, 31. <sup>165</sup> Jn. c. 8, 12; 12, 46. <sup>166</sup> Jn. 6, 35. <sup>167</sup> Jn. 5, 24. <sup>168</sup> Jn. 14, 16-17. <sup>169</sup> Jn. 16, 12-15. Cfr. los capítulos 14-16 en donde está la doctrina sobre la personalidad y la acción del Espíritu Santo. <sup>170</sup> Jn. 3, 5. <sup>171</sup> Jn. 6, 47. <sup>172</sup> Jn. 15, 4. <sup>173</sup> Jn. 6, 53 s. <sup>174</sup> Jn. 3, 16.

## XXI. J. JUDICA CORDIGLIA, UN MEDICO LEE EL EVANGELIO

<sup>1</sup> 2 Re. 19, 35. <sup>2</sup> Como Jeremías 17, 14. <sup>3</sup> Is. c. 38, 10-12, 16. <sup>4</sup> DANTE, *Purg.* 29, 137. <sup>5</sup> Lc. 2, v. 40. <sup>6</sup> Lc. 2, 52. <sup>7</sup> Lc. 3, 51. <sup>8</sup> Act. 10, 38.

<sup>9</sup> Núm. 12, 13. <sup>10</sup> Lc. 22, 44. <sup>11</sup> Jn. 19, 25. <sup>12</sup> Mc. 5, 39. <sup>13</sup> Lc. 5, 31. <sup>14</sup> Ecl. 38, 1.

## XXI. A. VACCARI, SABANA, VENDAS Y SUDARIO EN LA SEPULTURA DE CRISTO

<sup>1</sup> Es interesante el que la versión africana de los Evangelios (códice Bobbiese, que está ahora en la Biblioteca Universitaria de Turín), evitando el exótico «sabana» lo traduce con la palabra latina *palla*, o sea, la amplia capa de las damas romanas. <sup>2</sup> NONNO, XI, 173; XX, 30. <sup>3</sup> G. LUZZI, principal autor de aquel Nuevo Testamento, en su última *S. Biblia* en un único volumen (sin notas), divulgada por la Soc. Bibl. Británica (1938), sustituye la palabra con «paños». <sup>4</sup> W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, 1.<sup>a</sup> edic. 1910, 4.<sup>a</sup> edic. 1952. <sup>5</sup> FR. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, 2.<sup>a</sup> ed. Paris 1931. La observación de la «vis diminutivi obliterata» es válida, pero no es necesaria; la lengua griega forma muchos otros sustantivos de otros sustantivos con el sufijo *-ion*, sin valor de diminutivo (BLASS-DEBRUNNER, *Gramm. d. neut. Griechisch*, § 111, 4). Yo diría que *othone* significaba propiamente en su origen la materia «hilado de lino» (cfr. *Pap. Oxyrhynchus* 1414, 11; 1428, 2-6), *othonion*, un producto manufacturado de esta materia. El que además *othone* recibía a veces (Actos 10, 11; 11, 5) este segundo sentido es por una obvia metonimia. <sup>6</sup> Bastará citar las más recientes publicaciones católicas, en las cuales se encontrarán copiosas citas y bibliografías de predecesores; S. MAILHET, *L'ensevelissement de Jésus en «Année théologique»* 9 (1948) 21-43; I. BLINZLER,

*Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft*, Ettal 1952.

<sup>7</sup> MAILHET, o. c., p. 36; BLINZLER, o. c., p. 25. <sup>8</sup> J. RENÉ en «Rev. Apol.», 64 (1937), 320. <sup>9</sup> *De consensu Evangelistarum*, I, 3, c. 23, final. <sup>10</sup> *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester*, vol. IV, edited by C. H. Roberts... and E. G. Turner, Manchester University Press 1952. <sup>11</sup> Precisamente con este latinismo y la misma transcripción traducen el griego *keiriai* en S. Juan, II, 44 todas las traducciones arameas (la palestina, *faskian*, la siríaca, *feskia*). Recordemos que en la antigüedad la lengua latina no tenía nuestro sonido *sch*. En un papiro de Berlín (Mus. Pap. 10582) un fragmento de manual de conversación en tres lenguas (latín, griego, copto), en caracteres griegos, al griego *onk oida*, «no sé», hace corresponder el latín *neskio*, o sea, *nescio*: a *kai mathe*, «y aprendes», el latín *et disce*, o sea, *et disce*; análogamente, para nuestro sonido *chi*: *dikite*, *dicite*; *akkendite loukernas*, *accendite lucernas*, etc. Cfr. «Klio» 13 (1913) 29 y siguientes. <sup>12</sup> Y pensar que tanto los coptos como los sirio-palestinos tenían en sus respectivas lenguas una letra especial para indicar el sonido *sch*. <sup>13</sup> BLINZLER, o. c., pág. 22. Mailhet, traduce unas veces «lier», otras, «entourer», que es muy diferente. <sup>14</sup> Lc. 1, 64; 2, 22.

XXII. S. GAROFALO, *EL EVANGELIO Y LOS EVANGELIOS*

Todas las *Vidas de Jesús* y las *Introducciones al Nuevo Testamento* se ocupan, con menor o mayor amplitud, de los Evangelios. Por su riqueza de datos, aun bibliográficos, es particularmente aconsejable la *Introductio in N. T.* de H. HOEPL — B. GUT — A. METZINGER, Roma 1949; el último manual católico de este género es, por lo que conocemos, el de A. WIKENHAUSER, *Einleitung in das N. T.*, Friburgo 1953.

Entre las «voces» de las Enciclopedias bíblicas merecen mención especial *Luc* de L. CERFAUX y J. CAMBIER en «Diction. de la Bible, Supplément» XXVI (1953) 545-594, y *Jean* de E. B. ALLO, *ibid.*, XXI (1948) 815-843.

Las introducciones de LAGRANGE a los comentarios de cada Evangelio (*Matt.*, 1927; *Marc.*, 1929; *Luc.*, 1927; *Jn.*, 1927) son todavía un vasto arsenal de datos y aportaciones críticas; son también notables las jugosas introducciones a *Matt.* y *Juan* en los fascículos de *La Sainte Bible* llamada de Jerusalén (respectivamente de P. BENOÎT, París 1950, y D. MOLLAT - F. M. BRAUN, *ibid.* 1953). Hay un ensayo de historia de la exegesis moderna en la obra del protestante PH-H. MENOUD, *L'évang. de Jean d'après les recherches récentes*, 2.ª edic., Neuchâtel-París 1947.

Entre las presentaciones de conjunto inspiradas en una sólida divulgación pueden citarse: E.-B. ALLO, *Évangiles et Évangélistes*, París 1944; *Ib. L'Évangile spirituel de St. Jean*, París 1944; L. CERFAUX, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*, Lovaina 1946; J. HUBY, *L'Évang. et les Évangiles*, París 1954, nueva edic. bajo la dirección de X. LEON-DUFOUR.

Entre los libros italianos del mismo género: L. TONDELLI, *I Vangeli*, Turín 1946; *Id.*, *Gesù secondo San Giovanni*, Turín 1944; S. GAROFALO, *Dall'Evangelo agli Evangelii*, Roma 1953; G. MORTARI, *Le testimonianze della vita di Cristo*, Roma 1954.

Sobre algún punto particular tocado en las precedentes páginas, véase: L. CERFAUX, *Témoins du Christ d'après le livre des Actes en «Angelicum»* 20 (1943) 166-183; J. A. E. VAN DODEWAARD, *Jésus s'est-il servi Lui-même du mot Évangile?* en «Biblica» 35 (1954) 160-173; E. FLORIT, *Il metodo della «storia delle forme»*, Roma 1935; P. BENOÎT, *Réflexions sur la «Formgeschichte Methode»* en «Revue Biblique» 53 (1946) 482-512; M.-J. LAGRANGE, *Le réalisme historique de l'év. selon Saint Jean* en «Revue Biblique» 46 (1937), 321-421; J. BONSIRVEN, *Les aramaismes de S. Jean l'évangéliste* en «Biblica» 30 (1949) 405-431; E. OSTY, *Les points de contact entre le récit de la Passion dans St. Luc et dans St. Jean* en «Recherches de science religieuse» 39 (1951) 146-154; cfr. J. LEVIE, *L'évangile araméen de S. Matthieu est-il la source de l'év. de S. Marc?* en «Nouv. Rev. Théologique» 86 (1954) 669-715; 812-843, crítica parcial de la tesis de VAGANAY.

El libro de L. VAGANAY es: *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail*, París-Tournai 1954, con abundante bibliografía.

<sup>1</sup> *Apol.* I, 66. <sup>2</sup> *Mc.* 8, 35; 10, 29. <sup>3</sup> *Mc.* 13, 10; 14, 9; 16, 15. <sup>4</sup> *Cfr. Rom.* 1, 1. <sup>5</sup> *Cfr. Rom.* 1, v. 9. <sup>6</sup> *Gál.* 2, 2-10. <sup>7</sup> *Act.* 9, 15; *Gál.* 1, 12; 2, 7. <sup>8</sup> *Cfr. Jn.* 14, 6. <sup>9</sup> *Adv. Haer.* IV, 34, 1. <sup>10</sup> *Cfr. Rom.* 10, 12. <sup>11</sup> *Act.* 10, 36-42. <sup>12</sup> *Act.* 2, 22. <sup>13</sup> *Act.* 26, 26. <sup>14</sup> *Act.* 1, 8. <sup>15</sup> *Act.* 1, 22. <sup>16</sup> *Act.* c. 13, 30-32. <sup>17</sup> *Lc.* 1, 1, 4. <sup>18</sup> *Jn.* 21, 25. <sup>19</sup> *Act.* c. 20, 35. <sup>20</sup> *Mt.* 13, 11. <sup>21</sup> *Act.* 2, 42. <sup>22</sup> 2 *Jn.* v. 10. <sup>23</sup> *Gál.* 1, 6-9. <sup>24</sup> *Hist. eccl.* III, 24, 3-5. <sup>25</sup> EUSEBIO, o. c., III, 39, 4. <sup>26</sup> 1 *Cor.* 15, 1-3. <sup>27</sup> *Gál.* 1, 18. <sup>28</sup> *Gál.* 2, 2. <sup>29</sup> *Act.* 14, 24-28. <sup>30</sup> 1 *Cor.* 1, 12. <sup>31</sup> *Rom.* 10, 17. <sup>32</sup> *Act.* 20, 32. <sup>33</sup> *Lc.* 1, 2. <sup>34</sup> *Act.* 2, 36. <sup>35</sup> *Jn.* 5, 39. <sup>36</sup> *Lc.* c. 24, 25. <sup>37</sup> *Act.* 8, 35. <sup>38</sup> *Act.* 17, 11. <sup>39</sup> *Mt.* c. 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1. <sup>40</sup> *Mt.* 4, 17; 11, 20; 16, 21. <sup>41</sup> *Mt.* 2, 1. <sup>42</sup> *Mt.* 14, 13-19.

<sup>43</sup> *Act.* 21, 18. <sup>44</sup> *Mc.* 14, 51-52. <sup>45</sup> *Act.* 12, 12-17. <sup>46</sup> 1 *Petr.* 5, 13. <sup>47</sup> *Hist. Eccl.* III, 39, 15. <sup>48</sup> *Mc.* 10, 42; 15, 16. <sup>49</sup> *Mc.* 10, 12. <sup>50</sup> *Mc.* 15, v. 21. <sup>51</sup> *Rom.* 16, 13. <sup>52</sup> *Act.* 1, 21-22. <sup>53</sup> *Mc.* 1, vv. 1-13. <sup>54</sup> *Mc.* 1, 14-9, 30. <sup>55</sup> *Mc.* 10, 1-13, v. 37. <sup>56</sup> *Mc.* 14, 1-16, 20. <sup>57</sup> *Hist.* IX, 1. <sup>58</sup> *Cfr. Lc.* 1, 80 y 3, 19-20. <sup>59</sup> *Lc.* 15, 1-32. <sup>60</sup> 1 *Cor.* 11, 23-25. <sup>61</sup> *Lc.* 2, 19, 51. <sup>62</sup> *Cfr. Lc.* 8, 3. <sup>63</sup> *Cfr. Lc.* 24, 18 y *Act.* 13, 1; 20, 16; c. 21, 8. <sup>64</sup> *Lc.* 3, 1-9, 50. <sup>65</sup> *Lc.* 9, 51-21, 38. <sup>66</sup> *Lc.* 22, 1-23, 56. <sup>67</sup> *Lc.* 24. <sup>68</sup> *Cfr. EUSEBIO, Historia eccl.* III, 39, 15-16. <sup>69</sup> *Cfr. PAPIAS.* <sup>70</sup> *Jn.* c. 1, 14. <sup>71</sup> *Jn.* 1, 29, 30, 35, 43; 2, 1. <sup>72</sup> *Jn.* 1, v. 46. <sup>73</sup> *Jn.* 4, 9. <sup>74</sup> *Jn.* 21, 25. <sup>75</sup> *Jn.* 16, 25. <sup>76</sup> *Jn.* 16, 12 s.; 14, 26.

XXIII. N. PALMARINI, *LOS APOSTOLES*

Sobre los Apóstoles en general, A. MEDEBIELLE nos ofrece un estudio completo en la palabra *Apostolat* en «Dict. de la Bible, Supplém.» I, 533-588: en él se encuadra de manera precisa el apostolado, utilizando el material abundante del Nuevo Testamento y la relativa bibliografía. Cuidadosamente científicas, aunque breves, son las palabras aparecidas en el *Bibel-Lex.* de HAAG, en curso de publicación: *Apostel, Johannes, Johannis-briefe, Johannis-Evangelium, Judas Iskariot, Judas Thaddäus, Judas-brief.* Están hechos con especial competencia los artículos correspondientes de la «Enciclopedia Cattolica»:

especialmente útil *Pietro* de P. DE AMBROGGI y otros. Notable es la obra de HOPHAN, *Gli Apostoli*, trad. de Scattolon, Turín 1950. Después de una primera parte dedicada a los Apóstoles en general, el autor pasa revista a cada Apóstol, incluyendo en ellos a Pablo, Marcos, Lucas y Bernabé.

Sobre los Evangelistas, son siempre de gran importancia las introducciones a los comentarios de LAGRANGE, a los que deben añadirse los de BUTZY (*Mateo*), BRAUN (*Juan*), de MOLLAT y BRAUN (*Juan en la Bible de Jérusalem*), de HUBY (*Marcos*).

Señalemos para S. Pablo: las vidas muy conocidas de HOLZNER, RICCIOTTI y las obras consagradas a su pensamiento por PRAT, TONDELLI, BONSIRVEN, AMIOT. Un sólido artículo de COLON, *Paul* en «Dict. Théol. Cath.», da una buena síntesis de la teología del Apóstol. MEINERTZ, *Theologie des N. Testaments*, Bonn 1950, consagra a S. Pablo todo su segundo volumen. Es una obra de estudio largo y ponderado.

Para Bartolomé-Natanael, es fundamental el artículo de HOLZMEISTER, *Nathanael fuitne idem ac S. Bartholomaeus?* en «Biblica» 21 (1940) 28-39.

<sup>1</sup> Is. 8, 16. <sup>2</sup> Act. 19, 1 ss. <sup>3</sup> Mc. 1, 7. <sup>4</sup> Jn. c. 11, 47 ss. <sup>5</sup> Lc. 10, 24. <sup>6</sup> Lc. 6, 13 ss. <sup>7</sup> Cfr. 1 Cor. 15, 5 texto gr. <sup>8</sup> Lc. 10, 1. <sup>9</sup> Mt. 19, 23. <sup>10</sup> Act. 1, 16 ss. <sup>11</sup> Jn. 6, 66. <sup>12</sup> Lc. 22, 3 v. en otra parte. <sup>13</sup> Lc. 6, 17. <sup>14</sup> Mc. 6, 7. <sup>15</sup> Lc. 10, 1. <sup>16</sup> Apoc. 21, 14; 18, 20. <sup>17</sup> Act. 14, 4, 14. <sup>18</sup> Jn. c. 3, 16 s. <sup>19</sup> Mc. 3, 14; Lc. 9, 2. <sup>20</sup> Jn. 17, 18. <sup>21</sup> Jn. 4, 35. <sup>22</sup> Mc. 1, 16-20 y par. <sup>23</sup> Mc. 1, 17. <sup>24</sup> Mt. 9, 9 y par. <sup>25</sup> Lc. 6, 12 s. <sup>26</sup> Mc. 3, 13 s. <sup>27</sup> Mt. 10, 2 ss.; Mc. 3, 16 ss.; Lc. 6, 14 ss. <sup>28</sup> Act. c. 1, 13, 16. <sup>29</sup> Jn. 21, 2 s. <sup>30</sup> Cfr. Jn. 6, 67 etc. <sup>31</sup> Mt. 16, 17, 19; Lc. 22, 31 s.; Jn. 21, 15 ss. <sup>32</sup> Mt. 10, 1 ss. <sup>33</sup> Mt. 10, 5 y par. <sup>34</sup> Lc. 6, 20-8. <sup>35</sup> Mt. 10 s. 14. <sup>36</sup> Lc. 12, 32. <sup>37</sup> Jn. 20, 21 ss. <sup>38</sup> Mt. 28, 18 ss. <sup>39</sup> Mc. 16, vv. 15 s. <sup>40</sup> Lc. 24, 46 ss. <sup>41</sup> Act. 5, 32. <sup>42</sup> Jn. c. 14, 47. <sup>43</sup> Mt. 28, 20. <sup>44</sup> Mt. 10, 40. <sup>45</sup> Mc. c. 16, 20. <sup>46</sup> Jn. 17, 20 ss. <sup>47</sup> 1 Cor. 4, 1. <sup>48</sup> 2 Cor. c. 5, 20. <sup>49</sup> Mt. 19, 27. <sup>50</sup> Act. 4, 13. <sup>51</sup> Cfr. Mt. 26, 73. <sup>52</sup> Jn. 1, 42. <sup>53</sup> Mc. 5, 17. <sup>54</sup> Mt. 17, 24 ss. <sup>55</sup> Mt. 14, 25 ss. <sup>56</sup> Mc. 14, 20. <sup>57</sup> 2 Petr. 1, 16 ss. <sup>58</sup> Mt. 16, 18. <sup>59</sup> Act. 1, 15. <sup>60</sup> Gál. 1, 18. <sup>61</sup> Act. 5, 15. <sup>62</sup> Act. 12, 17. <sup>63</sup> Rom. 1, 8; 16, 19. <sup>64</sup> SUTONIO, *Vida de Claudio*, 25. <sup>65</sup> Gál. 2, 11-13. <sup>66</sup> 1 Cor. 1, 12. <sup>67</sup> EUSEBIO, *Hist. Eccle.* 2, 25. <sup>68</sup> Jn. 21, 8 ss. <sup>69</sup> EUSEBIO, *Hist. Eccle.* 2, 25. <sup>70</sup> 2 Petr. 3, 4. <sup>71</sup> 2 Petr. 3, 8. <sup>72</sup> Jn. 6, 9; Mc. c. 13, 3; Jn. 12, 20. <sup>73</sup> EUSEBIO, *Hist. Eccle.* 3, 1.

<sup>74</sup> Jn. 1, 41. <sup>75</sup> Mc. 1, 19 s. <sup>76</sup> Mc. 3, 17. <sup>77</sup> Lc. c. 9, 54. <sup>78</sup> Act. 12, 1 s. <sup>79</sup> Jn. 13, 23 etc. <sup>80</sup> Gál. c. 2, 9. <sup>81</sup> Apoc. 1, 9. <sup>82</sup> Jn. 21, 25. <sup>83</sup> Jn. 9. <sup>84</sup> Jn. 6. <sup>85</sup> Jn. 6, 5 s.; 12, 20 ss.; 14, 8 ss. <sup>86</sup> Act. 1, 13. <sup>87</sup> Jn. 1, 45 ss. <sup>88</sup> Cfr. Jn. 21, 2 ss. <sup>89</sup> EUSEBIO, *Hist. Eccle.* 5, 10, 3. <sup>90</sup> Mt. 9, 9. <sup>91</sup> Mc. 2, 14. <sup>92</sup> Lc. 5, 29. <sup>93</sup> Mt. 7, 28; 11, 1; c. 14, 53; 19, 1; 26, 1. <sup>94</sup> Jn. 21, 3. <sup>95</sup> Cfr. Jn. 11, v. 16; 14, 4 s. <sup>96</sup> Jn. 20, 28. <sup>97</sup> Jn. 21, 1 ss. <sup>98</sup> Mc. 15, 40. <sup>99</sup> Mt. 13, 55. <sup>100</sup> Act. 12, 2; Gál. 1, 19. <sup>101</sup> Act. 12, 17; Gál. 2, 9. <sup>102</sup> 1 Cor. 9, v. 5. <sup>103</sup> 1 Cor. 15, 7. <sup>104</sup> Act. 21, 18 ss. <sup>105</sup> EUSEBIO, *Hist. Eccle.* 2, 1, 3; 2, 23, 4. <sup>106</sup> FLAVIO JOSEFO, *Antiq.* 20, 9, 1. <sup>107</sup> Jn. 14, 22. <sup>108</sup> Lc. 6, 16. <sup>109</sup> *Hist. Eccles.* 3, 11, 32; 4, 22. <sup>110</sup> Cfr. «Biblica» 35 (1954) 405 y 165 s. H. Ingholt ha propuesto otra interpretación, relacionando este nombre con un nombre palmirano semejante, que significa más o menos «el rojo» y en la forma griega en -otes: «el de la región roja»; cfr. «Verb. Dom.» 32 (1954) 299. <sup>111</sup> Jn. 12, 6. <sup>112</sup> Jn. 13, 10b. 18-20; Mt. 26, 21-24; Jn. 13, 21 s. <sup>113</sup> Jn. 13, 26. <sup>114</sup> Act. 1, 18 s. <sup>115</sup> *Stromata* 3, 4. <sup>116</sup> Mc. 14, 51 s. <sup>117</sup> Col. 4, 10. <sup>118</sup> 2 Petr. 5, 13. <sup>119</sup> 2 Tim. 4, 11. <sup>120</sup> *Dial. c. Trifone*, 106, 3. <sup>121</sup> Col. 4, 10-14. <sup>122</sup> 2 Tim. 4 11. <sup>123</sup> Lc. 1-2. <sup>124</sup> Lc. 3-9, v. 50. <sup>125</sup> Lc. 9, 51 etc. <sup>126</sup> Gál. 2, 11-14. <sup>127</sup> Rom. 15, 24. <sup>128</sup> Cfr. 2 Cor. 11, 23-29. <sup>129</sup> Hebr. 13, 8. <sup>130</sup> 1 Cor. 15, 10.

## XXIV. J. OGGIONI, EL MISTERIO DE NUESTRA SALVACION

Entre los estudiosos del dogma de la redención ocupa un lugar aparte J. RIVIERE (1878-1946); durante toda su vida, desde la tesis de doctorado en 1905 hasta su muerte (véase obra póstuma *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine*, Albi 1948, pág. XIX-549), siguió siempre los problemas soteriológicos, dedicando a ellos la mayor parte de su tiempo y de sus estudios. Su obra ha servido para hacer reflexionar sobre el valor moral de la satisfacción, la cual nace del amor de Dios y se realiza en la obra de Cristo, que es, ante todo, obra de amor hacia el Padre y hacia los hombres. Entre sus estudios recordaremos, porque es el que más vale desde un punto de vista sintético: 1) *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, París 1905: es la publicación de su tesis doctoral y trata en ella de la doctrina de la redención en la Sagrada Escritura, en los Padres griegos, en los Padres latinos, en la Edad Media, y, por último, se detiene sobre la cuestión de los derechos del demonio. 2) *Le dogme de la Rédemption, Etude théologique*, París 1914: vuelve a examinar y completar las informaciones de carácter positivo del estudio anterior, añadiendo al mismo un tratado sobre la explicación católica del misterio y una discusión sobre las deformaciones protestantes. 3) *Rédemption*, en «Dict. de Théologie catholique» XIII (1937) 1912-2004.

Para un estudio de los textos escriturísticos deberán ante todo consultarse los comentarios exegéticos; los generales y los especiales (como por ejemplo, los estudios que se encuentran en *Etudes bibliques*, especialmente las obras de M.-J. LAGRANGE, que son comentarios de cada Evangelio y de algunas cartas paulinas). El estudio de los libros de teología bíblica servirá de guía para una elaboración doctrinal de los datos ofrecidos por la Sagrada Escritura. En este punto los auxilios no son

tan abundantes. Recordaremos, como más fáciles: P. HEINISH, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. del alemán, Turín 1950 (la sistematización es algo externa, pero la información es segura); G. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento*, trad. del francés, Turín 1952. Son, en cambio, más numerosas las «teologías» sobre el pensamiento de S. Pablo: recordemos la de F. PRAT, *Teologia di S. Paolo*, trad. del francés, Turín; la más reciente de G. BONSIRVEN, *Il Vangelo di S. Paolo*, trad. del francés, Albi 1951; y, finalmente, el estudio de L. CERFAUX, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*, París 1951, que se distingue por una interior adherencia al pensamiento de S. Pablo.

Para profundizar la teología de la redención servirán, ante todo, los textos escolares. He aquí algunos de los más significativos: J. B. FRANZELIN, *De Verbo Incarnato*, 4.ª edic., Prato 1893; L. BRILLOT, *De Verbo Incarnato*, 4.ª edic., Roma 1904; CH. PESCH, *Prael. dog.*, t. V, *De Verbo Incarnato*, 5.ª edic. Friburgo de Br. 1922; en esta edición el autor introduce esenciales atenuantes al sistema de la satisfacción penal que había defendido en las ediciones anteriores; A. D'ALES, *De Verbo Incarnato*, París 1930: acepta favorablemente la idea de una satisfacción por reparación moral; P. GALTIER, *De Incarnatione ac Redemptione*, 2.ª edic. París 1947: es quizás el primero de los manuales escolares que ha tratado con amplitud de documentación y con viva sensibilidad el problema de la satisfacción, fundando decididamente el valor de la misma más en el acto de amor de Cristo, que en su sufrimiento; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*, 4.ª edic., Turín 1953; B. BARTMANN, *Manuale di Teologia dommatica*, trad. ital., Alba 1949; vol. II, págs. 97-155; J. SOLANO, *De Verbo Incarnato en Sacrae Theologiae Summa*, Madrid 1950, págs. 218-286.

Finalmente, transcribimos aquí el título de algunas monografías: E. HUGON, *Il mistero dell'a Redenzione*, trad. del francés, Turín 1932; la primera edición francesa es del año 1910; A. D'ALES, *Rédemption*, en «Dictionnaire Ap. de la Foi» IV, París 1922, col. 541-582; L. RICHARD, *Le dogme de la Rédemption*, París 1932: es una de las mejores vulgarizaciones del dogma de la redención; E. MASURE, *Le Rédempteur*, en «Le Christ, Encyclopédie populaire de connaissances christologiques» (París 1935) 518-551: estudio breve, que recoge, no obstante, interesantes observaciones y profundas intuiciones; P. PARENTE, *Redenzione* en «Enciclopedia Cattolica» (Ciudad del Vaticano 1953) 615-624.

Una bibliografía importante sobre los problemas de la redención es la que J. RIVIERE pone en su obra póstuma *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine*, Albi 1948, págs. V-XIX, que reproduce con pocas novedades, la que publicó el mismo autor en «Dict. Théol. Cath.», XIII, 1992-2004. Está dividida en tres grupos: 1) Fuentes para una teología de la redención; 2) Estudios positivos, de carácter general, de carácter monográfico y sobre puntos particulares: es particularmente importante esta última sección, en la que están recogidos los más importantes estudios sobre la doctrina de la redención en la Sagrada Escritura, en los Padres, en los autores de la Edad Media y en el periodo moderno; 3) Estudios sistemáticos, en los manuales y en las monografías: al enumerar las monografías, el autor tiene cuidado de recoger los trabajos por secciones, en las que se ve el desarrollo de las interpretaciones, tanto entre los protestantes, como entre los católicos. Esta bibliografía no es sólo una información puesta al día (hasta 1943) de los estudios esenciales sobre este tema, sino que es, además, una preciosa guía por el juicio esencial que da de las obras más importantes, y por la clara sistematización que presenta de las obras y de los estudios sobre el tema.

<sup>1</sup> Sal. 73, 12. <sup>2</sup> 1 Cor. 2, 3. <sup>3</sup> 1 Cor. 1, 23-25. <sup>4</sup> 1 Cor. 15, 3. <sup>5</sup> Is. 42, 1-7; 49, 1-9; 50, 4-9; c. 52, 13-53, 12. <sup>6</sup> Mt. 27, 46. <sup>7</sup> Por ejemplo Mt. c. 8, 17; Mc. 15, 28; Jn. 12, 38; etc. <sup>8</sup> Mc. 9, 11; Lc. 18, 31. <sup>9</sup> 1 Cor. 15, 3. <sup>10</sup> Mt. 16, 21-23. <sup>11</sup> Lc. 19, 10; Mc. 2, 17. <sup>12</sup> Mc. 10, 45. <sup>13</sup> Is. c. 53, 10. <sup>14</sup> Mt. 26, 27. <sup>15</sup> Lc. 24, 44-47. <sup>16</sup> Act. 4, 10-12. <sup>17</sup> 1 Petr. 2, 24. <sup>18</sup> 1 Petr. 1, 18-19. <sup>19</sup> 1 Petr. 2, 21. <sup>20</sup> Act. 7, 55. <sup>21</sup> Act. 9, 11. <sup>22</sup> Act. 9, 1-5. <sup>23</sup> Act. 9, 15. <sup>24</sup> Act. 26, 16-18. <sup>25</sup> Rom. 1-2. <sup>26</sup> Rom. 1, 16. <sup>27</sup> Rom. 1, 17. <sup>28</sup> Rom. 5, 5. <sup>29</sup> Rom. 3, 9. <sup>30</sup> Rom. 1-3. <sup>31</sup> Rom. 3, 21. <sup>32</sup> Rom. 3, 25. <sup>33</sup> Rom. 3, 23. <sup>34</sup> Rom. 3, 25. <sup>35</sup> Rom. 6, 1-11. <sup>36</sup> Rom. 5, 8-10. <sup>37</sup> Rom. 4, 25. <sup>38</sup> Cfr. Rom. 6, 1-11. <sup>39</sup> 1 Cor. c. 15, 45. <sup>40</sup> Rom. 5, 14. <sup>41</sup> Rom. 3, 25. <sup>42</sup> Rom. c. 3, 24. <sup>43</sup> Ef. 5, 2. <sup>44</sup> Mt. 20, 28. <sup>45</sup> Véase Isaías.

<sup>46</sup> Jn. 13, 15. <sup>47</sup> Col. 1, 24. <sup>48</sup> Ef. 1, 9-10. <sup>49</sup> Ef. 1, 4-6. <sup>50</sup> Ef. 1, 7-9. <sup>51</sup> Ef. 1, 11-14. <sup>52</sup> Rom. 5, 7. <sup>53</sup> Fil. 2, 5-9. <sup>54</sup> Rom. 5, 19. <sup>55</sup> Gál. 2, 20; cfr. Ef. 5, 25. <sup>56</sup> Hebr. 7, 26-28. <sup>57</sup> Hebr. 10, 5-7. se cita el Sal. 39, 7 ss. <sup>58</sup> Jn. 3, vv. 14-17. <sup>59</sup> Jn. 10, 10-11. <sup>60</sup> Por ejemplo Jn. 12, 24-34. <sup>61</sup> 1 Jn. passim Apoc. 1, 5; 5, 6. <sup>62</sup> Jn. 12, 23, 27, 31-32. <sup>63</sup> Jn. 12, 27-28. <sup>64</sup> Jn. c. 1, 1-18. <sup>65</sup> Jn. 1, 12, 14, 18. <sup>66</sup> Rom. 4, 25. <sup>67</sup> Jn. 3, 15. <sup>68</sup> Jn. 13, 1. <sup>69</sup> Jn. 15, 13. <sup>70</sup> Is. c. 53, 7. <sup>71</sup> Mc. 1, 15. <sup>72</sup> Fil. 2, 8. <sup>73</sup> 1 Jn. 4, v. 16. <sup>74</sup> Rom. 5, 8; cfr. Ef. 2, 4. <sup>75</sup> Véase Concilio de Trento, Denzinger 807. <sup>76</sup> Jn. 15, 13. <sup>77</sup> Adv. Haereses V, Praef. <sup>78</sup> Ad Adelph. 4. <sup>79</sup> Denzinger 86. <sup>80</sup> Orat. 45, 28. <sup>81</sup> E. MERSCH, *La Théologie, du Corps Mystique I*, Bruselas 1949, p. 379.

## XXV. A. ROMEO, LA REVELACION DEL APOCALIPSIS

Los principales comentarios recientes, que hemos recordado en el comienzo del artículo, son, por orden cronológico: 1) *Católicos*: E. B. ALLO, *L'Apocalypse en Etudes Bibliques*, París 1921, 3.ª

edic. 1933; J. SICKENBERGER, *Erklärung der Johannesapokalypse*, Bonn 1940, 2.<sup>a</sup> edic. 1942; A. GELIN, *L'Apocalypse traduite et commentée* en «*La Sainte Bible*», XII, París 1946; A. BOISMARD, *L'Apocalypse en La Bible de Jérusalem*, París 1950; J. BONSIRVEN, *L'Apocalypse de St. Jean* en «*Verbum salutis*» XVI, París 1951, 2) *Protestantes*: R. H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary of the Revelation of St. John*, 2 vol. Edimburgo 1920; TH. ZAHN, *Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig-Erlangen 1924-26; E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes* en «*Handbuch zum N. T.*», Tubinga 1926; aparte, está el trabajo documental de L. H. STRACK y P. BILLERBECK, *Die Briefe des N. T. und die Offenbarung Johannis*, que es el vol. III del célebre *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, Mónaco 1926.

Sobre el género apocalíptico, véase A. ROMFO, *Apocalittica* en «*Enciclopedia Cattolica*» I, (1948) 1614-26.

Entre los estudios generales, recordaremos: G. BARDY, *Les prières du Nouveau Testament en «Revue Apologétique»* del 1.<sup>o</sup> de Julio de 1925; A. WIKENHAUSER, *Der Sinn der Apokalypse, des hl. Joannes*, Munich 1931; H. E. HILL, *Mystical Studies in the Apocalypse*, Londres 1932; R. SCHÜTZ, *Die Offenbarung des Johannes und der Kaiser Domitian*, Göttinga 1933; P. TOUILLEUX, *L'Apocalypse et les cultes de Domitian et de Cybèle*, París 1935.

Estudios sobre pasajes particulares: W. M. RAMSAY, *The Letters to the seven Churches of Asia*, Londres 1904; D. HAUGG, *Die Zwei Zeugen (Apoc. 11, 13)* en «*Neut. Abhandl.*», XI. 3, Munich 1936; F. M. BRAUN, *La Mère des fidèles. Essai de Théologie johannique*, en «*Cahiers de l'actualité religieuse*», Tournai - París 1953, cap. V; B. J. LE FROIS, *The woman clothed with the Sun (Apoc. 12): Individual or Collective? An Exegetical Study*, Roma 1954.

<sup>1</sup> Ef. 1, 10; IRENEO, *Adv. Haer.* <sup>2</sup> *Adv. Haer.* V, 30, 3. <sup>3</sup> *De viris illustr.* 9. <sup>4</sup> *Hist. Eccl.* III, 20, 9. <sup>5</sup> Jn. 20, 31; cfr. 1 Jn. 5, 13-20. <sup>6</sup> EUSEBIO, *Hist. Eccl.* III, 39, 7; *Const. Apost.* VII, 46, 7; etc. <sup>7</sup> Apoc. 22, 9. <sup>8</sup> 1 Cor. 14. <sup>9</sup> Mt. 24=Mc. 13. <sup>10</sup> Cfr. 4 Esd. 14, 42-47. <sup>11</sup> Apoc. 1, 9; c. 22, 8-9. <sup>12</sup> Apoc. 22, 10. <sup>13</sup> Por ejemplo Apoc. 9, vv. 17-19. <sup>14</sup> Por ejemplo Apoc. 6, 12-16. <sup>15</sup> Apoc. 1, 20. <sup>16</sup> Por ejemplo la gemetría de Apoc. 13, 18. <sup>17</sup> Apoc. 2-3. <sup>18</sup> Jn. 1, 14; cfr. 1 Jn. 1, 1-3. <sup>19</sup> Jn. 19, 35. <sup>20</sup> Apoc. 21, 9-10; 22, 1. <sup>21</sup> Apoc. cc. 4-20. <sup>22</sup> Apoc. 21, 1-22, 5. <sup>23</sup> Cfr. Jn. 13, v. 12. <sup>24</sup> Así también Mt. 24-25 y paralelos; Jn. cc. 14-17; 1 Cor. 15, 17-28. <sup>25</sup> Apoc. 1-20. <sup>26</sup> Apoc. 19, 11-20, 15. <sup>27</sup> Apoc. 11, 15-18. <sup>28</sup> Apoc. 19-20. <sup>29</sup> Jn. 1, 9-13. <sup>30</sup> Apoc. 6, 12-17; 14, 6-11. <sup>31</sup> Apoc. 4-5; cfr. Hebr. 7, 26; 9, 24. <sup>32</sup> Apoc. 1, 10; <sup>33</sup> Apoc. 21, 1-8, 9-27; 22, 1-5. <sup>34</sup> Apoc. 1, 10 y 4, 2. <sup>35</sup> 1 Cor. 2, 1-7; Col. 2, 2. <sup>36</sup> Y todo el c. 20. <sup>37</sup> Apoc. 13, 1-18. <sup>38</sup> Apoc. c. 15, 2-4. <sup>39</sup> Apoc. 16, 2-21. <sup>40</sup> Apoc. 21, 1-22,

v. 5. <sup>41</sup> Apoc. 22, 3-5. <sup>42</sup> *De Civ. Dei* XX, 8. <sup>43</sup> Mt. 10, 16-39; Lc. 10, 1-24; 17, 20-37; 18, 7-8; cfr. Jn. 15-17. <sup>44</sup> *De Civ. Dei* XX, 17. <sup>45</sup> En la 9.<sup>a</sup> edición de R. CORNELI, *Compendium Introd. in S. Script. libros*, París 1927, pp. 794-798; y en «*Verb. Dom.*» 8 (1928) 211-217. <sup>46</sup> Apoc. 22, vv. 7 y 20. <sup>47</sup> Apoc. 20, 3-4. <sup>48</sup> Mt. 24; Mc. 13; 2 Tess. 2. <sup>49</sup> Apoc. 8, 2-11, 18. <sup>50</sup> Apoc. 15-16. <sup>51</sup> FILÓN, *De opif. mundi* 99-127. <sup>52</sup> Apoc. 5, 12. <sup>53</sup> Lc. 12, 8-9. <sup>54</sup> Apoc. 1, 19. <sup>55</sup> Apoc. 1, 19. <sup>56</sup> Mt. 17, 3-4. <sup>57</sup> Apoc. 13, 8. <sup>58</sup> Ef. 1, 4. <sup>59</sup> Apoc. 12, 5. <sup>60</sup> Lc. 20, 22-23; Mt. 22, 18-19. <sup>61</sup> Act. 3, 1-36 y especialmente 1 Petr. 2, 13-17, éste escrito en tiempo de persecución. <sup>62</sup> Rom. 13, 1; Tit. 3, 1. <sup>63</sup> Act. 21, 20-28, 31. <sup>64</sup> Jn. 19, 11-12. <sup>65</sup> Apoc. 7, 7-8. <sup>66</sup> Apoc. 17, 8. <sup>67</sup> Apoc. 16, 13. <sup>68</sup> Apoc. 19, 20. <sup>69</sup> Apoc. 21, 1-8; 21, 9-27; 22, vv. 1-5. <sup>70</sup> Apoc. 20, 7. <sup>71</sup> Pío XII, 7 abril 1947. <sup>72</sup> Apoc. 1, 8; 21, 6; 22, 13. <sup>73</sup> Apoc. 19, 11-16.

---

## INDICE GENERAL

---

pág.	7	PRESENTACION
	10	SÍNTESIS CRONOLOGICA
	12	ADVERTENCIAS

### DIOS HABLA AL HOMBRE

15	NUESTROS LIBROS SAGRADOS
17	LIBROS INSPIRADOS
22	LA INSPIRACIÓN BÍBLICA
24	ELEMENTOS DE INTERPRETACIÓN

### I. EN EL PRINCIPIO

35	LAS FASES DE LA CRÍTICA DEL PENTATEUCO
43	NUEVAS PERSPECTIVAS Y SOLUCIONES DE LOS PROBLEMAS DEL PENTATEUCO
47	EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DEL PENTATEUCO

### II. EL COSMOS

57	SEIS DÍAS PARA UN MUNDO
64	EL PENSAMIENTO RELIGIOSO
68	¿MUNDOS HABITADOS?

### III. PARAÍSO TERRESTRE Y PECADO ORIGINAL

75	EL PARAÍSO TERRESTRE
80	LA VIDA EN EL PARAÍSO
82	EL PECADO

### IV. ¿EL HOMBRE O LOS HOMBRES PRIMITIVOS?

89	LA PALABRA DE UN BIÓLOGO
95	LA PALABRA DE UN LINGÜISTA

### V. EN LOS UMBRALES DE LA HISTORIA

103	LA PREHISTORIA
115	EL DILUVIO
122	LA DIVISIÓN DE LOS PUEBLOS

### VI. LAS RAZAS

129	LOS INDOEUROPEOS
135	LOS CAMITAS
140	LOS SEMITAS

### VII. LOS PADRES Y LA LEY

147	LOS PATRIARCAS
155	LA LEY MOSAICA Y LAS LEGISLACIONES DEL ANTIGUO ORIENTE
159	CÓDIGOS MOSAICOS
162	EJEMPLOS COMPARATIVOS
165	TEXTOS DE PROCEDIMIENTO CIVIL
165	CONCLUSIÓN

### VIII. ISRAEL EN SU HISTORIA

169	INTRODUCCIÓN
171	PRINCIPIOS DE HISTORIOGRAFÍA BÍBLICA

pág.	175	SÍNTESIS HISTÓRICA
	186	LOS GRANDES TEMAS RELIGIOSOS
	193	LA PRESENTACIÓN LITERARIA

## IX. ISRAEL EN LA HISTORIA DEL ANTIGUO ORIENTE

199	EGIPTO
200	EDAD PATRIARCAL Y MOSAICA
202	EDAD MONÁRQUICA
205	ASIA OCCIDENTAL
206	ANTES DEL SIGLO VIII
209	LA HEGEMONÍA ASIRIA
215	ENTRE LOS IMPERIALISMOS

## X. LA ESPERANZA MESIÁNICA

221	INTRODUCCIÓN
224	EL ORIGEN DEL MESIANISMO
229	LOS GRANDES TIPOS DE MESIANISMO

## XI. LA PALABRA VIVIENTE Y LAS VOCES SEPULTADAS

243	INTRODUCCIÓN
250	UN PASEO DE ARQUEÓLOGO
258	EL ARQUEÓLOGO EN LA ESCUELA
265	CONCLUSIÓN

## XII. LAS LENGUAS DE LA BIBLIA

271	LENGUAS BÍBLICAS EN GENERAL
277	LENGUAS SEMÍTICAS
283	EL GRIEGO

## XIII. LA LITERATURA HEBREA BÍBLICA

287	LA BIBLIA COMO LITERATURA
289	LA LITERATURA ORAL
296	LAS «FORMAS» EN LOS ORÍGENES
303	EL DESARROLLO HISTÓRICO

## XIV. LOS PAPIROS

311	EL TEXTO DE LA BIBLIA EN LOS PAPIROS
313	LIBROS BÍBLICOS ATESTIGUADOS EN LOS PAPIROS
319	OTROS DOCUMENTOS DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO EN EGIPTO

## XV. LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

323	LOS DESCUBRIMIENTOS
326	LA BIBLIOTECA DE QUMRÁN
331	LOS ESENIOS
343	IMPORTANCIA DE LOS DESCUBRIMIENTOS DE QUMRÁN

## XVI. POESÍA Y RELIGIÓN DE LOS SALMOS

351	LA TÉCNICA POÉTICA HEBREA
356	LOS GÉNEROS LITERARIOS
358	EL CONTENIDO DE LOS SALMOS
373	RELACIONES HISTÓRICO-ARTÍSTICAS

## ÍNDICE GENERAL

### XVII. LOS SABIOS DE ISRAEL

<i>pág.</i>	379	LOS SABIOS EN EL ANTIGUO ORIENTE
	380	EL MOVIMIENTO SAPIENCIAL ISRAELITA
	383	LOS LIBROS SAPIENCIALES DE LA BIBLIA
	400	CONCLUSIÓN

### XVIII. LOS HERALDOS DE DIOS

405	LOS PROFETAS EN LA HISTORIA
413	LOS PROFETAS EN EL JUICIO DE LA TEOLOGÍA
416	LOS PROFETAS EN ACCIÓN
422	TEORÍAS PROFÉTICAS

### XIX. DONDE VIVIO JESUS

429	TIERRA SANTA, FUENTE DE CONOCIMIENTO DE CRISTO
436	TIERRA SANTA, FUENTE DE PIÉDAD
440	TIERRA SANTA REVIVE LA VIDA DE CRISTO

### XX. EL MENSAJE A LOS POBRES

447	TIEMPO DE LOS POBRES
451	PREDICACIÓN DEL REINO
455	EL REINO DE DIOS
460	LA JUSTICIA DEL REINO
465	EL MUNDO ESPIRITUAL DE JESÚS

### XXI. PASSUS ET SEPULTUS

471	UN MEDICO LEE EL EVANGELIO
482	SÁBANA, VENDAS Y SUDARIO EN LA SEPULTURA DE CRISTO

### XXII. EL EVANGELIO Y LOS EVANGELIOS

489	EL EVANGELIO
495	LOS TRES PRIMEROS EVANGELIOS
510	JUAN

### XXIII. LOS APÓSTOLES

519	EL MESÍAS Y SUS «ENVIADOS»
525	LA MISIÓN DE LOS APÓSTOLES
528	LOS APÓSTOLES EN PARTICULAR

### XXIV. EL MISTERIO DE NUESTRA SALVACIÓN

549	PRELIMINARES
550	LA REDENCIÓN EN LA SAGRADA ESCRITURA
561	LA REDENCIÓN EN LA EXPLICACIÓN TEOLÓGICA

### XXV. LA REVELACIÓN DEL APOCALIPSIS

569	ESTE ENIGMÁTICO LIBRO
574	EL TEMA GENERAL
584	ALGUNOS GRANDES TEMAS PARTICULARES
591	BIBLIOGRAFÍA Y NOTAS